

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie
Faculté des sciences philosophiques



LES DEUX SENS DU TRANSINDIVIDUEL CHEZ GILBERT
SIMONDON

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du diplôme de **Master en philosophie**

sous la direction du P^r Marc Maesschalck

par Fabio Bruschi

ANNEE ACADEMIQUE 2009-2010

TABLE DES MATIERES

Abréviations.....	4
I) Introduction.....	5
II) L'individuation au delà de l'hylémorphisme. Questions paradigmatiques.....	13
1) Les limites du substantialisme et de l'hylémorphisme. Le privilège ontologique de l'individu constitué.....	15
2) Le paradigme hylémorphique : l'universalisation d'une interprétation abstraite de la prise de forme technique et ses sources vitales.....	17
3) La véritable prise de forme technique.....	20
4) Le préindividuel. Etre et devenir.....	24
5) La cristallisation comme nouveau paradigme. Première approche : la question du germe cristallin.....	29
6) La cristallisation comme nouveau paradigme. Deuxième approche : le système métastable.....	33
7) La non-coïncidence. Structures et opérations.....	36
8) Prolégomènes à l'ontogenèse. L'individuation de la connaissance et le réalisme des relations.....	39
III) L'affectivité vitale et le transindividuel.....	46
9) L'individualisation vitale comme néoténie de l'individuation physique.....	47
10) La notion de problème et l'invention. Individu, milieu et relation.....	50
11) La polarisation affective. Topologie et chronologie du vivant.....	56
12) La désindividualisation affective et la bifurcation entre vie et psyché.....	59
13) Le transindividuel comme résolution de la problématique affective. L'émotion et l'action.....	63
14) Le sujet, le transindividuel objectif et l'invention du transindividuel.....	65

15) Au-delà du psychologisme et du sociologisme.....	69
16) Individu, groupe et personnalité.....	71
17) La signification : spiritualité et immortalité.....	77
18) Fonder le transcendantal au-delà de l'intersubjectivité.....	80
19) Transindividuel et techniques.....	83
IV) Le transindividuel donné comme tâche à accomplir.....	88
20) L'angoisse comme échec de l'individuation transindividuelle.....	89
21) Solitude, rencontre et réflexivité.....	92
22) Interindividualité et interpersonnalité.....	98
23) Le mixte d'interindividuel et de transindividuel.....	101
24) L'indéterminité du transindividuel.....	104
25) Place du travail et des techniques. Sur des nouvelles formes d'aliénation.....	106
26) Le Nous et le On.....	111
27) Relations entre groupes. Le social comme réseau.....	114
28) Une cohérence difficile. L'individu pur et le bergsonisme de Simondon.....	120
V) Conclusion.....	125
Bibliographie.....	131
Remerciements.....	138

ABREVIATIONS

ILFI : Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

MEOT : Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.

I. Introduction

Il y a, au fondement de la philosophie de Gilbert Simondon, une circularité récurrente. Le foyer de cette circularité est constitué par le concept de transindividuel qui, défini par une dualité paradoxale, traverse toute la pensée simondonienne en en constituant la source et en s'y déployant comme l'horizon dernier. L'ensemble de la philosophie de Simondon est en effet structuré circulairement autour d'un postulat dont le rôle fondateur est dévoilé et justifié seulement dans l'accomplissement du parcours philosophique qu'il a rendu possible. Or, le postulat qui fonde la circularité de l'ensemble de cette pensée n'étant au fond que l'expression d'une circularité intrinsèque au concept de transindividuel, c'est de celle-ci qu'il s'agit primordialement de rendre compte. Elle réside dans l'idée qu'en précédant toute individualité, le transindividuel est caractérisé par une autoconstitutivité qui fait qu'il doit se donner comme un fait indépendamment de tout effort individuel pour l'instituer et en même temps comme un devoir, comme un état à accomplir. Notre travail poursuit l'objectif de mettre en relief le caractère paradoxal de cette duplicité intrinsèque au transindividuel chez Simondon, en essayant de déplier la circularité qui lui est inhérente afin de rendre compte des potentialités de l'ensemble de la pensée de l'individuation qui en découlent. Il faudra notamment montrer comment Simondon est capable de maintenir jusqu'au bout cette duplicité tout en montrant la cohérence. C'est en dernière instance une genèse, ou, pour mieux dire, une autogenèse du concept de transindividuel que nous essaierons ainsi de mettre en valeur. A cette fin, il faudra retrouver les sources et les sens de celui-ci au sein de l'ensemble de l'œuvre de Simondon, ce qui nous permettra de montrer en retour comment ce qui constitue le noyau le plus profond et le plus complexe de sa pensée se reflète sur tous les autres niveaux de son analyse.

Le terme « transindividuel » désigne, chez Simondon, un des trois régimes d'individuation. Avec le régime physique et le régime vital, il constitue l'ensemble de l'ontogenèse. Dans sa thèse de doctorat principale, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*¹, Simondon formule en effet une théorie de l'individuation novatrice qui vise à fournir une genèse non-réductionniste des êtres. Il tâche de rendre compte de l'individuation de manière à dépasser les dualismes dogmatiques, qui constituent davantage

¹ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005 (désormais *ILFI*). Cette édition reproduit pour la première fois dans son intégralité la thèse de doctorat principale de Gilbert Simondon. La première partie de cette thèse, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, avait été publiée en 1965 (Paris, Presses Universitaires de France), tandis que la deuxième partie, *L'individuation psychique et collective*, seulement en 1989 (Paris, Aubier). On parlera à plusieurs reprises de première et deuxième partie en se référant respectivement à la partie dédiée à l'individuation physique et vitale et à celle concernant l'individuation psycho-collective. Il faut toutefois préciser que *L'individu et sa genèse physico-biologique* constitue les deux tiers de la thèse principale de Simondon.

des échappatoires face à des embarras philosophiques que des façons d'affronter les problèmes comme tels, sans toutefois réduire l'ontogenèse à un monisme qui en oblitère les multiples facettes. L'idée de rendre compte de l'ontogenèse en distinguant trois niveaux n'est cependant pas nouvelle. On peut, à ce propos, se limiter à rappeler que, peu de temps avant Simondon, en 1942, Merleau-Ponty distinguait, dans *La structure du comportement*, les ordres physique, vital et humain. Cette structure triadique peut être retrouvée tout au long de l'histoire de la philosophie, surtout lorsqu'il est question de philosophie de la nature. Simondon reprend ainsi ce schéma classique, en remplaçant le terme « humain » par celui de « transindividuel ». C'est donc bien à partir du transindividuel que le caractère novateur de l'ensemble de la démarche de Simondon semble devoir être recherché, ne serait-ce qu'en raison de cette première observation d'ordre historique.

Afin de montrer dans quelle mesure l'introduction de la notion de transindividuel bouleverse les cadres des approches traditionnelles de la philosophie de la nature, il nous semble important de commencer par en expliciter la place au niveau le plus essentiel et le plus englobant de la pensée de Simondon, celui qui nous permet d'en questionner les conditions de possibilité dernières. Nous précisons ainsi l'importance fondatrice d'une circularité dont le transindividuel se révélera être la pierre angulaire. Cela nous conduira à saisir l'importance du questionnement de la circularité intrinsèque à la notion de transindividuel, dans laquelle la circularité rendant possible la position simondonienne s'enracine en dernière instance.

Le transindividuel constitue à la fois l'aboutissement dernier de l'ontogenèse décrite par Simondon et ce qui soutient toute sa démarche, ce en quoi la possibilité même de son questionnement et de sa méthode trouve son origine. Chez Simondon, le transindividuel peut ainsi à juste titre être considéré comme l'horizon de toute l'ontogenèse. Il est présent dès le début, mais il est abordé comme tel seulement à la fin de son étude. En effet, en s'opposant à toute démarche se voulant d'emblée critique et désirant fournir dès le commencement une norme à la relation de connaissance, Simondon ne veut pas non plus retomber dans les impasses des métaphysiques précritiques. Ainsi, il trouve une voie d'accès à l'ontogenèse qui, sans lui fournir préalablement une structure d'intelligibilité, ne retombe pas dans une explication purement matérielle et finalement incapable de rendre compte de toute nécessité et universalité. Nous pouvons présenter cette tentative comme une nouvelle formulation de la question du transcendantal. Le transcendantal est pour ainsi dire présent au début en tant qu'absence, comme un vide à remplir. En d'autres termes, nous pouvons comprendre la pensée de Simondon comme un essai en vue de montrer la validité (le droit) de ce qui se présente comme un fait – la relation de connaissance –, qui ne se limite pas à affirmer que

cette validité doit pouvoir être montrée, mais en fournit effectivement la genèse. Cette optique permet à Simondon d'introduire le postulat fondamental de sa démarche – le réalisme des relations –, qui rends possible le détour par l'ontogenèse, c'est-à-dire la descente dans l'entre-deux où fait et droit surgissent, où la relation de connaissance se révèle valide en s'individuant avec l'objet connu. L'ontogenèse mène ainsi au régime d'individuation transindividuel, où la nécessité de la relation, ainsi que son indéterminité foncière, c'est-à-dire le fait qu'elle ne puisse être présente que comme absence, qu'elle ne puisse être saisie qu'en retard, sera fondée par la démarche génétique elle-même. Le transindividuel fournit ainsi la clé de ce que l'on pourrait appeler une genèse *du* transcendantal, en tenant compte des deux valeurs du génitif. Simondon nous semble proposer, avec son ontogenèse et notamment avec le concept de transindividuel, une fondation du transcendantal qui ne se donne ni dans une réflexion pure ni dans une genèse matérielle, mais qui est plutôt le fruit d'une réflexivité essentiellement non substantielle, où le droit se cherche au cœur même des singularités concrètes de la connaissance, dans la mesure où le sujet, en fonction de sa transindividualité, s'individue ensemble avec son objet. La pensée de Simondon peut alors être décrite comme l'entrecroisement et la fondation réciproque d'une philosophie de la nature et d'une philosophie transcendantale. Elle n'est rendue possible que par le rôle de charnière joué par le transindividuel.

Dans la mesure où le transindividuel occupe le point focal de la circularité qui constitue l'ensemble de l'ontogenèse, c'est seulement en questionnant celui-ci qu'on peut démontrer que cette circularité ne se réduit pas à une « mauvaise » dialectique qui escamote ses problèmes dans le va-et-vient entre ses deux pôles ou qui fige ceux-ci comme les figures d'une synthèse supérieure. C'est seulement en questionnant le transindividuel qu'une genèse de ce mouvement circulaire pourra être fournie. Or, le transindividuel ne peut occuper cette place centrale que dans la mesure où il se présente lui-même comme caractérisé par une duplicité foncière. Il faut donc tout d'abord expliciter celle-ci et en mettre en relief les sources et la cohérence. C'est cette tâche que nous nous proposons d'accomplir dans ce travail.

De manière introductive, nous pouvons caractériser cette duplicité en soulignant que, d'un côté, le transindividuel désigne le régime d'individuation qui, pourrait-on dire hâtivement, se réalise le plus proprement avec l'homme. Simondon introduit le transindividuel comme un régime d'individuation à part entière en tant qu'il constitue une résolution de la problématique psychique. Celle-ci est une problématique proprement vitale et constitue une désindividualisation qui conduit le système individu-milieu à un niveau de métastabilité adéquat à produire une nouvelle individuation. La caractéristique de la

problématique psychique est que, malgré ses sources vitales, elle ne se résout pas seulement avec les moyens de l'individuation vitale. C'est l'individuation transindividuelle qui intervient en ne faisant plus du collectif simplement l'un des éléments du milieu du nouvel individu produit par leur co-individuation. Le collectif devient en effet essentiellement constitutif de l'individu, si bien que, plutôt qu'opposer l'affectivité vitale de l'animal au psychisme de l'homme, il faut distinguer la problématique affective du vivant, qui le conduit à un degré de désindividualisation lui permettant de s'individualiser selon la polarisation propre à la vie individuelle, de celle de l'humain, qui le désindividualise jusqu'à un degré tel qu'il ne peut que s'individualiser en faisant de la relation au collectif le fondement même de son individualité. Il y aurait ainsi une relation au groupe qui précéderait et sous-tendrait de manière radicale toute relation polarisante au milieu. A ce premier niveau, le transindividuel se présente donc comme le résultat *donné* d'une genèse s'enracinant dans l'individualisation vitale de certains êtres.

D'un autre côté, toutefois, le transindividuel semble désigner pour Simondon une *tâche* à accomplir plutôt qu'une situation donnée avec l'ensemble de l'ontogenèse. Dans ce cadre, le transindividuel ne se montre plus comme un état caractérisant par nature des individus qui se constitueraient par leur relation au collectif. En effet, justement dans la mesure où il représente la co-constitution des individus et du collectif, il suppose un acte d'ouverture, par lequel il doit être institué. Autrement dit, la métastabilité originaire introduite par la désindividualisation vitale fait appel à une invention pour que le transindividuel surgisse comme l'état où la métastabilité du social est entretenue d'une manière à rendre possible l'amplification de la créativité collective déterminée par la communication entre sujets et par leurs rapports aux institutions et donc la construction d'une individualité véritable dans la relation. Celle-ci est la description de ce que Simondon appelle « collectif véritable » et qui ne peut être atteint que par une invention ouvrant l'individu à une individuation avec le collectif. C'est seulement dans cette optique que la possibilité de la créativité sociale peut être fondée.

Nous allons voir qu'on ne peut pas choisir entre ces deux possibilités : à chaque fois que l'on penche d'un côté, on retombe nécessairement dans l'autre. Nous venons de voir que, d'un côté, l'idée que le transindividuel soit la condition donnée de certains individus n'est pas tenable parce que le type d'individualité qu'il désigne n'est obtenue que par une ouverture de l'individualité vitale qui lui permet de s'individualiser avec le collectif : le transindividuel doit donc être institué. En même temps, cette institution ne peut pas être obtenue par un effort individuel parce que dans le transindividuel l'individualité est elle-même constituée par le collectif et en est ainsi d'une certaine manière précédée : le transindividuel doit être donné.

Nous allons voir que le caractère paradoxal de cette duplicité du transindividuel n'échappe à la contradiction ou cercle vicieux que si l'on abandonne l'idée qu'il désigne l'état donné de certains individus ou bien une invention produite par un effort individuel. Nous pourrions ainsi souligner la cohérence du concept de transindividuel chez Simondon en essayant de rendre compte de son noyau le plus profond, qui nous accompagnera comme un point d'interrogation tout au long de notre étude : son autoconstitutivité et son antécédence par rapport à l'individuel. C'est seulement dans cette optique que nous pourrions affirmer que le transindividuel *se donne comme tâche à accomplir*, c'est-à-dire qu'il est *un fait où est inscrit un devoir*.

Le questionnement de l'individuation psycho-collective assume donc une importance primordiale dans la philosophie de Simondon. C'est seulement en résolvant les problèmes posés par ce niveau que toute la démarche simondonienne peut être ultimement fondée. Nous pourrions mieux comprendre le caractère fondamental de cette problématique en indiquant qu'elle permet de reformuler d'une manière radicale et novatrice une des questions qui a le plus hanté les philosophes du XX^e siècle, à savoir celle de l'intersubjectivité. Si Fichte a été le premier à l'aborder d'une manière explicite et approfondie, c'est avec Husserl que cette question s'est révélée être une pierre de touche fondamentale de toute philosophie. Celui-ci a remarqué la nécessité de poser au fondement de sa philosophie une intersubjectivité transcendante, mais il n'en a pas – du moins dans les écrits qu'il a publiés de son vivant – tiré les conséquences nécessaires dans l'optique plus générale d'une philosophie transcendante posant un sujet constituant au fondement de toute expérience. Merleau-Ponty a relevé ce défi en approfondissant le caractère corporel de l'intersubjectivité et en en faisant l'un des points de départ d'une mise en question radicale de la philosophie de la conscience. Avec sa notion de chair, il reconnaît en effet la coappartenance de la généralité et de la singularité. Il estime que l'acte perceptif ne peut s'éprouver dans sa singularité que dans la mesure même où il s'éprouve noué à une texture sensible qui le rend foncièrement partageable. Néanmoins, même si le moment solipsiste et celui de la communication sont de moins en moins compris en termes dialectiques, Merleau-Ponty semble se limiter à affirmer le chiasme entre les deux sans aller jusqu'à montrer comment ce mouvement surgit, où se situe le lieu d'union et de distinction entre ces deux moments. On pourrait peut-être attribuer ce manque au fait qu'il n'a pas pu expliciter jusqu'au bout les conséquences de ses intuitions sur sa compréhension de l'individualité. Il nous semble ainsi que Simondon, avec sa pensée du transindividuel et avec le bouleversement de la conception classique de l'individualité qu'elle comporte, est capable de fournir une dimension nouvelle à la discussion et de jeter une lumière différente sur ces

problématiques. C'est pourquoi le terme d'*intersubjectivité*, en ceci qu'il rend compte encore du collectif comme une union d'unités préalablement données, nous paraîtra finalement inadéquat pour définir la pensée simondonienne du transindividuel.

Pour procéder à ces développements, il nous faudra préalablement comprendre quels sont les moyens que Simondon se donne pour penser l'individuation. C'est donc à une introduction générale des concepts et des paradigmes fondamentaux qu'il introduit afin de comprendre l'ontogenèse que nous allons tout d'abord procéder dans notre première partie. En nous appuyant sur la critique avancée par Simondon à l'hylémorphisme, nous allons présenter les concepts de métastabilité, de préindividuel, d'information et de transduction. Nous expliciterons ainsi la cristallisation comme le paradigme élémentaire proposé par Simondon pour saisir l'individuation. Cela nous permettra à la fois de présenter les fondements métaphysiques de sa philosophie et d'approfondir la question de l'entrecroisement de la philosophie transcendantale et de la philosophie de la nature sous-jacent à toute sa démarche.

Après avoir posé le cadre général de la pensée de Simondon, nous pourrons, dans la deuxième partie, aborder directement la question du transindividuel. Nous en présenterons le premier sens en nous penchant sur le caractère donné de son institution. Elle est d'emblée décrite comme l'individuation propre à certains êtres en fonction de leur affectivité vitale qui fait appel, pour résoudre sa problématique, à l'intervention du collectif. Cette première approche nous fournira les caractéristiques fondamentales de ce régime d'individuation, tout en manifestant une tension sous-tendant la pensée de Simondon et rendant le basculement vers le deuxième sens du concept de transindividuel de plus en plus imminent.

La nécessité d'un tel basculement, nous conduisant à concevoir le transindividuel comme une tâche à accomplir, se manifestera ensuite, dans notre troisième partie, grâce à l'éclaircissement des thématiques de l'angoisse et de l'interindividuel, qui mettent en valeur les possibilités d'échec, d'absence et de sabotage de l'individuation transindividuelle. Nous pourrons donc expliciter toute la valeur de la duplicité exprimée par ce concept et nous suivrons Simondon dans ses différentes tentatives d'en rendre compte sans en oblitérer l'un des deux côtés et sans se limiter à affirmer le renvoi continu de l'un à l'autre. Nous montrerons que, différemment des réponses de type plus directement bergsonien, c'est au niveau des relations entre groupes dans des contextes métastables que la circularité du transindividuel conçu comme s'autoconstituant pourra être comprise sans en déjouer la complexité.

Nous tâcherons aussi, tout au long de notre étude, d'explicitier les relations entre le questionnement simondonien du transindividuel et l'autre volet fondamental de sa pensée : sa philosophie des techniques. Cela nous permettra à la fois de présenter de manière générale le côté de la réflexion de Simondon qui l'a rendu célèbre de son vivant et de concrétiser davantage notre thématique du transindividuel. Nous aborderons ainsi la question de la cohérence entre la thèse principale et la thèse complémentaire² de Gilbert Simondon. On se trouve ici face à l'une des énigmes de sa pensée les plus difficiles à débrouiller et qui, pour cette même raison, pourrait nous en fournir une des clés de lecture les plus intéressantes, en particulier afin de développer la valeur sociopolitique du concept de transindividuel. Cette énigme consiste en ceci que, si les techniques sont presque totalement absentes dans sa Thèse principale, Simondon leur assigne, dans *Du mode d'existence des objets techniques*, un rôle essentiel justement en raison de leur rapport au transindividuel. Sans prétendre à résoudre ici tous les problèmes qui sont posés par cette question, nous nous limiterons à montrer comment les objets techniques se situent par rapport au double sens du transindividuel.

Nous essayerons par ailleurs à plusieurs reprises d'esquisser des possibles dialogues entre Simondon et des philosophes qui ont proposé des réflexions en résonance avec les siennes. La rareté des références de Simondon à ses sources philosophiques constitue sans doute l'une des difficultés principales rencontrées par ses lecteurs. En effet, si ses sources scientifiques sont, à tous les niveaux de son analyse, toujours clairement explicitées, il est ardu de trouver explicitement dans ses thèses de doctorat autre chose que des évocations sporadiques de Kant ou de Bergson. C'est pourquoi il nous paraît fondamental, afin d'explicitier sa pensée en la situant dans le contexte philosophique qui l'entoure et en l'éclaircissant à la lumière des théorisations auxquelles elle semble renvoyer, d'indiquer dans notre travail des pistes possibles pour relier Simondon à certains de ses prédécesseurs ou contemporains, comme Bergson³, Husserl, Heidegger, Canguilhem et Merleau-Ponty, ainsi qu'à ceux de ses successeurs qui se sont explicitement inspirés de sa pensée, comme Deleuze et Stiegler.

Une dernière remarque s'impose avant de commencer. L'histoire éditoriale de l'œuvre de Simondon est peut-être la raison principale de l'oubli qui l'a caractérisée jusqu'à il y a

² *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989 (Première édition 1958). Cité *MEOT*.

³ Par ailleurs, nous pousserons la confrontation entre Bergson et Simondon bien au-delà d'une simple ébauche. La référence à Bergson accompagnera en effet constamment notre présentation de chaque développement essentiel de la pensée de Simondon. On peut en effet facilement montrer que c'est dans la tentative, pas toujours réussie, de dépasser les impasses du bergsonisme, tout en en gardant les acquis fondamentaux, que Simondon structure sa philosophie : dès le choix du paradigme élémentaire jusqu'aux plus complexes développements de sa théorie du transindividuel, la tension avec Bergson est toujours patente.

environ deux décennies. L'apparente difficulté à donner une cohérence à sa pensée et notamment à situer sa philosophie de la technique au sein de celle de l'individuation, ainsi que son style parfois intriqué, en sont des autres. A cela il faut ajouter que Simondon lui-même, au cours de sa vie, a montré une certaine réticence envers la possibilité de publier ses œuvres, en particulier la deuxième partie de sa thèse principale, *L'individuation psychique et collective*⁴. Or, étant donné que celle-ci constitue la source principale de notre travail, nous devons nous préparer à entamer un parcours sinueux. Nous serons parfois obligés de « forcer » la pensée de Simondon ou bien de la compléter. Sa pensée, avant encore de donner des réponses, pose des problèmes et, comme Simondon l'avait si bien souligné, tout problème fait appel à une invention. C'est donc dans l'invention, comme « manière de supposer le problème résolu par un biais non-tautologique⁵ », ce qui impose une interprétation transductive des problématiques dont il est question, que le commentateur de Simondon doit rechercher son arme la plus efficace.

⁴ A ce propos, cf. Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 6.

⁵ Gilbert Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, La Transparence, 2008, p. 188.

II. L'individuation au-delà de l'hylémorphisme. Questions paradigmatiques

Gilbert Simondon fonde sa pensée sur une conceptualité en grand partie inédite pour la tradition philosophique. Il s'inspire en effet, pour cerner l'individuation, des développements des sciences dans les domaines le plus disparates, de la physique à la chimie, de la biologie à la psychologie et à la sociologie. Ce n'est pas une forme de réductionnisme qui nous est ainsi proposée. Simondon emprunte ces concepts en raison de leur capacité explicative, mais il les charge d'un sens proprement philosophique qu'ils ne possédaient pas auparavant. En particulier, il propose de comprendre les manières dont on peut saisir l'ontogenèse par l'introduction de paradigmes fondamentaux, c'est-à-dire de schémas essentiels qui s'appliquent aux différents régimes d'individuation en se complexifiant selon le contexte ontogénétique dont on veut rendre compte. C'est pourquoi, afin de comprendre les moyens que Simondon se donne pour saisir l'individuation, il faut procéder à une introduction générale des concepts et des paradigmes fondamentaux de sa pensée. La meilleure voie d'accès à la philosophie de Simondon réside en particulier dans une présentation de sa manière de s'opposer à la pensée traditionnelle. Nous verrons donc comment Simondon critique la façon dont on a traditionnellement compris l'individuation, notamment dans les traditions substantialiste et hylémorphiste. C'est en particulier en critiquant cette dernière par l'introduction des concepts de métastabilité et de préindividuel que Simondon formule sa propre conception de l'individuation comme information et c'est en s'opposant à la mécompréhension de la prise de forme technique, dont l'hylémorphisme fait son paradigme universel, qu'il propose la cristallisation comme nouveau paradigme élémentaire de l'individuation. Nous présenterons ainsi le concept de transduction, introduit par Simondon pour désigner la façon dont une relation se déploie. Simondon lui attribue une valeur à la fois logique et ontologique en raison de la relation fondamentale – à son tour transductive – dans laquelle surgit le point d'unité et de division entre être et conscience. C'est ici que la condition de possibilité de l'ontogenèse, en ceci qu'elle nomme à la fois le devenir du réel et la connaissance qu'on en a, devra être questionnée. Nous pourrions ainsi retourner sur l'entrecroisement entre la philosophie de la nature et la pensée transcendantale en indiquant de manière plus approfondie la place fondamentale qu'y est occupée par le transindividuel. Il s'agira par ailleurs dans cette partie de rendre compte des fondements métaphysiques de la philosophie de Simondon, en rappelant sa manière novatrice d'affronter la question de l'être

et du devenir, qui lui permettra de concevoir un rapport de discontinuité dans la continuité nécessaire pour saisir le partage entre les différents régimes d'individuation.

1) Les limites du substantialisme et de l'hylémorphisme. Le privilège ontologique de l'individu constitué

L'histoire de la philosophie a été marquée, tout au long du XX^e siècle, par la tentative de plusieurs penseurs de régler leurs comptes avec la tradition. Celle-ci a été nommée « métaphysique » et deux attitudes essentiellement différentes ont été adoptées à son égard. Tandis que certains penseurs ont tenté de s'en débarrasser en considérant ses questions comme les produits dépourvus de sens d'un usage erroné du langage qu'il faut abandonner, d'autres ont essayé de comprendre et de trouver des raisons à ses limites, en tenant de fournir une nouvelle base pour approcher ces mêmes problématiques et d'ouvrir l'espace pour l'introduction de nouvelles problématiques.

Simondon est sans doute l'un de représentants de cette deuxième attitude, dans la mesure où il a ressenti la nécessité de s'attaquer aux fondements de la pensée traditionnelle afin d'en souligner les oublis et d'élargir le regard philosophique vers des champs encore non questionnés. Au début de *L'information à la lumière des notions de forme et d'information*, Simondon souligne que le questionnement traditionnel de l'individuation « accorde un privilège ontologique à l'individu constitué »⁶. Plus particulièrement, il identifie deux manières d'aborder l'être comme individu : le substantialisme et l'hylémorphisme. Le premier affirme que le principe d'individuation des individus constitués doit être recherché dans la rencontre plus ou moins hasardeuse d'individus plus simples et élémentaires. Le principe d'individuation est ainsi à son tour un individu dont l'individuation demeure ininterrogée. L'hylémorphisme au contraire ne prend pas pour point de départ des individus donnés, mais ce qui est nécessaire pour que l'individuation d'un *synolon* se produise : forme et matière. Malgré cette importante différence, « toutes deux supposent qu'il existe un principe d'individuation antérieur à l'individuation elle-même, susceptible de l'expliquer, de la produire, de la conduire. A partir de l'individu constitué et donné, on s'efforce de remonter aux conditions de son existence »⁷. Ainsi, le problème est que, afin de rendre compte de l'individuation, il est supposé un principe qui est déjà un individu ou qui, du moins, préfigure tous les caractères de l'écécité de l'individu qu'il est censé constituer. A ces conceptions, Simondon oppose que « ce qui est un postulat dans la recherche du principe d'individuation est que l'individuation ait un principe »⁸. Ce postulat conduit les deux théories à deux erreurs

⁶ *ILFI*, p. 23.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

opposées et pourtant symétriques : elles ne sont pas capables de « mettre en œuvre » l'individuation elle-même, c'est-à-dire de la saisir dans déploiement. Alors que le substantialisme ne peut pas rendre compte de l'individuation parce qu'il intervient trop tard, dans la mesure où ce qui est censé expliquer l'individuation est déjà un individu, l'hylémorphisme intervient trop tôt, dans la mesure où il suppose que l'écécité est de quelque manière contenue dans la forme et la matière sans montrer comment le processus d'individuation a effectivement lieu ; il part de l'individu constitué et accomplit un saut en arrière vers la forme et la matière qui passe sous silence le processus d'individuation. Dans les deux cas, l'imposition d'un principe stable sur l'expérience de la réalité clôt le champ des possibilités. Tout dans le substantialisme que dans l'hylémorphisme, l'opération d'individuation est négligée, parce qu'elle « est considérée comme chose à expliquer et non comme ce en quoi l'explication doit être trouvée »⁹. Conséquemment, une nouvelle théorie de l'individuation devrait « *connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu* »¹⁰.

Ainsi, Simondon tâche de ne pas réduire l'être aux individualités constituées ou à celles qui peuvent être ramenées à la présence comme entièrement constituées. L'individuation des individus ne doit pas être recherchée dans d'autres individus, c'est-à-dire que l'être n'est pas réductible aux individus et à des principes d'individuation individuels, et qu'une différence entre individu et préindividuel doit être introduite. Simondon soutient que, si l'on considère l'opération d'individuation comme primordiale, on ne peut que reconnaître que l'individu n'épuise pas l'être et qu'il doit plutôt être considéré comme doublement relatif : au préindividuel, où il n'existe ni comme individu ni comme principe d'individuation, et au milieu, qui est coproduit par son individuation. Ainsi, la réalité ne se réduit pas à ce qui se présente dans son unité individuelle. Afin de rendre compte de l'individuation comme opération de l'« être complet », nous devons la considérer telle qu'elle est comme « seule ontogénétique », c'est-à-dire comme le seul moment qu'on doive questionner pour rendre compte de la genèse de l'être complet. Seulement ainsi une place adéquate pour le préindividuel pourra être ouverte¹¹.

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ La critique simondonienne de la pensée traditionnelle se rapproche sous plusieurs points de vue de celle proposée par Heidegger. La métaphysique comme onto-théo-logie est caractérisée à ses yeux par une logique de fondation sous-tendant le lien entre ontologie et théologie qui conduit à l'oubli de la question de l'être, dans la mesure où elle réduit sa richesse à un étant simplement présent. L'approche métaphysique est ainsi fondée sur la supposition de la possibilité de rendre présent l'infinie totalité des possibilités. Ceci clôture nécessairement le champ d'expérience en le soumettant à la nécessaire réalisation d'un ensemble de possibilités prédéterminées. Au contraire, en abordant l'être comme temps – que ce soit celui de l'être-jeté et de la projection

2) Le paradigme hylémorphique : l'universalisation d'une mésinterprétation de la prise de forme technique et ses sources vitales

Simondon s'attarde plutôt sur la critique de l'hylémorphisme que sur celle du substantialisme, posant que l'hylémorphisme n'est au fond qu'un substantialisme plus complexe, un bi-substantialisme. Il affirme que la source de l'approche hylémorphique de l'individuation peut être trouvée dans l'universalisation d'un schème abstrait d'un exemple technologique, ou, plus précisément, dans l'hypostatisation d'une mécompréhension de l'individuation technique. Par conséquent, c'est à travers l'analyse d'une opération technique – le moulage d'une brique – qu'on pourra à la fois identifier les déficiences du schéma hylémorphique et mettre en lumière ce qu'il n'a pas été capable de saisir.

L'hylémorphisme explique l'individuation d'une brique par la rencontre d'une matière – la malléabilité indéfinie de l'argile – et d'une forme – un parallélépipède abstrait. Mais, « pour qu'il puisse y avoir *une* brique parallélépipédique, un individu existant réellement, il

du Dasein ou celui de l'*Ereignis* ouvrant des nouvelles clairières de sens – on peut comprendre que l'être, au moment même où il ouvre l'espace où les étants peuvent s'approprier leur sens présent, se retire comme être ; c'est-à-dire qu'il ne peut pas être réduit à une présence totalement donnée, mais est caractérisé par une réserve sans fond de sens qui est le fondement de l'ouverture historique de l'expérience. Dans ce sens, Simondon semble partager avec Heidegger une préoccupation similaire face à la pensée traditionnelle. Les deux tâchent de ne pas réduire l'être à ce qui est présent ou peut être ramené à la présence comme entièrement constitué. Alors que Heidegger souligne l'étroitesse des théories qui rendent compte de l'être de l'étant en faisant appel à un autre étant et essaye de mettre en lumière la différence ontologique entre être et étants, Simondon de son côté affirme que l'individuation des individus ne peut être saisie qu'en introduisant la différence entre individuel et préindividuel.

La possibilité de pousser plus loin la comparaison entre ces deux penseurs, au-delà de cette préoccupation commune face à la tradition, est encore discutée par les commentateurs. On se demande notamment si, et jusqu'à quel point, l'être de Heidegger pourrait être rapproché du préindividuel de Simondon. Pour l'instant, on peut se limiter à souligner que si les deux critiquent la réduction de l'être à ce qui est présentement constitué, Simondon déplace son attention à la présence de l'opération qui individue ce qui est présent, tandis que Heidegger donne plus de poids au retrait de l'être, c'est-à-dire aux dimensions du passé et du futur. Une critique à Heidegger dans une optique simondonienne a été proposée par Jacques Garelli. Alors que chez Simondon le principe d'individuation est la chose elle-même dans son devenir proto-ontique, « le "principe" est mal évalué par Heidegger, à l'égard de l'authentique jeu du monde, qui ne peut qu'être présymbolique, proto-ontique, et donc antérieur aux quatre puissances symboliques qui sont le ciel, la terre, les divins et les mortels ; lesquels (...) relèvent d'institutions symboliques déjà individuées » (J. Garelli, *Rythmes et mondes*, Grenoble, Jerome Millon, 1991, p. 271). Au final, Heidegger considère les étants comme totalement individués, dans la mesure où ils sont individués par des institutions symboliques déjà individuées par l'*Ereignis*. Il pose le principe d'individuation dans le retrait de l'être, au lieu de penser une différence ontologique à même les étants eux-mêmes, et rate ainsi, lui aussi, le moment de l'individuation des étants. On va toutefois indiquer d'autres possibles points communs entre les deux auteurs au long de notre texte. En particulier, on esquissera une confrontation avec le questionnement de *Sein und Zeit* lorsqu'on abordera le problème du transindividuel par la thématique de l'angoisse. Pour approfondir, voir aussi Jean-Yves Château, « Technologie et ontologie dans la philosophie de Gilbert Simondon », in *Cahiers philosophiques*, Centre national de documentation pédagogique, n° 43, juin 1990 ; Bernard Aspe, « Être singulier commun », in *Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles*, Simondon, Paris, Vrin, 2002 ; J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon et Deleuze*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2006.

faut qu'une *opération* technique effective institue une médiation entre une masse déterminée d'argile et cette notion de parallélépipède. Or, l'opération technique de moulage n'institue pas une médiation directe entre une masse déterminée d'argile et la forme abstraite du parallélépipède »¹². Ce processus d'institution est produit par la composition de *telle* matière préparée de manière définie et de *telle* forme présente de manière définie dans un moule concret. Ainsi, plutôt que par forme et matière, l'individuation technique est constituée par le système de deux « demi-chaines techniques ». La fixité de forme et matière n'en est que l'hypostatisation faite après la conclusion de l'opération d'individuation. « Le schème hylémorphique ne retient que les extrémités de ces deux demi-chaines que l'opération technique élabore ; le schématisme de l'opération elle-même est voilé, ignoré »¹³. Selon Simondon, il faudrait parler d'insuffisance plutôt que d'erreur : « matière et forme doivent être saisies *pendant la prise de forme*, au moment où l'unité du devenir d'un système énergétique constitue cette relation au niveau de l'homogénéité des forces entre la matière et la forme »¹⁴. Nous allons bientôt expliciter le sens de cette affirmation. Pour l'instant, il faut relever la démarche que Simondon oppose à l'hylémorphisme, telle qu'il la décrit, on ne peut plus clairement, dans *Du mode d'existence des objets techniques* : « Il faudrait pouvoir entrer dans le moule avec l'argile, se faire à la fois moule et argile, vivre et ressentir leur opération commune pour pouvoir penser la prise de forme en elle-même »¹⁵. L'abstraction opérée par l'hylémorphisme est au contraire rendue possible par le fait de considérer seulement le résultat, ou, pour le dire avec Simondon, le résidu, de l'individuation¹⁶. L'hylémorphisme commence par le résidu de l'individuation et il accomplit un saut en arrière vers des termes abstraits qui, tout en ne jouant aucun rôle dans l'individuation concrète, sont néanmoins pris pour ses conditions de possibilité. En ratant l'individuation par le fait de se concentrer seulement sur les termes que celle-ci dépose, l'hylémorphisme rate l'individu lui-même, dans la mesure où « l'individu est (...) théâtre et agent d'une relation »¹⁷. C'est n'est qu'en tant qu'il est d'abord individuation que l'individu peut être saisi, accessoirement, comme terme.

¹² *ILFI*, p. 40.

¹³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴ *Ibid.* p. 47.

¹⁵ *MEOT*, p. 243.

¹⁶ Heidegger, dès ses premiers travaux philosophiques, posait une critique similaire à l'égard d'Aristote et de toute la tradition métaphysique qui s'enracine dans sa pensée. Il affirme qu'Aristote opère « une radicalisation ontologique, effectuée de manière déterminée, de l'idée de mobile. Pour ce mobile lui-même et afin de faire ressortir son sens structural, c'est le mouvement du produire qui sert de paradigme et qui oriente l'acquis-préalable. Etre, c'est être achevé, l'être dans lequel le mouvement est parvenu à son terme. » (M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. fr. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 43).

¹⁷ *ILFI*, p. 62.

Comme dit Stiegler, « l'individu est ce qui se maintient dans la tension de l'inachèvement qui commande toute individuation »¹⁸. C'est de cela qu'il s'agira bientôt de rendre compte.

Il y a toutefois une dernière question à laquelle il faudrait répondre avant de procéder à l'analyse de la position simondonienne. Comment cette compréhension étroite de la prise de forme technique a pu être universalisée de manière à devenir le paradigme de n'importe quelle autre individuation ? L'explication fournie par Simondon est d'ordre vital. Comme le suggère Jean-Hugues Barthélémy¹⁹, c'est une véritable herméneutique de l'inconscient hylémorphique qui nous est proposée ici. Selon Simondon, le paradigme hylémorphique s'enracine dans la représentation sociale propre au travail :

L'opération technique qui *impose une forme à une matière passive et indéterminée* (...) c'est essentiellement l'opération commandée par l'homme libre et exécutée par l'esclave (...). Le caractère actif de la forme, le caractère passif de la matière, répondent aux conditions de transmission de l'ordre qui suppose hiérarchie sociale (...). La distinction entre la forme et la matière, entre l'âme et le corps, reflète une cité qui contient des citoyens par opposition aux esclaves.²⁰

D'où le grand pouvoir paradigmatique du schème hylémorphique : il est le reflet d'une connaissance abstraite de l'opération technique sous-tendue par une compréhension vitale du rapport social²¹. « Si le vital éprouvé est la condition du technique représenté, le technique représenté devient à son tour condition de la connaissance du vital »²².

De plus, même l'attribution du rôle de principe d'individuation à la matière plutôt qu'à la forme est déterminée par la vie sociale. Si l'opération technique était regardée du point de vue de ceux qui commandent, le principe d'individuation serait la forme, dans la mesure où la raison pour laquelle un objet est fait de telle manière et non pas autrement serait attribuée à l'intention fabricatrice. Par ailleurs, comme une entière collection d'objets est due à une seule volonté de fabrication, la forme assume une valeur générique et est située hors du devenir. Au contraire, si l'opération était observée par ceux qui l'accomplissent, ce serait à la matière avec ses particularités que le rôle de principe d'individuation serait assigné. En plus, en tant qu'il est attentif aux différences entre les processus de fabrication tels qu'ils se déroulent concrètement, l'artisan serait plutôt porté à faire de l'historicité la raison de l'écécité de chaque objet particulier. En conclusion, « une très grande subjectivité existe dans le point de

¹⁸ B. Stiegler, « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon », in *Intellectica*, 1998/1-2, n° 26-27, p. 246.

¹⁹ Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, Chap. II. 4.

²⁰ *ILFI*, p. 51.

²¹ Ce qui est par ailleurs en jeu ici c'est la critique simondonienne à toute communauté déterminée principalement par le lien social du travail ; on ne pourra toutefois aborder cette question directement qu'en traitant du transindividuel et de ses rapports aux techniques. Cf. plus bas IV. 25.

²² *ILFI*, p. 50.

vue du maître comme dans celui de l'artisan ; l'écclésiété de l'objet ainsi définie n'atteint que des aspects partiels »²³.

3) La véritable prise de forme technique

On peut maintenant retourner au moulage d'une brique. Qu'est-ce qu'une observation plus attentive de cette opération pourrait nous apprendre sur l'individuation ? Plutôt que l'union de matière et forme abstraites, elle se présente comme le processus d'institution d'un équilibre métastable entre deux différents ordres de grandeur. Entre de l'argile hasardeusement choisie et une forme géométrique aucune relation ne peut être instaurée. Au contraire, elle peut s'établir entre une forme matérialisée et une matière préparée. Par exemple, en préparant l'argile – le sécher, le broyer, le tamiser, le mouiller, le pétrir – de manière à ce qu'elle soit *convenablement* plastique et homogène et en matérialisant le parallélépipède dans un moule de manière à ce qu'il soit *convenablement* façonné et composé. Comment savoir quand argile et parallélépipède ont été travaillés de manière convenable ? En cherchant le moment dans lequel l'institution d'un équilibre métastable a lieu. En situation d'équilibre métastable, deux ordres de grandeur incompatibles – la composition moléculaire de l'argile et la forme molaire du moule – se trouvent, dans une certaine mesure, sur la même échelle (ils « résonnent »), d'une telle manière qu'ils se chargent d'une énergie potentielle qui est sur le point d'éclater. Quand le moule est effectivement rempli, quand l'énergie potentielle s'actualise, « c'est en tant que *forces* que matière et forme sont mises en présence »²⁴. Quand forme et matière se rencontrent elles ne sont plus telles, elles constituent plutôt un système métastable de forces en cours de stabilisation, déterminé par une *information* qui s'amplifie *transductivement* en résonnant en lui, jusqu'à ce que l'énergie potentielle soit épuisée et le système totalement stable.

Ces termes nouveaux nous indiquent qu'un nouveau pas a été accompli. En effet, qu'est-ce qui détermine l'éclatement des potentiels de l'état métastable ? C'est l'avènement de la singularité d'une information. Simondon introduit ce terme pour indiquer le caractère nécessairement contingent de l'individuation. Ce qui rend actuelle la communication entre

²³ *Ibid.*, p. 58. A. Bardin considère par ailleurs que la permanence et l'universalité dans la réflexion du schème hylémorphique est due non seulement à des raisons psychosociales, mais à la structure même de l'individuation qui rend compatibles, comme on va l'éclaircir bientôt, « une opposition binaire de termes asymétriquement polarisés » (A. Bardin, « Simondon : transcendantal et individuation », in G. Rametta (éd.), *Les métamorphoses du transcendantal*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2009, p. 193), et qui donc se prête particulièrement à l'abstraction opérée par l'hylémorphisme.

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

deux ordres de grandeur – l'éclatement des potentiels – est « l'information, la singularité du "*hic et nunc*" de l'opération, événement pur à la dimension de l'individu en train d'apparaître »²⁵. Une plus longue citation peut nous aider à résumer le parcours accompli jusqu'ici et à saisir à nouveau ce dernier moment :

Le principe véritable d'individuation ne peut être cherché dans ce qui existe avant que l'individuation se produise, ni dans ce qui reste après que l'individuation est accomplie ; c'est le système énergétique qui est individuant dans la mesure où il réalise en lui cette résonance interne de la matière en train de prendre forme, et une médiation entre ordres de grandeur. Le principe d'individuation est la manière unique dont s'établit la résonance interne de *cette* matière en train de prendre *cette* forme. Le principe d'individuation est une opération (...). Cette opération s'appuie sur la singularité ou les singularités du *hic et nunc* concret ; elle les enveloppe et les amplifie²⁶.

C'est la genèse elle-même, c'est-à-dire le système chargé de potentiel s'actualisant selon la singularité d'une information qui constitue le véritable principe d'individuation. Il faut souligner le double sens du mot « information » : il se réfère en même temps à la singularité qui prend possession du système métastable en réalisant ses potentiels (information comme passage d'un message) et au processus d'individuation du système lui-même dans son mouvement concret de totalisation (information comme prise de forme). Le mouvement totalisant est donc lui-même la singularité et fournit l'information qui l'informe. En ce sens, la singularité ne doit pas être comprise comme une forme imposée sur une matière de l'extérieur, mais comme la relation elle-même en tant que « germe d'une totalité »²⁷. « C'est la cohésion de l'être qui fait l'unité de l'être, non point le rapport d'une forme à une matière (...). La relation ne peut jamais être conçue comme relation entre des termes préexistants, mais comme régime réciproque d'échange d'information et de causalité dans un système qui s'individue »²⁸. L'information est première ; les termes entre lesquels l'information est échangée sont, pour ainsi dire, produits par cet échange. « Il serait possible de *considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être* (...); la relation ne jaillit pas entre deux termes qui seraient déjà des individus ; elle est un aspect de la *résonance interne d'un système d'individuation* »²⁹. Voici une première formulation du réalisme des relations, postulat fondamental de la pensée de Simondon qu'il nous faudra bientôt questionner davantage. En résumé, l'individu réel, pour Simondon, lorsqu'il est compris à partir de l'individuation, est

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

²⁷ *Ibid.*, p. 317.

²⁸ *Ibid.*, p. 313.

²⁹ *Ibid.*, pp. 28-29.

« un individu individuant, un individu s'individuant »³⁰ ; « il est l'être *de* la relation, et non pas être *en* relation, car la relation est opération intense, centre actif »³¹.

On peut maintenant revenir à notre exemple technique pour quelques dernières observations. Simondon admet que l'exemple technique est d'une certaine manière inadéquat pour saisir le moment de la singularité de l'information. C'est pourquoi il a facilement pu être mésinterprété par l'hylémorphisme, qui a fait de cette mécompréhension son paradigme fondamental. En effet, étant donné que dans ce cas l'individuation est produite par un geste humain de manière à contrôler autant que possible ses résultats, l'information est principalement due à la forme du moule. De plus, cette individuation a lieu de façon presque instantanée et, si pour Simondon l'individu réel est l'individuation elle-même et non pas son résidu, cet exemple peut facilement conduire à oublier ce moment et à réduire l'être à ce qui est déjà constitué. Selon Simondon, l'exemple de la formation des cristaux permet de mieux mettre en lumière le rôle des singularités, ce qui fera de celui-ci le paradigme le plus pur de l'individuation.

En conclusion, il faut mettre en évidence qu'en distinguant le système en équilibre métastable caractéristique de l'opération d'individuation de celui en équilibre stable propre à l'individu constitué comme résidu de cette opération, Simondon nous met en garde contre l'erreur qui consiste à considérer l'équilibre stable comme caractérisé par un plus grand poids ontologique que l'équilibre métastable, de la même manière que la réalité en tant qu'elle est actualisée est normalement considérée comme ontologiquement plus riche que la possibilité³². Les possibilités dans l'équilibre métastable ne doivent pas en effet être considérées comme un système d'anticipations fixes et données – individualisées – qui peuvent se réaliser en recevant de l'être. Plutôt que simplement possibles, elles sont, pour emprunter une expression utilisée par Bergson et Deleuze, virtuelles. C'est pourquoi Simondon préfère les qualifier de « potentielles ». On peut rappeler les observations de Deleuze – parmi les premiers à reconnaître l'importance de la pensée de Simondon – à ce propos : il souligne que Simondon « distingue rigoureusement singularité et individualité. Car le métastable, défini comme être préindividuel, est parfaitement pourvu de singularités qui correspondent à l'existence et à la

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ *Ibid.*, p. 63.

³² Cette affirmation ne paraît pas valide dans une optique platonicienne où les idées ont une teneur ontologique par nature supérieure aux êtres sensibles. Toutefois, ce n'est pas dans cette optique que l'on parle ici d'actualité et possibilité : les idées platoniciennes sont en effet aussi actuelles et individualisées que les êtres sensibles. La question est bien plutôt de concevoir une actualité qui ne se réduise pas à l'individualité, mais qui soit grosse de potentiels, au lieu de la penser comme la simple réalisation d'individus déjà formés ailleurs.

répartition des potentiels »³³. Les singularités du système métastable, tout en n'étant pas actuelles en tant qu'individus, ne sont pas des simples possibilités ; elles ont autant et même plus de poids ontologique que les individus. De même, le système métastable ne fournit aucune représentation préformée de l'être qui restreindrait l'expérience possible à un champ fixe de possibilités ; il est plutôt un état surchargé qui tend à s'individualiser en plusieurs directions imprévisibles, selon les faits concrets par lesquels il est structuré. Ainsi, si l'équilibre stable est caractérisé par l'unité de l'individu, l'équilibre métastable est caractérisé, nous dit Simondon, par « plus qu'unité » et « plus qu'identité » ; en lui l'être s'excède : il est potentialisé et ouvre des nouveaux champs de possibilité. Le même point avait été remarqué par le dernier Merleau-Ponty, qui avait proposé « une nouvelle notion du possible : le possible conçu, non plus comme un autre actuel éventuel, mais comme un ingrédient du monde actuel lui-même, comme *réalité générale* »³⁴. P. Gambazzi a bien remarqué ce parallèle entre les trois philosophes en soulignant que « pour Merleau-Ponty, Simondon et Deleuze, le réel ne s'exauce pas dans l'actuel de la réalité individuée. Aussi le virtuel est réel. Aussi le préindividuel et l'impersonnel (...) sont réels et constituent le champ transcendantal dont la pensée a besoin afin de fonder une ontologie pure et une théorie de l'individuation qui ne soient pas subordonnées à l'empirique »³⁵.

Dans la mesure où il excède et rend possible l'unité de l'individu, dans la mesure où il est caractérisé par des tensions créant un excès de potentialités qui pourraient se décliner dans beaucoup de directions imprévisibles, on ne peut pas rendre compte du préindividuel avec une logique façonnée pour saisir l'individu constitué. Nous allons reprendre cette question en traitant de l'individuation de la connaissance. En résumant, l'être doit être considéré

Comme système tendu, sursaturé, au-dessus du niveau de l'unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être adéquatement pensé un moyen du principe du tiers exclu ; l'être concret, ou être complet, c'est-à-dire l'être préindividuel, est un être qui est plus qu'une unité. L'unité, caractéristique de l'être individué, et l'identité, autorisant l'usage du principe du tiers exclu, ne s'appliquent pas à l'être préindividuel, ce qui explique que l'on ne puisse pas recomposer après coup le monde avec des monades, même en rajoutant d'autres principes, comme celui de raison suffisante³⁶.

³³ G. Deleuze, « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* », in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 121 (1^e éd., *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, janvier-mars 1966).

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968, p. 137.

³⁵ P. Gambazzi, « La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005, p. 101 (nous traduisons).

³⁶ *ILFI*, p. 25.

4) Le préindividuel. Etre et devenir

Avant de procéder à l'analyse de la cristallisation, il faut approfondir la question du préindividuel, que l'analyse du moulage d'une brique n'a pas encore mis en lumière. On a compris l'équilibre métastable comme un système qui, en faisant communiquer deux ordres incompatibles, se trouve chargé de potentiels se réalisant pendant l'individuation à travers des forces qui éclatent à partir de la singularité de l'information. Où le préindividuel, dont l'hylémorphisme oublie de rendre compte, se situe-t-il dans ce cadre ? Si par individu on entend, d'une façon inappropriée aux yeux de Simondon, le résidu de l'individuation, alors le moment où la relation informative se réalise – le moment de l'individuation – fait pleinement partie du préindividuel. Si, au contraire, il faut comprendre que le véritable individu est celui qui est en voie d'individuation, qui devient, le préindividuel ne pourra pas entièrement coïncider avec le moment métastable du système, mais devrait être compris comme le surgissement même de la métastabilité, avant tout devenir.

La question peut encore une fois être éclaircie en faisant référence à ce à quoi Simondon s'oppose. Selon lui, la pensée traditionnelle ne s'intéresse à l'être qu'en tant qu'il est individué, c'est-à-dire *unitaire*, et ne tient pas compte de l'être en tant qu'il *est*. L'introduction d'une réalité préindividuelle est nécessaire afin d'éviter cette réduction qui rendrait l'individuation elle-même incompréhensible. Donc, si l'unité est la caractéristique fondamentale des individus, « la réalité est primitivement, en elle-même, (...) dans le régime préindividuel, *plus qu'unité et plus qu'identité* »³⁷ et « l'être n'est pas plusieurs au sens de la pluralité réalisée : il est *plus riche que la cohérence avec soi* »³⁸. En effet, afin de rendre compte de l'être en tant qu'il est, dans son ontogenèse,

L'individuation doit être considérée comme résolution partielle et relative qui se manifeste dans un système recelant des potentiels et renfermant une certaine incompatibilité par rapport à lui-même, incompatibilité faite de forces de tension aussi bien que d'impossibilité d'une interaction entre termes extrêmes des dimensions.³⁹

Le préindividuel est cette situation d'incompatibilité et d'impossibilité chargée de potentiels, dont le processus de résolution est l'individuation et dont le résultat est l'individu constitué. Cette situation est donc bien celle de l'équilibre métastable, en tant que celui-ci s'oppose à l'équilibre stable caractéristique du résultat de l'individuation. Toutefois, elle

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁸ *Ibid.*, p. 326.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

précède l'individuation – elle aussi caractérisée par un équilibre métastable, mais dont les potentiels sont en train de se réaliser – en ce qu'elle nomme un moment préalable à tout devenir. Ainsi, l'équilibre stable, chargé avec le degré le plus bas possible de potentiels, exclut tout devenir ultérieur. L'équilibre métastable de l'individuation est le devenir lui-même. L'équilibre métastable du préindividuel au sein duquel l'individuation a lieu, bien qu'il ne soit pas caractérisé par le devenir, est surchargé de tensions et produit un système qui est, pour ainsi dire, sur le seuil de l'individuation.

Essayons d'analyser plus en profondeur cette distinction entre l'être préindividuel et l'être s'individuant, que Simondon nomme parfois tout simplement « devenir ». Comme on vient de le voir, Simondon lui-même, lorsqu'il s'oppose à la réduction de l'être à l'être individué, semble ne pas les distinguer et les situe indifféremment sous la catégorie du préindividuel. En réalité leur distinction est fondamentale. Les tensions dans le système préindividuel sont dues à une incompatibilité entre potentialités. Dans la mesure où l'individuation consiste dans la résolution de cette tension, elle « *correspond à l'apparition de phases dans l'être qui sont les phases de l'être* »⁴⁰. L'individuation est comprise comme un « dédoublement de l'être » qui structure l'équilibre métastable en une relation stable entre individu et milieu. Or, le préindividuel introduit une dimension nouvelle en deçà de l'apparition des phases dans l'être et rendant celle-ci possible. La citation suivante est à ce propos tout à fait explicite et manifeste toute la profondeur de la réflexion simondonienne :

L'opposition de l'être et du devenir peut n'être valide qu'à l'intérieur d'une certaine doctrine supposant que le modèle même de l'être est la substance. Mais il est possible aussi de supposer que le devenir est une dimension de l'être, correspond à une capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même, de se résoudre en se déphasant ; *l'être préindividuel est l'être en lequel il n'existe pas de phase ; l'être au sein duquel s'accomplit une individuation est celui en lequel une résolution apparaît par la répartition de l'être en phases, ce qui est le devenir ; le devenir n'est pas un cadre dans lequel l'être existe ; il est dimension de l'être*⁴¹.

D'un côté, Simondon refuse l'idée que le devenir n'est qu'un accident pour un être substantiel dont l'essence n'en serait pas modifiée ; de l'autre, il ne veut pas non plus réduire l'être à un devenir insensé. Deleuze, dans un chapitre fondamental de *Logique du sens*, où il rappelle à nouveau sa dette vis-à-vis de Simondon, affirme également qu'il s'agit de dépasser l'alternative suivante : « ou bien un fond indifférencié, sans fond, non-être informe, abîme sans différences et propriétés – ou bien un Etre souverainement individué, une Forme

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* Nous soulignons.

fortement personnalisée »⁴². En d'autres termes, il ne faut pas opposer un ensemble de formes purement fixées dans leur discontinuité à un fond indifférencié dans sa continuité – ce qui nous ramènerait à la distinction hylémorphique entre forme et matière. Simondon veut décrire la possibilité du surgissement d'une forme du fond, d'un être dans le devenir, d'une discontinuité dans la continuité, c'est-à-dire du devenir comme individuation.

Simondon semble toutefois emprunter une voie différente que Deleuze : il distingue le préindividuel du devenir, en en faisant la source d'une discontinuité au sein de la potentialisation du continu. La question est très complexe et nous ne pouvons que l'aborder sommairement dans ce cadre. On peut rappeler que Deleuze, de son côté, dévoile un champ transcendantal métastable fait de singularités-événements dont l'être est univoque en tant que pure différence. Les événements en surface diffèrent tous entre eux de telle manière qu'ils n'ont en commun que la différence pure. Deleuze doit ainsi, afin de rendre compte de leur auto-unification dans une convergence relationnelle, faire appel à la répétition, à « l'éternel retour en personne, (...) l'affirmation du hasard en une fois »⁴³. Il introduit ainsi « l'univocité de l'être pour les séries préindividuelles divergentes, l'être comme relation pour les séries individuanes convergentes, la répétition pour passer de l'une à l'autre »⁴⁴. Au fond, la différence entre les êtres n'est pas différente de leur relation, dans la mesure où leur continuité est garantie par la répétition de la pure différence. Deleuze pousse jusqu'au bout la discontinuité, en faisant surgir la relation de l'hasardeuse répétition d'une pure différence qui est toujours la même en tant que différence. Il pose ainsi « un seul événement pour tous ; un seul et même aliquid pour ce qui se passe et ce qui se dit ; un seul et même être pour l'impossible, le possible et le réel »⁴⁵. En s'opposant à la pensée traditionnelle qui s'illusionne, en pensant devoir, guidée par un certain désir de vérité, franchir une transcendance afin de saisir le réel, Deleuze propose une ontologie d'après laquelle il faut affirmer l'immanence absolue d'un champ transcendantal a-subjectif, régie par des rapports positifs de force, et nier toute négativité et toute transcendance : « s'il n'y a rien à voir derrière le rideau, c'est que tout le visible, ou plutôt toute la science possible est le long du

⁴² G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 129. Simondon, qui avait bien voulu opérer ce dépassement, « présente la première théorie rationalisée des singularités impersonnelles et préindividuelles » (Ibid., p. 126n).

⁴³ *Ibid.*, p. 210-211.

⁴⁴ P. Montebello, « La question de l'individuation chez Deleuze et Simondon », in J.-M. Vaysse (éd.), *Vie, Monde, Individuation*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, coll. « Europaea Memoria », 2003, p. 207. Par ailleurs, l'auteur souligne que c'est justement en se confrontant à la pensée de Simondon que Deleuze abandonnera le concept de répétition et pourra, dans *Milles plateaux*, proposer une théorie des strates de la nature.

⁴⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 211.

rideau »⁴⁶. Or, dans la mesure où la négativité est à considérer comme ce qui donne unité, « toute identité se perd pour le moi, le monde et Dieu »⁴⁷. En ce sens, la pensée de Deleuze ne peut pas être définie comme une philosophie de l'individuation, dans la mesure où devenir ne signifie pas chez lui devenir un.

Chez Simondon au contraire la relation est considérée en elle-même comme ce qui en même temps distingue et unit, comme ce qui réalise une unité en résolvant une incompatibilité problématique dans le déphasage d'un équilibre métastable⁴⁸. Or, alors que l'individuation indique le déploiement de la relation comme ce qui unit et distingue les termes qu'elle dépose en s'épuisant – et donc qu'elle précède –, le préindividuel indique le surgissement de la relation elle-même, c'est-à-dire le point d'unité et de distinction des séries qui, au cours de l'individuation, s'épuisent en termes. L'introduction de ce moment est nécessaire si l'on doit parallèlement affirmer le devenir contre les substantialismes qui en font un simple accident et ne pas le limiter à un mouvement dépourvu de distinctions – ce qui rendrait impossible toute individuation –, sans pour autant faire de la relation la répétition d'une pure différence produisant hasardeusement des unifications. Simondon pense alors le devenir comme un processus continu de potentialisation par le surgissement d'incompatibilités problématiques – processus qui n'est rien d'autre que l'autre côté de la résolution d'incompatibilités par l'individuation. Ce processus mène le système les englobant à un degré de métastabilité, de problématicité, d'incompatibilité telle qu'il faut un saut, une discontinuité, afin que le devenir puisse poursuivre son cours. Ce moment est celui de l'être préindividuel comme monphasé et précédant le devenir. L'on pourrait comprendre ce moment dans les termes d'une invention⁴⁹, en tant que celle-ci indiquerait le surgissement même des conditions de la résolution qui constitue l'individuation. Il y a donc bien un événement, mais qui surgit d'un manque ou un appel⁵⁰, auquel il faut répondre avec un acte positif qui le remplisse. Cette

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁸ Simondon est ici au plus proche de Merleau-Ponty, qui fonde sa dernière philosophie sur l'idée d'une unité engendrée par la tension entre des impossibilités. C'est en situant Simondon par rapport à Merleau-Ponty et Deleuze – et en situant les trois par rapport à Bergson – que sa position peut être comprise plus profondément. Malheureusement, nous ne pouvons pas poursuivre ces comparaisons ici. Une possible voie de recherche sera toutefois esquissée tout au long de ce travail.

⁴⁹ C'est lorsqu'il aborde les techniques que Simondon utilise la notion d'invention le plus fréquemment. Toutefois, on pourrait montrer que cette notion a bien chez lui une valeur ontologique et qu'elle est nécessaire afin de comprendre certaines parmi les conclusions les plus paradoxales de sa pensée de l'individuation. Simondon la définit ainsi : « l'invention (...) est un acte instituant une compatibilité entre des processus primitivement incompatibles » (G. Simondon, *Imagination et invention*, *op. cit.*, p. 170), ou encore, « la découverte d'un système de compatibilité de niveau supérieur permettant d'intégrer des éléments primitivement incompatibles et disparates » (G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 68).

⁵⁰ On verra que ce manque ne doit pas être comparé au négatif des pensées dialectiques. Il n'est que l'autre face d'une surcharge des potentiels, d'un excès de l'être par rapport à lui-même.

invention est comme le moteur du devenir et, comme telle, elle lui appartient tout en le précédant. Barthélémy résume ainsi la question : « Le préindividuel est à la fois autre et même que son opération d'individuation : d'une part, le préindividuel n'est pas dans le temps, mais d'autre part et par-là même il n'est pas dans un "avant l'individuation". En termes métaphysiques, on dirait que l'être ne *devient* pas, mais pour cette raison qu'il *est* le devenir sans lequel il ne serait pas »⁵¹. L'antécédence qui est nommée par le terme *pré*-individuel n'est surtout pas une précédence temporelle. Tout au contraire, même « *le temps sort du préindividuel comme les autres dimensions selon lesquelles l'individuation s'effectue* »⁵², ou encore, c'est « après l'individuation [que] l'être a un passé et le préindividuel devient une phase »⁵³. Cette antécédence nomme plutôt l'omniprésence du préindividuel en tant qu'il est l'*acte* discontinu d'une « potentiatiion » régissant la potentialisation et la résolution continue de la relation et rendant ainsi possible le devenir, c'est-à-dire le déploiement de la relation par épuisement de potentiels et résolution d'incompatibilités, ainsi que le surgissement de nouvelles incompatibilités. « *Le devenir est l'actualité de la discontinuité potentielle de l'être et réciproquement l'être est l'actualité de la continuité potentielle du devenir* »⁵⁴. Celle-ci est la manière dont Simondon peut rendre compte d'un devenir doué de formes, d'une continuité des discontinuités. « L'individuation, écrit-il dans la conclusion, intervient dans l'être comme la *naissance corrélative des phases distinctes* à partir de ce qui n'en comportait pas, étant pur potentiel omniprésent »⁵⁵. La question est sans doute particulièrement complexe et Simondon lui-même semble tâtonner en l'abordant. Il nous semble toutefois ne pas forcer sa pensée en définissant le devenir comme une potentialisation-épuisement qui ne se perd pas dans une continuité indistincte dans la mesure où il est régi par la « potentiatiion » discontinue de l'invention comme pur acte préindividuel – potentiatiion qui est à son tour régi par le devenir dans la mesure où elle ne peut être qu'à partir d'une incompatibilité qu'elle résout en faisant surgir la relation.

On peut maintenant retourner à un exemple concret, afin de comprendre quel est le paradigme qui, aux yeux de Simondon, est le plus apte à rendre compte du processus d'individuation.

⁵¹ J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008, p. 47.

⁵² *ILFI*, p. 34.

⁵³ *Ibid.*, p. 320.

⁵⁴ J.-H. Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 111.

⁵⁵ *ILFI*, p. 320.

5) La cristallisation comme nouveau paradigme. Première approche : le problème du germe cristallin

Simondon oppose l'exemple de la cristallisation à celui de la prise de forme technique comme fournissant un paradigme moins difficilement interprétable par la subreptice application du prisme de la vie sociale et par conséquent plus adéquat à saisir le phénomène de l'individuation lui-même. « Il est en effet possible de saisir dans un cas semblable l'individuation au niveau le plus primitif et le plus exempt de toute inférence logique inessentielle »⁵⁶. En prenant le cas du contact entre soufre octaédrique et soufre prismatique, Simondon montre qu'une fois atteinte une certaine température, le premier entre dans un état métastable tel qu'il suffit de le mettre en contact avec un germe du deuxième pour qu'il se transforme en assumant la même structure prismatique que celui-ci. Le même phénomène se produit en sens inverse lorsque la température change. « Lorsque l'une ou l'autre de ces deux formes se trouve en état de métastabilité, elle a besoin, pour se transformer en l'autre forme stable, d'un germe, c'est-à-dire d'un point de départ pour la cristallisation sous la forme stable »⁵⁷. Ainsi, il ne suffit pas qu'un soufre se trouve en équilibre métastable pour que la transformation advienne ; il faut aussi que cet équilibre soit rompu par l'avènement d'une condition locale. Autrement dit, les conditions énergétiques et matérielles – cette distinction recouvrant celle entre niveau macroscopique et niveau microscopique –, qui produisent un équilibre métastable, ne sont pas suffisantes à la rupture de cet équilibre nécessaire à son individuation. « L'institution de cette communication entre niveaux (...) est l'amorce de l'individuation ; elle suppose l'apparition d'une singularité, que l'on peut nommer information, soit venant du dehors, soit sous-jacente »⁵⁸. Selon Simondon, à côté de certaines conditions énergétiques et matérielles, il faut qu'une condition événementielle ou informationnelle intervienne pour que l'individuation ait lieu. La reconnaissance de cette troisième condition est fondamentale, dans la mesure où elle révèle une historicité propre à toute individuation. « L'individuation d'une forme allotropique part d'une singularité de nature historique »⁵⁹. On comprend pourquoi Simondon choisit l'exemple de la cristallisation comme paradigme fondamental de l'individuation : le cas de la prise de forme technique est trop proche d'une « situation hylémorphique », qui met exclusivement en relief les conditions énergétiques et matérielles de l'individuation, en cachant ainsi le rôle fondamental que les

⁵⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

singularités y jouent, c'est-à-dire son historicité. Par ailleurs, cette nouvelle mise en perspective permet de reformuler la question du partage entre espèces et individus : le fait qu'une individuation ne peut avoir lieu que sous certaines conditions discontinues (par exemple sous certaines températures) est le fondement de l'apparition de types différents. En même temps, le fait que parmi ces conditions il y en a qui sont événementielles et singularisantes rend compte de l'apparition d'êtres particuliers. Ainsi, « l'existence du type dans cet être particulier résulte des mêmes conditions que celles qui sont à l'origine des détails qui singularisent l'être (...). L'être particulier ne *possède* pas plus ses caractères singuliers que ses caractères typologiques »⁶⁰.

L'évidence de la nécessité du germe cristallin dans le cas de la cristallisation, rend par ailleurs celui-ci plus apte à rendre compte de l'individuation comme amplification d'une information, c'est-à-dire de la transduction. En effet, une fois entré en contact avec le corps métastable, le germe commence à le structurer « de proche en proche » de manière que la partie qui vient d'être structurée devient à son tour le germe pour la poursuite de la structuration. Or, « cette propagation de proche en proche constitue le mode le plus primitif et le plus fondamental de l'amplification, la transduction amplifiante, qui emprunte son énergie au milieu où a lieu la propagation »⁶¹. Il faut donc s'attarder un peu sur ce concept, dont l'importance au sein de la pensée de Simondon se dévoile du début de sa Thèse principale :

Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution⁶².

Il y a transduction lorsqu'il y a activité partant d'un centre de l'être, structural et fonctionnel, et s'étendant en diverses directions à partir de ce centre, comme si de multiples dimensions de l'être apparaissaient autour de ce centre ; la transduction est apparition corrélatrice de dimensions et de structures dans un être en état de tension préindividuelle, c'est-à-dire dans un être qui est plus qu'unité et plus qu'identité, et qui ne s'est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples. Les termes extrêmes atteints par l'opération transductive ne préexistent pas à cette opération⁶³.

Ces deux passages dévoilent toute la centralité du concept de transduction. En effet, ce concept apparaît clairement comme le chiffre de toute individuation. On va voir, dans les chapitres suivants, que la source de ce fait réside dans l'individuation de la connaissance, c'est-à-dire du système du sujet et de l'objet, dans la mesure où elle-même a lieu de façon transductive. Par ailleurs, on remarque une sorte de décalage entre les deux passages qu'il s'agit maintenant d'exploiter afin de révéler les tensions qui sous-tendent la pensée de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁶¹ *Ibid.*, p. 78n.

⁶² *Ibid.*, p. 32.

⁶³ *Ibid.*, p. 33.

Simondon. C'est le même décalage qui s'exprimait magnifiquement dans un passage précédemment cité, lorsque Simondon disait que la singularité informationnelle peut soit venir du dehors soit être sous-jacente. Le premier passage ne fait qu'explicitier le déroulement de la cristallisation : une singularité rencontre une masse en état métastable et lui permet de s'individualiser à partir de la structure qu'elle lui apporte. Cette singularité, en profitant des potentiels prêts à éclater de l'état métastable, se propage de proche en proche dans tout le domaine, de telle manière que le véritable individu est toujours la limite qui se déploie présentement. L'idée véhiculée de cette façon est que l'individu « provient d'un processus d'amplification déclenché par une singularité, et il prolonge cette singularité »⁶⁴. Cette idée se relie à celle que « le plus souvent, dans la cristallisation, des germes sont apportés du dehors »⁶⁵, c'est-à-dire que, dans ce cas, on a à faire à « une condition informationnelle, généralement non immanente »⁶⁶.

Il nous semble que de telles affirmations contredisent certains des acquis fondamentaux de la position simondonienne. En effet, si la cristallisation est un type d'individuation particulièrement adéquat pour saisir le rôle des singularités et pour rendre compte de la transduction comme amplification de place en place de la structuration, elle véhicule aussi, dans la figure du germe cristallin, l'idée que la structure qui se propage est apportée de l'extérieur, qu'elle n'appartient pas vraiment au système métastable. On voit quel est le risque de cette conception. La pensée de Simondon semble bien se donner des outils pour concevoir un produit se rendant soi-même productif, une créativité émergeant du système sur le seuil de l'individuation, un état métastable capable de se donner l'information qui le structure transductivement. Toutefois, le germe cristallin manifeste le risque et la tentation d'un retour à une position proprement bergsonienne, où la créativité est attribuée à un acte métaphysique qui vivifie un système mort en lui donnant un élan créateur qui s'épuise ensuite – se matérialise et se spatialise – progressivement jusqu'à la complète stabilité du système. Certes, le dualisme bergsonien est modéré par Simondon avec l'affirmation que le germe cristallin ne peut pas vivifier n'importe quel domaine, mais seulement un domaine déjà métastable, c'est-à-dire déjà prêt pour recevoir de l'information. Toutefois, l'idée que l'information et la nouveauté dans l'individuation proviennent de l'extérieur comme déjà préformées semble subsister. Cela conduit à interpréter les deux moments de l'être préindividuel potentialisant le devenir et du devenir d'individuation lui-même comme provenant de deux sources essentiellement différentes. Autrement dit, le risque qui se manifeste ici est celui de prendre

⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁶ *Ibid.*

les deux valeurs du concept d'information – information comme structure s'amplifiant et comme auto-totalisation immanente d'un système en voie d'individuation – et de rabattre le deuxième sur le premier, en faisant de la totalisation l'œuvre d'une totalité simplement reçue. Ce danger a été mis en relief par Isabelle Stengers qui souligne que « la possibilité de "recevoir une information nouvelle" ne peut plus, s'il n'y a pas (...) indépendance par rapport au chemin, renvoyer à un "préindividuel" susceptible d'être désigné indépendamment du chemin d'individuation qui a mené à cette possibilité »⁶⁷. Plutôt que de se générer dans la problématique propre au devenir d'un système métastable, le sens de l'individuation, sa singularité et sa créativité, sont attribués – sans doute par crainte de perdre le caractère historique et événementiel du devenir – à l'avènement d'une structure.

La critique qu'on pourrait avancer à Simondon à partir de ces observations est désormais manifeste. Simondon peut bien définir l'être comme plus qu'unité et plus qu'identité, il peut bien penser l'état métastable comme caractérisé par des potentiels et non pas par des possibilités qui se limitent à décalquer le monde empirique, il doit néanmoins faire appel à une information préformée, c'est-à-dire déjà pourvue d'individualité, d'unité et d'identité, pour rendre compte de l'individuation. Il « suppose ce qu'il critique, la possibilité de définir un individu »⁶⁸. En dernière analyse, Simondon tomberait sous la même critique qu'il adressait lui-même à l'hylémorphisme et au substantialisme ! C'est pourquoi, aux yeux de Stengers, il faudrait limiter la place de la transduction simondonienne au sein d'une philosophie de la nature. En effet, « l'ensemble des concepts articulés au processus de cristallisation se réfère à une situation vraiment très particulière du point de vue d'une philosophie de la nature »⁶⁹, c'est-à-dire à une « situation hylémorphique » par rapport à laquelle Simondon se limite à montrer la nécessité d'une troisième condition pour que l'individuation ait lieu. Or, si ce procédé peut être très utile lorsqu'il s'agit de « mettre à l'aventure » des situations hylémorphiques, il ne peut pas être universalisé. « La transduction (...) n'est donc pas la clef pour une "philosophie de la nature", mais elle peut bien devenir un opérateur de mise en crise de ce qui fait obstacle à une telle philosophie, c'est-à-dire de ce qui communique avec une nature "faite pour" répondre à nos questions »⁷⁰. Au lieu d'un faire un usage « minimal » de la transduction, Simondon se serait enfin soumis aux impératifs d'une pensée statique et aurait limité son attention, pour pouvoir universaliser le schéma de la transduction, aux seuls processus convergeant vers une unité et une identité, c'est-à-dire où

⁶⁷ I. Stengers, « Pour une mise à l'aventure de la transduction », in *Simondon*, Annales de l'institut de philosophie de l'Université libre de Bruxelles, Paris, Vrin, 2002, p. 147.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 156.

forme et matière sont facilement identifiables et il s'agit simplement de les faire communiquer par la singularité d'une information en leur donnant ainsi de la concrétude et de la contingence. Au contraire, dit Stengers à la suite de Deleuze, « le mode de propagation qui implique que l'on ne connaît pas sans devenir, sans être "pris", n'implique pas ici de compatibilisation, de "devenir un" fut-il métastable »⁷¹.

6) La cristallisation comme nouveau paradigme. Deuxième approche : le système métastable

A notre avis, si l'on voulait saisir toute la profondeur de la position simondonienne, plutôt que de limiter les prétentions d'universalisation de la transduction, il faudrait l'épurer des limites d'une compréhension exclusivement dictée par le paradigme de la cristallisation, ou mieux encore, par une mécompréhension de la cristallisation. En effet, selon Simondon, la transduction est en effet aussi la démarche de l'esprit qui découvre, comme on l'explicitera au chapitre suivant. Ainsi, si on la conçoit à partir de la cristallisation telle qu'on l'a décrite jusqu'à ce moment – la singularité imposant sa structure de l'extérieur au système –, on risque aussi que la cristallisation soit, selon une mauvaise transduction de ce type, naïvement transposée (imposée) aux autres régimes d'individuation comme une sorte de nouvel *a priori* imposant sa légalité à la totalité de l'expérience. Toutefois, Simondon laisse ouvertes d'autres voies, qu'il creuse par ailleurs lui-même déjà à partir des chapitres dédiés à la cristallisation. Nous tâcherons ainsi de montrer que selon Simondon le paradigme de la cristallisation est beaucoup moins élémentaire qu'on pourrait le croire et que, interprété d'une certaine manière, il évite les critiques qu'on vient de lui avancer en pouvant véritablement occuper la place paradigmatique que Simondon lui attribue en tant qu'il est le mode le plus fondamental de la transduction. En résumé : mauvaise compréhension de la cristallisation → conception bergsonienne de la transduction → universalisation injustifiée du paradigme de la cristallisation comme nouvel *a priori*. Bonne compréhension de la cristallisation → conception de la transduction qui évite de faire appel à des individualités préalables → universalisation antiréductionniste d'après laquelle « la transposition du schème s'accompagne d'une composition du schème »⁷².

Simondon semble remarquer le risque inhérent à une compréhension de l'individuation par le biais du paradigme de la cristallisation. Il souligne en effet que l'individualité du cristal

⁷¹ *Ibid.*, p. 157n.

⁷² *ILFI*, p. 319.

ne précède pas le rencontre avec la masse amorphe : « la véritable genèse d'un cristal comme individu, c'est dans le dynamisme des relations entre situation hylémorphique et singularité qu'il faut la rechercher »⁷³. Le germe cristallin ne possède pas l'individualité du cristal avant la rencontre avec la masse amorphe : « le fait d'être individu, pour le cristal, consiste en ce qu'il s'est *développé* par rapport à *lui-même* »⁷⁴. Ainsi, il n'y a pas une structure préalablement donnée qui s'imposerait ensuite à la masse amorphe, puisque « l'intériorité du germe cristallin n'est pas absolue, et ne gouverne pas de manière autonome la structuration de la masse amorphe (...). La différence entre le germe et le milieu amorphe n'est donc pas constituée par la présence ou l'absence absolue d'une structure, mais par l'état d'actualité ou de *virtualité* de cette structure »⁷⁵. A coté du rapport entre condition énergéico-matérielle et événementielle, il faut introduire « un rapport d'un troisième type, que l'on peut nommer analogique, entre les structures latentes de la substance encore amorphe et la structure actuelle du germe »⁷⁶. En ce sens, on pourrait dire que la masse amorphe est véritablement métastable au moment où l'avènement du germe a lieu. C'est le système complet dans la co-présence entre masse et cristal qui est métastable. La masse manifeste une incompatibilité qui est comme un manque, une présence virtuelle de la condition de compatibilité apportée par le germe. Ici l'information plutôt que « venir du dehors » est « sous-jacente », elle manifeste une négativité, une latence, qui sera remplie au moment de la communication informative entre germe et masse, quand le préindividuel monophasé sera atteint et l'invention de la nouvelle structure – produisant la polarisation caractéristique de la cristallisation et le déphasage propre à toute individuation – aura lieu. C'est « le système constitué par la substance amorphe et le germe qui recèle de l'information »⁷⁷. Si, chez Simondon, l'individu véritable n'est pas celui qui s'est constitué une fois pour toute, mais le théâtre et l'agent même de l'individuation comme engendrement d'une structure dans un système métastable, c'est parce que « l'identité, en théorie de l'être polyphasé, est remplacée par la résonance interne »⁷⁸. On peut ainsi reprendre la deuxième définition de la transduction fournie au chapitre précédent : elle nomme une activité du centre préindividuel de l'être métastable qui fait apparaître des dimensions et structures et qui n'est pas précédée par ses propres résultats (les structures individuelles).

⁷³ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 92n.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 318.

C'est pourquoi, contrairement à ce qu'une première analyse de la cristallisation nous avait amené à penser,

Les véritables propriétés de l'individu sont au niveau de sa genèse, et, pour cette raison même, au niveau de sa relation avec les autres êtres (...). C'est la limite de l'individu qui est au présent (...). *Les propriétés ne sont pas substantielles mais relationnelles* ; elles n'existent que par l'interruption d'un devenir. La temporalité, en tant qu'elle exprime ou constitue le modèle le plus parfait de l'asymétrie (...) se trouve nécessaire à l'existence de l'individu. Peut-être d'ailleurs y a-t-il réversibilité parfaite entre individuation et temporalité, le temps étant toujours le temps d'une relation, qui ne peut exister qu'à la limite d'un individu (...). *Le devenir ne s'oppose pas à l'être ; il est relation constitutive de l'être en tant qu'individu* (...) un devenir en suspens, asymétrique et pourtant immuable⁷⁹.

C'est la vraie signification de la transduction qui se révèle ainsi, comme opération relationnelle à la limite des êtres, d'une manière qui rapproche particulièrement Simondon proche du dernier Merleau-Ponty. Renaud Barbaras l'avait bien compris, lorsqu'il écrivait que

La notion de *transduction* (...) hérite de la conception merleau-pontyenne de la dimensionnalité. Elle désigne le processus d'unification des étants en tant que ce processus procède de leur différence même. C'est par leur profondeur, leur différence, que les étants s'articulent, car cette profondeur n'est pas l'autre du sens mais bien le seul mode d'être – invisibilité, retrait – convenant à sa richesse, à son infinie potentialité : le négatif n'est pas substantiel, il est l'autre face de la positivité signifiante⁸⁰.

C'est dans la relation unifiant les êtres à travers la résolution de leurs incompatibilités, que l'individuation a lieu. Toutefois, il semble qu'alors que Merleau-Ponty se limite à pointer les potentiels et les négativités sous-tendant le devenir présentement visible – la Visibilité comme chiffre de l'être – et à décrire le mouvement du devenir lui-même, Simondon saisit le moment de l'auto-engendrement du devenir, ce moment immuable de suspens et d'interruption où « la transduction résolutive opère l'inversion du négatif en positif »⁸¹. C'est pourquoi, quand bien même sa pensée s'acheminait vers un abandon définitif de la dialectique, lorsque Merleau-Ponty a dû en fournir une exposition exhaustive, il n'a pas pu faire à moins de la définir comme une « dialectique sans synthèse ou hyperdialectique ». Au contraire, la transduction, comprise par Simondon – en particulier dans le domaine du savoir, mais avec un sens qu'on aimerait étendre à un plan ontologique avec la nécessaire attention à

⁷⁹ *Ibid.*, p. 90-91.

⁸⁰ R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1^e éd. 1991, 2001, p. 215. Voir aussi, du même auteur, « De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément », in *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, où Merleau-Ponty et Simondon sont mises en présence dans l'idée que « la chose n'est pas individu, mais principe d'équivalence ou d'unité pour la totalité du monde » (p. 279). Ces parallèles sont mis en valeur aussi par Etienne Bimbenet qui remarque que, chez Merleau-Ponty, « redéfini à partir de la notion de dimension, le sensible se généralise : il n'est plus simplement individuel, mais pré-individuel, si l'on entend par-là que, déjouant l'opposition du particulier et de l'universel, de la facticité et de l'idéalité, il échappe à la fois à l'individualité numérique, en vertu de la généralité de son style, mais symétriquement à l'individualité spécifique, en vertu de son assignation spatio-temporelle » (E. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 240-241).

⁸¹ *ILFI*, p. 34.

éviter toute anthropologisation – comme « démarche de l'invention »⁸², est au delà de toute dialectique, dans la mesure où elle prétend saisir le moment préindividuel d'où le temps comme dimension du devenir surgit – ce temps que la dialectique postule comme structure donnée de tout devenir.

Est-ce que Simondon est capable de tenir cette position tout au long de son œuvre ? Voici la perspective critique par laquelle on devrait l'aborder. Notre hypothèse interprétative est que son œuvre manifeste une tension entre une position proprement bergsonienne et une compréhension de la transduction qui dépasse Bergson par le biais d'une reprise et un dépassement de la pensée merleau-pontyenne. On a vu que la présence de cette tension est évidente dès les analyses de la cristallisation⁸³. Dans le cadre de ce travail, on essaiera de dévoiler comment elle se présente lorsque Simondon aborde le transindividuel⁸⁴.

7) La non-coïncidence. Structures et opérations

Simondon se propose ainsi de « *suivre l'être dans sa genèse* »⁸⁵ et ceci semble comporter de devenir d'une certaine manière soi-même les étants dont on doit rendre compte afin de « vivre et ressentir leur opération »⁸⁶. On voit combien de tels propos s'approchent de l'intuition bergsonienne, d'après laquelle il faut « se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence »⁸⁷. En effet, Simondon ne nie pas que sa conception de la connaissance puisse être comprise comme une sorte d'intuition : ce n'est pas une pure réflexion saisissant dans l'autoconstitution du sujet la source constitutive de tout objet que Simondon recherche. Toutefois, ce n'est pas non plus d'une fusion ou coïncidence totale avec l'objet connu qu'il s'agit. En ce sens, Simondon se situe au plus proche de Merleau-Ponty, qui soulignait que « ce que nous proposons là et opposons à la recherche de

⁸² *Ibid.*, p. 33.

⁸³ Pour donner des exemples supplémentaires, on peut rappeler que, dans les mêmes pages qu'on vient de commenter, Simondon affirme que le germe cristallin « possède la valeur d'un principe : sa structure et son orientation *asservissent* cette énergie de l'état métastable » (*Ibid.*, p. 86. Nous soulignons), ou encore que la structure du cristal « est une structure reçue, car il a fallu un germe » (*Ibid.*, p. 89). Ici, la première déclinaison du paradigme émerge à nouveau.

⁸⁴ C'est cette même tension qui a conduit Barthélémy à mettre en valeur, à côté du paradigme élémentaire de la cristallisation, un paradigme, qu'il appelle méthodologique, tiré des analyses de la physique quantique proposées par Simondon dans une discussion serrée avec De Broglie et Bohr, ainsi que par la reprise de la théorie einsteinienne de la relativité. Nous ne pouvons pas aborder ici directement l'épistémologie de Simondon, tellement importante pourtant qu'elle est conçue, pour des raisons qu'on va expliciter tout de suite, comme « antérieure à toute logique » (*Ibid.*, p. 92). On ne peut que renvoyer pour des approfondissements à l'exhaustif travail de Jean-Hugues Barthélémy (Cf. *Penser la connaissance et la technique après Simondon, op. cit.*, Première Partie.

⁸⁵ *ILFI*, p. 34.

⁸⁶ *MEOT*, p. 243.

⁸⁷ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, Paris, PUF, Ed. du centenaire, 1959, p. 1272.

l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu »⁸⁸. On pourrait dire que c'est une nouvelle sorte de réflexivité qui est ainsi mise en place par Simondon et qui prend le nom de pensée analogique.

Commençons par le versant critique. Simondon questionne la nécessaire non-coïncidence entre sujet et monde, en tant qu'elle ne doit cependant pas se tourner dans l'affirmation d'une coïncidence du sujet avec soi-même et d'un regard survolant le monde depuis une distance infinie. Il met cette dernière question en lumière à travers une critique à Descartes. En faisant appel à la mémoire naissante, Descartes fonde l'unité substantielle de la conscience sur la circularité établie par « la réciprocité du doute qui *vient d'être* par rapport au doute qui *est* actuellement en train de se constituer comme doute »⁸⁹. En réalité, l'existence et la structure de l'*ego* est réflexivement fondée seulement par rapport au *cogito* doutant qui vient de douter, alors que le *cogito* réflexivement posant cette existence est toujours déjà hors de la réflexion ; c'est un fait nécessaire afin d'affirmer la nécessité du doute qui vient d'être, mais qui ne peut pas être fondé ultérieurement. Descartes « ne tient pas compte de la distance naissante entre le doute actualisé devenant objet de mémoire et le doute actualisant »⁹⁰, il ne voit pas qu'une coïncidence totale est inatteignable par la réflexion.

L'individuation n'est pas achevée, elle est en train de se faire (...) dans la mesure où il y a assez de distance entre *doute* et *moi* pour que le doute puisse être objet du moi (...). Par ce premier empiètement non reconnu comme empiètement, le symbole prochain du moi se retrouve rattaché et assimilé au moi : en procédant ainsi de proche en proche, Descartes rattache tout le contenu symbolique au moi actuel.⁹¹

Ainsi il est possible de substantialiser ce qui en réalité est une opération. « La substantialisation du sujet comme terme est une facilité que la pensée s'accorde pour pouvoir assister à la genèse et à la justification d'elle-même ; la pensée cherche à s'identifier au sujet, c'est-à-dire à s'identifier à sa condition d'existence pour ne pas être en retard sur elle »⁹². Or, cette affirmation est encore une fois en ligne avec le projet merleau-pontyen : « Nous sommes conduit à chercher, sous la réflexion elle-même, et pour ainsi dire *devant* le philosophe réfléchissant, les raisons de croire qu'il cherche en lui-même, dans ses pensées, en deçà du monde »⁹³.

⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, (coll. Bibliothèque des Idées, 1964), coll. Tel, 1979, p. 160. La pagination de la version utilisée ici a été légèrement modifiée par rapport aux impressions de 1979.

⁸⁹ ILFI, p. 286.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 321.

⁹³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 75.

La critique simondonienne de l'intuitionnisme, même si plus nuancée, est parallèle à celle avancée à la philosophie réflexive. Simondon admet que « la transduction n'est pas seulement démarche de l'esprit ; elle est intuition, puisqu'elle est ce par quoi une structure apparaît dans un domaine problématique comme apportant la résolution des problèmes posés »⁹⁴. Toutefois, ce qui manque à un intuitionnisme à la Bergson est justement l'idée que l'intuition s'engendre à partir de structures et en produit, au lieu d'être une simple fusion avec la créativité spontanée et le changement pur d'un acte simple dont la structuration n'est que l'épuisement. Bergson introduit tout d'abord l'intuition de la durée intérieure – saisie par là comme une continuité indivisible et substantielle – comme une « conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence »⁹⁵. Tout en remarquant que ce « à peine » ouvre un abîme au sein même de la pensée de Bergson⁹⁶, on peut noter une différence importante avec Simondon qui écrit que « la connaissance n'est pas rapport entre une substance objet et une substance sujet, mais *relation entre deux relations* dont l'une est dans le domaine de l'objet et l'autre dans le domaine du sujet »⁹⁷. D'un côté, similairement à Bergson, il affirme que « l'intuition n'est ni sensible ni intellectuelle ; elle est l'analogie entre le devenir de l'être connu et le devenir du sujet, la coïncidence de deux devenirs »⁹⁸ ; de l'autre côté, l'idée de coïncidence par analogie semble aller au delà de Bergson dans la mesure où « l'intuition intervient comme médiatrice, considérant les ensembles en lesquels il y a genèse de structure »⁹⁹, et donc sans se limiter au moment de la continuité dynamique, mais aussi en rendant compte de la discontinuité structurale, des incompatibilités dans le domaine de l'objet et dans le domaine du sujet qui créent entre les deux un système métastable où des nouvelles structures résolvant ces tensions peuvent surgir. Ainsi, alors que chez Bergson l'intuition réflexive consiste dans une coïncidence avec l'élan qui est en nous et qui nous donne accès à toute autre durée, Simondon tâche plutôt – on va l'expliciter tout de suite – de saisir ensemble sujet et objet comme s'individuant transductivement à partir du préindividuel, c'est-à-dire d'un système métastable où relation signifie aussi incompatibilité. Il y a donc des disparités au sein de la vie intérieure et dans la relation sujet-objet et connaître signifie résoudre ces tensions – suivre le

⁹⁴ *ILFI*, p. 34.

⁹⁵ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 1273.

⁹⁶ Que l'on ne puisse pas réduire la philosophie de Bergson à une pensée de la pure coïncidence a été déjà mis en relief par Merleau-Ponty (Cf « Bergson se faisant », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960). Qu'il y ait une certaine idée de contact ne peut toutefois pas être nié. Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas une critique du bergsonisme, mais la lumière qu'une lecture – peut-être un peu caricaturée – de celui-ci pourrait jeter sur la position de Simondon.

⁹⁷ *ILFI*, p. 83.

⁹⁸ *MEOT*, p. 236.

⁹⁹ *Ibid.*

passage de structure à opération et d'opération à structure. Alors que pour Bergson « poser le problème (...) c'est inventer »¹⁰⁰ de manière qu'un problème est résolu dès qu'il est bien posé et que tout se joue au niveau de l'opération dont la structure n'est qu'un résidu, pour Simondon l'opération surgit d'un problème structural et le refonde, et c'est dans cette optique que la notion d'invention doit être interprétée. Jean-Yves Château explique que, chez Simondon, « il n'y a pas d'opération (...) qui puisse être définie sans faire intervenir de façon déterminée le système structural de la réalité sur laquelle on se propose de la définir et de l'appliquer ; il n'y a pas de réalité structurée indépendamment des opérations qui permettent de la déterminer comme telle »¹⁰¹. C'est dans ce cadre que Simondon affirme que « l'*allagmatique*¹⁰² devra définir le rapport d'une opération à une opération et le rapport d'une opération à une structure »¹⁰³.

Au fond, la critique avancée à des philosophies qui tiennent compte exclusivement de l'intuition ou de la réflexion est la même : une coïncidence absolue est inatteignable. Les premières, veulent tout réduire aux opérations – tout d'abord à la durée intérieure avec laquelle ils prétendent coïncider dans une pure intuition –, les deuxièmes veulent tout soumettre aux structures – tout d'abord à la légalité de l'entendement qu'ils prétendent saisir dans une pure réflexion. Or, « un *monisme épistémologique* de la structure ou de l'opération ne reste pas fidèle à lui-même et recrée au cours de son développement le terme qu'il avait primitivement exclu »¹⁰⁴.

8) Prolégomènes à l'ontogenèse. L'individuation de la connaissance et le réalisme des relations

Afin de comprendre plus en profondeur ce que Simondon nous propose, il nous faut faire un pas en arrière. Nous avons vu comment notre auteur dévoile la relativité d'une connaissance visant à saisir exclusivement l'individu constitué : elle ne peut saisir ni le mouvement préindividuel d'individuation, ni la relation de l'individu au milieu. Elle est caractérisée par une logique adéquate seulement à la saisie d'un être pauvre en potentiels,

¹⁰⁰ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., 1293.

¹⁰¹ J.-Y. Château, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, Ellipses, 2008, p. 92.

¹⁰² Celle-ci est une autre notion fondamentale de la pensée de Simondon. Dans la mesure où elle définit « une théorie générale des échanges et des modifications des états » (*ILFI*, p. 328), ou une « théorie générale des transformations » (*Ibid.*, p. 524), elle constitue un autre nom de la théorie de Simondon, que nous n'avons pas abordé directement dans ce travail. Pour un abordage de Simondon par le biais de cette notion voir l'entrée correspondante dans J.-Y. Château, *Le vocabulaire de Simondon*, op. cit., pp. 11-16.

¹⁰³ *ILFI*, p. 561.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 564.

dans la mesure où elle impose à l'expérience un ensemble restreint de possibilités qui peuvent fournir un cadre seulement pour des événements prévisibles. Or, l'analyse de l'individuation nous a montré qu'elle ne peut pas être encadrée par des normes de connaissance données ; au contraire, c'est l'individuation elle-même qui rend la connaissance – la saisie par des normes figées d'individus constitués – possible. Dans un passage fondamental, qui mérite d'être cité dans toute sa longueur, Simondon explique :

Quant à l'axiomatisation de la connaissance de l'être préindividuel, elle ne peut être contenue dans une logique préalable, car aucune norme, aucun système détaché de son contenu ne peuvent être définis : seule l'individuation de la pensée peut, en s'accomplissant, accompagner l'individuation des êtres autres que la pensée ; c'est n'est donc pas une connaissance immédiate ni une connaissance médiante que nous pouvons avoir de l'individuation, mais une connaissance qui est une opération parallèle à l'opération connue ; nous ne pouvons, au sens habituel du terme, connaître l'individuation ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer et individuer en nous ; cette saisie est donc, en marge de la connaissance proprement dite, une analogie entre deux opérations, ce qui est un certain mode de communication. L'individuation du réel extérieur au sujet est saisie par le sujet grâce à l'individuation analogique de la connaissance dans le sujet ; mais c'est *par l'individuation de la connaissance* et non pas par la connaissance seule que l'individuation des êtres non sujets est saisie. Les êtres peuvent être connus par la connaissance du sujet, mais l'individuation des êtres ne peut être saisie que par l'individuation de la connaissance du sujet¹⁰⁵.

Alors qu'on peut connaître un objet constitué à travers une norme logique à son tour constituée, l'individuation de l'objet ne peut être saisie qu'à travers l'individuation parallèle du sujet. Ceci vaut d'autant plus lorsqu'il s'agit de saisir l'individuation de la connaissance elle-même. Simondon parle ici d'« analogie entre deux opérations » et celle-ci est sa réponse à la problématique de la genèse du transcendantal.

On pourrait considérer que l'effort fondamental de la philosophie occidentale après Kant a été de rendre compte de cette genèse. Si les conditions de possibilité de la connaissance sous-tendent en tant que telles toute connaissance, comment est-il possible de les connaître ? Autrement dit, si les conditions de possibilité précèdent toute connaissance en la rendant possible, comment pouvons-nous les fonder ? La lecture traditionnelle affirme que Kant n'a pas vu le caractère problématique de sa philosophie transcendantale en se limitant à introduire d'une manière plus ou moins dogmatique un ensemble de catégories et, en montrant que toute expérience serait impossible sans leur application, à réduire en fait le champ de l'expérience elle-même d'une telle manière que les catégories puissent y être appliqués, ce qui comporte ainsi la réduction de l'être à l'objectivable¹⁰⁶. Cela est révélé par la

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁶ Heidegger mettait déjà en lumière cela, en montrant comment Kant se situe pleinement de ce point de vue dans la parabole de la métaphysique orientée par et poursuivant une compréhension de l'être qui permet une toujours plus grande maîtrise sur celui-ci jusqu'à son aboutissement dans la volonté de puissance de Nietzsche. On pourrait montrer l'unilatéralité de cette critique, presque universellement acceptée dans l'époque contemporaine, qui réduit la pensée moderne au couplage de maîtrise du monde et mystique de la subjectivité. Cela nous mènerait toutefois trop loin des objectifs que nous nous sommes proposés dans ce travail.

facilité avec laquelle Kant résout la question des formes a priori de la sensibilité pour concentrer toute son attention à l'application des formes a priori de l'entendement. C'est parce que Kant part de la distinction entre sujet et objet que leur lien reste ultimement infondé et qu'il se trouve obligé de maintenir une conception du phénomène comme ce à quoi le connaissable est réduit dans une différence insurmontable avec l'extériorité des choses en soi. C'est parallèlement, parce qu'il postule l'existence de choses en soi pourvues d'une plénitude absolue, que la subjectivité de la connaissance reste en dernière analyse non questionnée dans son surgissement et qu'un certain dualisme est sauvegardé. Simondon remarque bien cette problématique lorsqu'il souligne qu'une connaissance qui se limite à l'imposition d'un ensemble donné de normes ne peut avoir de valeur que pour saisir l'objet individué, résidu de l'individuation, mais non pas l'individuation elle-même. Au contraire, l'individuation des objets peut être saisie seulement par l'individuation de la connaissance elle-même. Ainsi, si l'on veut saisir leur surgissement, sujet et objet doivent être pris comme un système en cours d'individuation, plutôt que comme deux substances devant être mises en rapport. « Les formes *a priori* de la sensibilité ne sont ni des *a priori* ni des *a posteriori* obtenus par abstraction, mais les structures d'une axiomatique qui apparaît dans une opération d'individuation »¹⁰⁷. Dans une note, Simondon poursuit ainsi : « Un concept n'est ni *a priori* ni *a posteriori*, mais *a praesenti* »¹⁰⁸. Voilà comment Simondon pose la question de l'unité et de la distinction entre conscience et monde.

Nous avons vu que Simondon montre que le sujet n'est jamais contemporain à sa propre individuation. C'est pourquoi la philosophie de la nature assume une telle importance même dans le cadre du questionnement du transcendantal. Si l'origine commune du sujet et de l'objet ne peut pas être appréhendée à travers une pure réflexion dans la mesure où, pour que le sujet puisse se réfléchir comme sujet, il faut qu'il soit déjà séparé de l'objet et que l'acte qui le fait surgir ait déjà été accompli, c'est alors à travers une analyse de la nature en tant qu'elle est, pour reprendre Merleau-Ponty, ce qui nous porte¹⁰⁹, que ce problème pourrait être débrouillé. Simondon propose ainsi de suivre l'ontogenèse à partir du régime physique jusqu'à montrer comment le sujet, dans sa relation particulière d'appartenance et de séparation de la nature, s'y situe. Le sujet, qui se présente comme séparé de la nature, mais d'une séparation qui se ramène toujours à elle dans la phénoménalisation – dans le rapport au

¹⁰⁷ *ILFI*, p. 30.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 30n.

¹⁰⁹ « La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte » (M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes Cours du Collège de France*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 20). Aussi il affirme que « l'Être n'est pas devant nous, mais derrière. D'où le retour à une idée présocratique de la Nature » (*Ibid.*, p. 119). Or, Simondon lui-même décrit plusieurs fois sa pensée comme entrant en résonance avec celle des physiologues ioniens.

monde –, se dévoile comme engendré par cette même nature d'où il se sépare. C'est la validité de ce retour, c'est-à-dire de la connaissance, qui se trouve ultimement fondée sur une appartenance dont la séparation elle-même est la marque. La question est alors : comment poursuivre cette ontogenèse en mettant entre parenthèses un impossible questionnement d'emblée critique et sans toutefois tomber dans un objectivisme naïf et précritique ?

Ce qu'il s'agit ainsi de questionner, à nouveau, à un niveau que l'on pourrait définir méthodologique et qui révèle le caractère postcritique de la pensée de Simondon est le schéma fondamental de toute individuation, dans la mesure où elle n'est pas comprise dans le cadre de l'hylémorphisme, mais comme information : la transduction. La possibilité pour le sujet de suivre l'ontogenèse est fondée sur la transduction analogique constituant l'individuation fondamentale de la relation qui lie les deux relations formant l'individuation de la connaissance et de son objet. C'est pourquoi Simondon souligne que le seul postulat de sa recherche est que la relation a valeur d'être. Ce postulat rend possible le parcours simondonien dans sa prétention de fonder une nouvelle philosophie de la nature. La connaissance se présente comme une relation entre deux termes. Une philosophie transcendantale doit rendre compte de cette corrélation. Kant en a affirmé la nécessité en soulignant qu'une chose ne pourrait même pas être objet de notre conscience si elle n'était unifiée de telle manière à être l'objet de l'aperception transcendantale. Il ne questionne toutefois pas comment se fait-il que notre conscience se trouve si intimement liée à l'objet que s'il ne respectait pas les lois du je transcendantal il ne serait rien pour nous. Il dit seulement qu'il doit en être ainsi pour que la connaissance soit possible, mais il ne dit pas comment cela est possible. Comme Sartre l'a très bien montré, Kant fonde en droit le fait de la connaissance, mais la liaison entre fait et droit demeure obscure. Il s'agit de la fonder sans toutefois se limiter à réaliser la conscience transcendantale.

Or, Simondon, quant à lui, souligne que lorsqu'on se trouve face à deux termes en rapport entre eux, nous devons les considérer comme les résidus d'un processus d'individuation. Celui-ci, à partir d'un système métastable riche en potentiels, a déterminé le surgissement d'une relation dont ces termes ne sont que le dépôt après stabilisation. C'est ainsi que le postulat fondamental de la démarche simondonienne : le réalisme des relations, peut être introduit au niveau de la connaissance¹¹⁰. A partir de ce postulat indiquant l'origine commune du sujet et l'objet, Simondon assigne pour ainsi dire une validité provisoire à la

¹¹⁰ Tout en partant d'un point de vue souvent différent de celui de Simondon, Merleau-Ponty nous semble le rejoindre dans ses intuitions fondamentales. Par exemple, lorsqu'il observe, en commentant Whitehead, que « l'objet, c'est la façon abrégée de marquer qu'il y a eu un ensemble de relations » (M. Merleau-Ponty, *La Nature, op. cit.*, p. 158).

relation de la connaissance lui permettant de suivre l'ontogenèse à travers la recherche de transductions analogiques. Il s'agit d'analogies opératoires et non pas structurelles entre les différents domaines d'individuation qui renvoient à une corrélatrice individuation de la connaissance et qui permettent ainsi de saisir, dans la concrétude du contexte ontogénétique dont il faut rendre compte, des normes universalisables. « Si en effet la relation a valeur de vérité, la relation à l'intérieur du sujet, et la relation entre le sujet et l'objet peuvent avoir valeur de vérité »¹¹¹. La nécessité de la possibilité de la relation de connaissance est affirmée – c'est n'est finalement rien d'autre que ce que Kant fait en disant que le je pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations – et confirmée dans ses applications concrètes tout au long de la philosophie de la nature simondonienne. C'est ainsi que Simondon identifie les paradigmes fondamentaux de l'individuation en les voyant surgir au cours même de son étude de l'ontogenèse et qu'il les complexifie lors des discontinuités d'un régime d'individuation à l'autre. Simondon introduit un rapport surprenant entre logique, épistémologie et ontologie : il laisse la logique ouverte pour qu'elle s'individualise au cours de son utilisation – ce qui fait qu'elle peut être informée par une épistémologie – et il introduit une ontologie au delà de tout dualisme d'où la logique surgit jusqu'à sa fondation ultime dans le transindividuel. C'est en effet au sommet de l'ontogenèse, avec le transindividuel, que le surgissement de la subjectivité dans la nature aura lieu et que le postulat initial trouvera sa confirmation. A ce moment on pourra affirmer que « la transduction exprime l'individuation et permet de la penser ; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique ; *elle s'applique à l'ontogenèse et est l'ontogenèse même* »¹¹². C'est pourquoi finalement, « c'est la *théorie de l'individuation qui doit être première par rapport aux autres études critiques et ontologiques déductives* »¹¹³. On pourrait peut-être parler d'une dépotentialisation relationnelle – c'est-à-dire capable de ne pas tomber dans l'objectivisme – de la subjectivité à laquelle correspond une potentialisation de l'être ultimement capable de montrer le surgissement de la relation de connaissance. Ainsi cette relation est réaffirmée au-delà du partage entre conscience empirique et transcendantale. C'est dans ce même sens que Andrea Bardin parle d'une connaissance « *fondée sur la transductivité du réel (...) mais non garantie* »¹¹⁴.

En résumé, les conditions de possibilité de la connaissance ne peuvent à leur tour être saisies par cette connaissance elle-même dans la mesure où elles la rendent possible ; leur justification peut être donnée seulement en montrant la commune origine avec la chose

¹¹¹ *ILFI*, p. 83.

¹¹² *Ibid.*, p. 33.

¹¹³ *Ibid.*, p. 321.

¹¹⁴ A. Bardin, « Simondon : transcendantal et individuation », in G. Rametta (éd.), *Les métamorphoses du transcendantal, op. cit.*, p. 204.

connue. Selon Simondon il est possible d'obtenir ceci en montrant que connaissance et êtres connus s'individuent ensemble. Il assume une perspective qu'on pourrait appeler « spéculative » dans la mesure où ce terme fait appel à *speculum*. Il faut comprendre comment, à partir de l'être préindividuel, une conscience surgit face au monde. Ce moment ne peut pas être saisi à travers la réflexion si, comme on a vu, la réflexion arrive toujours nécessairement en retard lorsqu'il s'agit de rendre compte de sa naissance. En même temps, la conscience ne peut pas être quittée grâce à une intuition pure du mouvement de l'être. Réflexion et intuition doivent être employées ensemble¹¹⁵. En effet, l'étude de l'individuation des êtres non-sujets comporte toujours une réflexion et par-là l'individuation de la connaissance du sujet. Alors que les sciences s'occupent de la connaissance des êtres individués, qu'il s'agisse des êtres physiques, des vivants, de la psyché ou des groupes, la philosophie adresse l'opération d'individuation de ces êtres et, en ne pouvant pas la saisir avec une logique façonnée et figée afin de connaître seulement les individus, elle doit se mettre en jeu elle-même en s'individualisant d'une façon à saisir, comme en miroir, l'individuation de son objet. Ainsi, l'analogie entre la valeur logique et la valeur ontologique de la transduction est d'un côté supposée et de l'autre continuellement confirmée au fur et à mesure qu'on suit le développement de l'ontogenèse. En ce sens on pourrait dire que le transcendantal en même temps accompagne chaque phase de l'ontogenèse et en est l'issue dernière. Cette perspective, dont la validité doit encore être questionnée, s'exprime ainsi dans toute sa complexité : « l'être comme sujet et l'être comme objet proviennent de la même réalité primitive, et la pensée qui maintenant paraît instituer une inexplicable relation entre l'objet et le sujet prolonge en fait seulement cette individuation initiale ; les *conditions de possibilité* de la connaissance sont en fait les *causes d'existence* de l'être individué »¹¹⁶.

Deleuze a remarqué que la philosophie de Simondon fournit « une nouvelle conception du transcendantal »¹¹⁷. Stiegler a également souligné que *L'individuation psychique et collective* est « une critique de la connaissance au sens kantien »¹¹⁸, que « la connaissance y devient performative »¹¹⁹ par une sorte d'« affinité transcendantale dynamique »¹²⁰. Nos observations ne font que confirmer ces affirmations. Sans doute la construction d'une

¹¹⁵ Une démarche similaire nous semble pouvoir être attribuée à Merleau-Ponty lorsqu'il adopte le « point de vue du spectateur étranger ». Bimbenet souligne à ce propos l'idée d'une « réflexion hors de soi » : « Le comportement fait l'objet d'une "réflexion hors de soi", sachant que cette saisie *hors de soi* ne se comprend en même temps que comme une saisie *réflexive* de soi » (E. Bimbenet, *Nature et humanité, op. cit.*, p. 44).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹¹⁷ *Logique du sens, op. cit.*, p. 126n.

¹¹⁸ B. Stiegler, « Préface » à G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. VIII.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. X.

¹²⁰ *Ibid.*, p. XV.

philosophie transcendantale à partir de la pensée de Simondon est l'un des défis les plus excitants pour ses successeurs et cela doit nécessairement engager le questionnement du transindividuel, qui réintroduit d'une manière innovatrice la problématique de la subjectivité de par sa relation au préindividuel. C'est pourquoi, sans prétendre de fournir un exposé exhaustif de la question, on reprendra brièvement ces interrogations lorsqu'on abordera directement le transindividuel¹²¹. Pour l'instant, on a tâché de montrer que l'ontogenèse simondonienne, loin de tomber dans un naturalisme dogmatique, se propose comme une fondation postcritique du transcendantal faisant appel aux développements d'une philosophie de la nature. Celle-ci se développe, grâce à l'individuation constante de la connaissance, jusqu'à atteindre, avec le régime d'individuation transindividuel, la source même de la nécessité pour le sujet de s'individuer ensemble avec son objet afin d'en saisir le processus d'individuation. Nous avons ainsi pu examiner les éléments fondamentaux de la pensée de Simondon en la situant, quoique d'une façon sommaire, dans certains des développements de la philosophie du XX^e siècle et nous pouvons maintenant rentrer dans le questionnement du transindividuel.

¹²¹ Pour des exposés plus approfondis, nous renvoyons à l'article d'A. Bardin précédemment cité et à X. Guchet, « Pensée technique et philosophie transcendantale », *Archives de Philosophie*, vol. 66, 2003/1.

III. L'affectivité vitale et le transindividuel

Nous venons de conclure notre première partie, qui se voulait être un exposé synthétique des concepts et des paradigmes fondamentaux de la philosophie de Simondon, en soulignant la nécessité, afin de comprendre la cohérence de l'ensemble de sa pensée, de questionner directement le concept de transindividuel. Nous pouvons maintenant procéder à ce questionnement, en essayant d'explicitier le premier sens du transindividuel. Force est de constater qu'on ne peut pas rendre compte du transindividuel indépendamment de sa situation au sein de l'ensemble de l'ontogenèse. Il nous faudra notamment questionner son enracinement dans le régime vital. C'est la question du rapport entre vivant et humain qu'il s'agira de remettre en cause. Dans la mesure où il essaye de ne pas rabattre la distinction entre vital et transindividuel sur le partage entre végétaux et animaux d'un côté et humains de l'autre, Simondon décrit l'homme lui-même avant tout comme un être vivant. C'est parce qu'il est un vivant que la possibilité d'une nouvelle individuation s'ouvre à lui. S'il est donc clair que, lorsqu'il parle de transindividuel, c'est principalement à l'homme que Simondon pense, il ne faut pas croire qu'il attribue d'emblée à l'homme une supériorité ou une différence de nature par rapport aux autres vivants. Le transindividuel, dans sa différence avec le vital, trouve ses conditions d'émergence dans l'individuation vitale elle-même et c'est donc une discontinuité dans la continuité qu'il faudra mettre en valeur. Celle-ci sera abordée à travers une analyse de la question de l'affectivité comme point d'unité et de division caractérisant le surgissement de la relation entre vivant et milieu et comme pivot permettant de rendre compte de l'engendrement du transindividuel. Nous pourrons alors expliciter les caractéristiques essentielles du régime d'individuation transindividuel, en présentant la compréhension du psychosocial, de l'intersubjectivité et des relations aux techniques que cette nouvelle perspective sur l'individualité permet d'envisager. Ce parcours nous conduira à introduire l'idée du transindividuel comme régime d'individuation donné, c'est-à-dire comme condition propre à certains êtres en raison de la particularité de leur affectivité vitale. Par ailleurs, déjà à ce niveau de l'analyse, une tension sous-tendant la pensée simondonienne nous montrera le basculement vers le deuxième sens du transindividuel comme de plus en plus inévitable.

9) L'individualisation vitale comme néoténie de l'individuation physique

Simondon introduit deux schèmes universels afin de penser l'individuation : l'information et la transduction. Ceux-ci assument, en fonction du réalisme des relations, une valeur à la fois logique et ontologique. Ces concepts permettent à Simondon de ne tomber ni dans un naturalisme réductionniste, d'après lequel, comme les cristaux s'individuent transductivement, toutes les autres individuations devraient se dérouler comme une cristallisation, ni dans un idéalisme imposant les structures transductives de la subjectivité sur tout objet. En effet, la transduction définit une individuation qui surgit de la résolution d'un état d'incompatibilité et de tension par une invention totalisante¹²² s'amplifiant informativement du centre métastable de l'être jusqu'à déposer des termes stables. Par conséquent, chaque individuation est une individuation *sui generis*, se déterminant à partir des singularités propres d'un champ en tension. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait que de pures discontinuités contingentes et qu'aucune universalisation soit possible, mais plutôt que du sens se manifeste par l'intervention d'une discontinuité résolvant un devenir métastable dans la continuité. Ceci vaut tout d'abord pour l'individuation fondamentale de la connaissance : on est dans une optique pour ainsi dire expérimentale¹²³ où la subjectivité doit s'individuer avec son objet à partir du contexte où elle surgit par des inventions auto-complexifiantes. C'est pourquoi le paradigme cristallin doit, au fur et à mesure que Simondon aborde les différents régimes d'individuation, être transposé et se complexifié selon les caractéristiques du domaine auquel il s'adresse.

Quelle est la différence dans la continuité entre le cristal et les vivants ? Simondon ne pourrait à ce propos être plus clair :

Si l'apparition de l'individu fait disparaître cet état métastable en diminuant les tensions du système dans lequel il apparaît, l'individu devient tout entier structure spatiale immobile et inévolutive : c'est l'individu physique. Par contre, si cette apparition de l'individu ne détruit pas le potentiel de métastabilité du système, alors l'individu est vivant, et son équilibre est celui qui entretient la métastabilité : il est en ce cas un équilibre dynamique (...). Un cristal est comme la structure fixe laissée par un individu qui aurait vécu un seul instant (...). Le vivant est comme un cristal qui maintiendrait autour de lui et dans sa relation au milieu une permanente métastabilité. Ce vivant peut être doué d'une vie indéfinie, comme dans des

¹²² C'est ainsi que nous avons décrit le moment où la singularité du germe entre en relation avec la masse amorphe.

¹²³ X. Guchet reprend avec Simondon l'injonction de Deleuze et Guattari : il faut expérimenter ! Cf. *Pour un humanisme technologique. Culture technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, op. cit., p. 205.

formes très élémentaires de la vie, ou au contraire limité dans son existence parce que sa propre structuration s'oppose au maintien d'une permanente métastabilité¹²⁴.

L'idée fondamentale de Simondon est de ne pas résoudre le problème de la distinction entre physique et vital par l'introduction d'une différence de nature ou bien d'une différence seulement quantitative entre les deux niveaux, mais de les comprendre comme manifestation d'une même opération, mais accomplie à des intensités¹²⁵ différentes. Ainsi, dit-il dans la conclusion de sa thèse principale, « l'individuation physique est ici considérée comme une individuation qui brûle les étapes, qui ne reste pas assez en suspens à son origine ; l'individuation vitale serait comme une dilatation du stade inchoatif, permettant une organisation, un approfondissement de l'extrême début »¹²⁶. Dans l'individuation vitale, il y aurait ainsi un dédoublement originel entre une phase s'individuant instantanément et une individuation ralentie, c'est-à-dire une individualisation. C'est pourquoi on peut dire que l'individuation physique, tout en étant condition de l'individuation vitale – elle lui fournit un socle stable dans lequel le maintien de la métastabilité peut se situer – n'en est pas pour autant une cause. Si une nouvelle dimension apparaît ici, ce n'est pas non plus par l'adjonction d'une nouvelle essence positive à côté de celle de l'individuation physique. C'est l'individuation physique elle-même qui, au lieu de se produire de manière seulement instantanée, est caractérisée par un « ralentissement amplificateur »¹²⁷, gardant le système individu-milieu métastable et ainsi ouvert à de nouvelles individuations. Simondon résume en affirmant que le vivant « n'est pas seulement résultat d'individuation, comme le cristal ou la molécule, il est théâtre d'individuation »¹²⁸.

Les idées de dilatation du stade inchoatif et de ralentissement ne sont chez Simondon que des explicitations du concept fondamental de néoténie. Ce concept décrit, en biologie, la conservation de caractéristiques juvéniles chez les adultes. Simondon généralise ce concept – normalement utilisé (d'ailleurs par Simondon lui-même) pour rendre compte de l'évolution interne du vivant – afin de rendre compte du passage du physique au vital, mais aussi, dans le domaine vital, du passage du végétal à l'animal et, nous le verrons par la suite, du

¹²⁴ *ILFI*, p. 237.

¹²⁵ « L'ordre transductif, explique Simondon, est celui selon lequel un *échelonnement qualitatif* ou *intensif* s'étale de part et d'autre à partir d'un centre où culmine l'être qualitatif ou intensif » (*Ibid.*, p. 319).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 319n.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 320.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 27. On a vu que Simondon utilisait l'expression « théâtre et agent d'individuation » pour tout individu pris dans son individualité véritable. Ici cette caractéristique semble attribuée exclusivement au vivant. En effet, il faut souligner qu'en lisant Simondon il faut toujours être attentif à "l'ordre de grandeur" depuis lequel il emploie ces termes. Si en prenant un point de vue général sur l'individuation il attribuait ces caractères à tout individu en voie d'individuation, ici, en analysant le vivant dans sa différence avec le physique, il a raison de les lui attribuer plus spécifiquement, dans la mesure où il les porte avec soi pendant toute une vie, alors que le physique ne s'en charge que pour un instant. Encore une fois, toute individuation se déroule selon des paradigmes fondamentaux, mais à chaque fois selon des intensités différentes.

surgissement du niveau psychique. Cela signifie que, s'il est évident que le passage du physique au vital détermine une augmentation de la complexité structurale, celle-ci dépend d'une moindre individuation de la part du vivant ; en parlant métaphoriquement, le vivant reste plus proche de sa jeunesse. Si le vivant peut s'individualiser c'est parce qu'il ne s'est pas individué jusqu'au bout. On peut comprendre de ce fait « pourquoi ces catégories d'individus de plus en plus complexes, mais aussi de plus en plus inachevés, de moins en moins stables et autosuffisants, ont besoin, comme milieu associé, des couches d'individus plus achevés et plus stables »¹²⁹.

Quelles sont les conséquences du caractère néoténique de l'individuation vitale ? « Le vivant se caractérise par le fait qu'il découvre dans son propre champ de réalité des conditions structurales lui permettant de résoudre ses propres incompatibilités (...), alors que la matière inerte n'a pas ce pouvoir d'autogenèse des structures »¹³⁰. Cette capacité d'auto-organisation est essentiellement liée au fait que, dans le cas du vivant, « le système est capable de recevoir successivement plusieurs apports d'information, de compatibiliser plusieurs singularités »¹³¹. Ainsi, en tant que système qui se maintient dans un état métastable, le vivant peut recevoir une multitude d'informations. Corrélativement, ces informations sont à l'origine d'une métastabilité problématique que l'individu doit résoudre en lui-même. Mieux, l'individu est cette résolution elle-même ; encore une fois, l'individu est individuation, c'est-à-dire, dans le cas du vivant, individualisation. Avec le vivant, une véritable intériorité se fait donc jour : « toute l'activité du vivant n'est-elle pas, comme celle de l'individu physique, concentrée à sa limite ; il existe en lui un régime plus complet de *résonance interne* exigeant communication permanente, et maintenant une métastabilité qui est condition de vie (...). Il y a dans le vivant *une individuation par l'individu* »¹³². Cela constitue, aux yeux de Simondon, le vrai fondement d'une autonomie dont il fait le chiffre de l'individualité : « est autonome l'individu qui régit lui-même son développement, qui emmagasine lui-même l'information et régit son action au moyen de cette information. (...) [L'individu] est l'être autonome quant à l'information, car c'est en cela qu'est la véritable autonomie »¹³³. Il s'agit ici d'une autonomie relationnelle, gagnée dans le contexte d'un système métastable.

Afin de mieux comprendre ce que cette autonomie signifie et comment se déploie ce rapport circulaire entre information et autogenèse des structures, on devra, dans les prochains chapitres, aborder successivement le concept de problème et son rôle central dans la

¹²⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 151.

¹³¹ *Ibid.*, p. 152.

¹³² *Ibid.*, p. 28.

¹³³ *Ibid.*, p. 192.

conception simondonienne du vivant, ce qui nous permettra de mieux caractériser la question de l'invention en résumant l'opposition de Simondon à toute réduction de la vie à l'adaptation et à des catégories technologiques. On verra ensuite comment notre auteur situe la source de l'individuation du vivant dans la polarisation affective, pour terminer avec une analyse du surgissement de la psyché à partir de ces fondements.

10) La notion de problème et l'invention. Individu, milieu et relation

« L'ontogenèse de l'être vivant ne peut être pensée à partir de la seule notion d'homéostasie, ou maintien au moyen d'autorégulations d'un équilibre métastable perpétué (...). Il faut adjoindre à cette première notion celle d'une problématique interne de l'être. L'état d'un vivant est comme un problème à résoudre dont l'individu devient la solution »¹³⁴. Simondon semble ajouter ici un élément nouveau à la définition du vivant que nous venons de rappeler au chapitre précédent. Il ne suffit pas de dire que le vivant est un être qui se maintient dans un équilibre métastable, c'est-à-dire qu'il est un ralentissement de l'instantanéité de l'individuation physique : il faut que cet équilibre soit, pour ainsi dire, continuellement éveillé par le surgissement de problématiques internes à l'être dont l'individu serait la solution. Or, il n'y a ici aucun changement de perspective. En effet, on sait que tout équilibre métastable tend à épuiser ses potentiels en s'individuant. Conséquemment, sans l'introduction de la notion de problème, l'équilibre métastable du vivant ne pourrait même pas être maintenu et le propre du vivant ne serait qu'une tendance vers la mort, c'est-à-dire vers la stabilité : « seule la mort serait la résolution de toutes les tensions ; et la mort n'est la solution d'aucun problème. L'individuation résolutive est celle qui conserve les tensions dans l'équilibre de métastabilité au lieu de les anéantir dans l'équilibre de stabilité »¹³⁵. Simondon veut nous dire que même un comportement de simple autorégulation, même la continuité homéostatique, ne pourraient pas être pensées sans le recours à une problématique interne de l'être déterminant une potentialisation dont la résolution serait le propre de l'individuation vitale. Tout le développement structurel et fonctionnel du vivant devrait être compris dans cette optique. Le vivant, commente Anne Fagot-Largeault, « s'invente à chaque étape de son développement. Mais il ne s'invente pas à partir de rien. Il s'invente comme solution des problèmes que lui pose son schème informatif »¹³⁶.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁶ A. Fagot-Largeault, « L'individuation en biologie », in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1994, p. 33. Cet article

L'introduction du concept d'invention comporte une forte critique de l'adaptationnisme. Cette doctrine en effet, réduit la métastabilité du vivant à la recherche d'un équilibre stable. Ainsi, il faut resituer le concept d'adaptation dans un cadre plus large afin de comprendre véritablement la vie à partir d'elle-même. Expliquer la vie en tenant compte seulement de l'adaptation signifierait la comprendre à partir de la mort. « La vie comporte adaptation, mais pour qu'il y ait adaptation il faut qu'il y ait être vivant déjà individué ; l'individuation est antérieure à l'adaptation, et ne s'épuise pas en elle »¹³⁷. La critique que Simondon avance à l'adaptationnisme est au fond la même qu'il avançait de manière générale à l'hylémorphisme : « tout le biologisme de l'adaptation (...) suppose implicitement donné l'être vivant déjà individué »¹³⁸. L'adaptation est présentée comme une structuration réciproque entre individu et milieu déjà constitués : le milieu est compris comme un champ de forces orienté vers le but poursuivi par l'individu. Certaines de ces forces s'opposent au mouvement de l'individu vers le but, de telle façon qu'il doit s'y adapter (par exemple en détournant les obstacles) pour l'atteindre. Il y a donc des chemins pré-tracés auxquels le vivant fait face et en fonctions desquels il doit orienter son action. Le même type de critique est avancé à Lamarck et Darwin. Tout en soulignant la distance entre les deux, Simondon soutient qu'ils sont tombés dans la même erreur : ils ont fondé leurs théories sur une conception objective du monde¹³⁹.

« La notion d'adaptation est mal formée dans la mesure où elle suppose l'existence des termes comme précédant celle de la relation »¹⁴⁰. Autrement dit, la vie comprise à partir de l'adaptation est vue comme un rapport, c'est-à-dire comme une mise en communication de deux réalités prédéterminées ; au contraire, la vie doit être comprise comme le surgissement d'une relation, c'est-à-dire comme une compatibilisation entre des ordres disparates en tension métastable dont individu et milieu seraient les dépôts. « Il n'est pas fondé, souligne Victor Petit, de parler de *rapport* entre individu et son milieu, son *Umwelt*, car le rapport fait du milieu un *environnement*, mais il est fondé de parler de *relation* (...). Voilà l'idée : pour penser l'individuation du vivant il nous faut trois termes : l'individu, le milieu, la relation »¹⁴¹.

contient aussi une confrontation critique de la pensée de Simondon avec les découvertes récentes en biologie et avec les problèmes posés par la biotechnologie.

¹³⁷ *ILFI*, p. 209.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Nous n'allons pas approfondir davantage la critique simondonienne de Lamarck et de Darwin. On ne peut toutefois ne pas souligner que Simondon semble comprendre leurs théories comme deux types de mécanisme, avec la seule différence que Lamarck donne plus de poids à l'activité de l'individu, alors que Darwin se concentre plutôt sur le conditionnement du milieu. En réalité, une telle compréhension pourrait être critiquée, ainsi que le fait Canguilhem lorsqu'il présente la position de Lamarck comme un vitalisme nu. Cf. « Le vivant et son milieu », *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1^{er} éd. 1965, 2009, p. 174. Cet article est tiré d'une série de conférences données par Canguilhem en 1946-47.

¹⁴⁰ *ILFI*, p. 212.

¹⁴¹ V. Petit, « L'individuation du vivant », in *Cahiers Simondon*, Paris, L'harmattan, n°1, 2009, p. 55.

Le moment de la relation dont individu et milieu procèdent pourrait être défini comme celui de la perception-action¹⁴² où

les incompatibilités sont surmontées et intégrées grâce à la découverte d'une dimension nouvelle ; le monde avant l'action n'est pas seulement un monde où il y a une barrière entre le sujet et le but ; c'est surtout un monde qui ne coïncide pas avec lui-même (...) ; l'obstacle, dans le réel vécu, est la pluralité des manières d'être présent au monde. L'espace hodologique est déjà l'espace de la solution, l'espace significatif qui intègre les divers points de vue possibles en unité systématique, résultat d'une amplification. Avant l'espace hodologique, il y a ce chevauchement des perspectives qui ne permet pas de saisir l'obstacle déterminé, parce qu'il n'y a pas de dimensions par rapport auxquelles l'ensemble unique s'ordonnerait (...). Le sujet avant l'action est pris entre plusieurs mondes, entre plusieurs ordres ; (...) l'action est contemporaine de l'individuation par laquelle ce conflit de plans s'organise en espace¹⁴³.

Celui-ci est le sens de l'individualisation : un ensemble structurel individu-milieu se potentialise en devenant plus qu'un dans une situation de véritable incompatibilité. En effet, il n'y a pas qu'un obstacle et une solution possible dans un cadre qui serait seulement apparemment problématique. L'incompatibilité ne peut être résolue que par une invention qui, en ouvrant une nouvelle dimension et en introduisant une discontinuité, rend possible la solution du problème dans une nouvelle structuration de l'ensemble qui s'amplifie en restructurant individu et milieu jusqu'à l'épuisement des tensions¹⁴⁴. Par conséquent, ainsi que le propose Petit, « le moyen le plus approprié pour définir un individu vivant est de le définir comme "*milieu-intérieur-en-relation-avec-un-milieu-extérieur*" »¹⁴⁵. On comprend aussi quelle est la critique, de dérivation bergsonienne, que Simondon avance aux théories de l'adaptation¹⁴⁶ : elles se fondent sur des représentations rétroactives. Ces théories « rejettent avant l'action, pour expliquer l'action, ce que l'action crée et conditionne (...) : elles supposent le problème résolu ; or, le problème de l'action du vivant est précisément le problème de la découverte de la compatibilité »¹⁴⁷. C'est par ailleurs une nouvelle conception

¹⁴² On utilise ce terme afin de rendre compte de l'idée, que Simondon reprend de Bergson, que perception et action sont les deux faces du même mouvement : « l'être percevant est le même que l'être agissant : l'action commence par une résolution des problèmes de la perception (...). Action et perception pures sont les termes extrêmes d'une série transductive orientée de la perception vers l'action » (*ILFI*, p. 211).

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Une telle position est, encore une fois, en résonance avec la philosophie de la nature de Merleau-Ponty, qui affirmait, lui aussi contre l'adaptationnisme, que « l'animal doit être considéré comme un champ » (M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 200) et ceci dans la mesure où « le comportement n'est ni un simple effet architectonique ni un faisceau de fonctions, c'est quelque chose qui est en avance sur le fonctionnement, qui comporte une référence à l'avenir, qui est au-delà des possibilités immédiates et ne peut pas réaliser immédiatement tout ce que pourtant il esquisse déjà » (*Ibid.*, pp. 201-202). La raison de cela est que dans le vivant « chaque moment présent est appuyé sur l'avenir, plus que gros de l'avenir. A considérer l'organisme dans un moment donné, on constate qu'il y a de l'avenir dans son présent, car son présent est dans un état de déséquilibre (...). La rupture d'équilibre apparaît comme un non-être opérant (...). Ce n'est pas un être positif, mais un être interrogatif qui définit la vie » (*Ibid.*, p. 207). Ces mots, écrits pour un cours de 1957-58, c'est-à-dire en même temps que Simondon écrivait sa thèse, se fondent sur une reprise du travail de biologistes comme Gesell et Coghill, auxquels fait aussi appel Simondon.

¹⁴⁵ V. Petit, « L'individuation du vivant », in *Cahiers Simondon*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴⁶ Cette critique est adressée en même temps à la Théorie de la Forme et à la dynamique des champs de Lewin.

¹⁴⁷ *ILFI*, p. 213.

du milieu qui est ainsi véhiculée. Il nous semble que Simondon se rapproche particulièrement de Canguilhem qui affirmait que « la notion de milieu est une notion essentiellement relative »¹⁴⁸ et ceci dans la mesure où « vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale »¹⁴⁹.

Une dernière observation doit être faite à propos de la distance entre Simondon et Bergson. En effet, il semble facile de reconduire l'invention simondonienne à l'élan créateur bergsonien. En réalité Simondon s'en démarque également, même si, comme toujours lorsqu'il s'agit de Bergson, de manière plus nuancée. Dans *Du mode d'existence des objets techniques* il affirme que

Cette notion [élan vital] est excellente pour montrer ce qui manque à la notion d'adaptation devant permettre une interprétation du devenir vital, mais elle ne s'accorde pas avec elle, et il subsiste un antagonisme sans médiation possible entre l'adaptation et l'élan vital. Ces deux notions opposées semblent pouvoir être remplacées, dans le couple qu'elles forment, par la notion d'individuation des systèmes sursaturés, conçue comme résolutions successives des tensions par découvertes de structures au sein d'un système riche en potentiels (...). C'est pourquoi il n'est pas interdit de faire appel à une hypothèse faisant intervenir un schème génétique plus primitif que les aspects opposés de l'adaptation et de l'élan vital, et les renfermant tous deux comme cas-limites abstraits¹⁵⁰.

Au fond, adaptationnisme et bergsonisme arrivent à la même conclusion : problème et solution sont donnés ensemble. Pour l'adaptationnisme, plus naïf, problème et solution s'encastrent mécaniquement ; le bergsonisme reconnaît l'importance de la création, mais fait l'erreur de faire du problème, ainsi que de la solution, le produit du simple élan créateur, de telle manière qu'une fois inventé le premier, il y a quelque part aussi la seconde. En d'autres termes, le problème est problématique seulement rétrospectivement. Tous les deux manquent le moment de la découverte de la solution, c'est-à-dire celui de l'invention qui, à partir de conditions structurelles données, crée des nouvelles structures de telle manière que le problème ainsi reformulé puisse être résolu. Ainsi, Simondon ne récuse pas l'adaptation ; il la resitue dans un ensemble plus vaste dont elle fait partie comme expression d'un devenir homéostatique rendu possible par les discontinuités de l'invention.

L'application de la notion d'invention au vivant, comporte par ailleurs des conséquences pour la question du rapport entre vivant et machine. Une exposition sommaire de cette problématique nous aidera à mieux comprendre la critique de la réduction de la vie à l'adaptation et à jeter les bases d'une confrontation avec la pensée simondonienne des

¹⁴⁸ G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 167.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹⁵⁰ *MEOT*, pp. 155-156.

techniques que l'on poursuivra plus en profondeur lorsqu'on abordera directement le transindividuel. L'animal et la vie en général ont souvent été expliqués par des analogies avec les machines. Chez Simondon machine et organisme trouvent leur point de contact dans cela même qui oblige à les distinguer : l'invention comme résolution de problèmes. Lorsque le vivant se trouve face à un problème, loin de directement s'y adapter, il invente, c'est-à-dire qu'il modifie le système individu-milieu afin que les données problématiques soient rendus compatibles. Il est condition de sa propre action résolutive dans la mesure où celle-ci est condition de compatibilisation des données problématiques. Cela suppose une capacité de « prise en charge de système de l'actualité par le système des virtualités »¹⁵¹, c'est-à-dire une capacité de faire comme si le problème était résolu. C'est en raison de cette constitutivité eu égard au milieu, que pour le vivant on peut parler de « milieu associé ». Or, c'est justement de cette manière que Simondon explique l'évolution de la réalité technique en tant que concrétisation, c'est-à-dire en tant que convergence et unification de fonctions et de structures dans l'objet technique :

La concrétisation est ici conditionnée par une invention *qui suppose le problème résolu* ; c'est en effet grâce aux conditions nouvelles créées par la concrétisation que cette concrétisation est possible (...) ; ici l'acte d'adaptation n'est pas seulement un acte d'adaptation au sens où l'on prend ce mot quand on définit l'adaptation par rapport à un milieu qui est déjà donné avant le processus d'adaptation. (...) *L'objet technique est condition de lui-même comme condition d'existence de ce milieu mixte, technique et géographique à la fois*¹⁵².

L'usage du terme « adaptation » ne doit pas nous méprendre : c'est une véritable invention qui est à la source des objets techniques et c'est pourquoi « ce milieu à la fois technique et naturel peut être nommé milieu associé »¹⁵³.

La différence entre vie et technique réside dans le fait qu'alors que la machine nécessite un inventeur qui lui est extérieur pour exister, le vivant est lui-même l'inventeur. « La résolution des véritables problèmes est une fonction vitale supposant un mode d'action récurrent qui ne peut exister dans une machine : la récurrence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel. Il n'y a pas de véritable virtuel pour une machine ; la machine ne peut réformer ses formes pour résoudre un problème »¹⁵⁴. La machine a besoin que son fonctionnement ait d'abord existé dans la pensée d'un inventeur qui l'ait ensuite converti en objet. Aussi, une machine peut émettre des signaux qui permettent de la régler et qui constituent la base pour des nouvelles inventions ; elle peut même échanger des signaux avec d'autres machines. Toutefois, le seul pour qui ces informations deviennent significatives est

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵² *Ibid.*, p. 55.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

l'homme. Franck Tinland souligne que, pour Simondon, « les êtres vivants sont d'emblée "concrets" (...). Les processus de concrétisation, dans le cas des objets techniques, tendent vers la naturalisation de ce qui est d'abord objet d'un assemblage construit et maintenu par l'"artifice" d'un agent humain extérieur »¹⁵⁵.

On pourrait toutefois supposer qu'un automatisme parfait ne pourrait pas être distingué d'un être vivant. Cette supposition tomberait selon Simondon dans la même erreur que celle d'après laquelle vivre consiste à s'adapter. En effet, un automatisme parfait, loin d'être un être qui s'invente soi-même, ne fait que maintenir un état d'homéostasie. Il est un être parfaitement adapté, ce qui, souligne Simondon, en fait un assez mauvais objet technique dans la mesure où il ne peut fonctionner que dans le milieu pour lequel il a été pensé et ne peut plus être sujet à des nouvelles inventions. Mécanisme parfait, il est par là même l'être le plus hypertélique : il ne peut desservir que des buts prédéterminés. En comprenant le vivant comme un automate parfait on ferait ainsi l'erreur de le réduire à l'actuel en en faisant un être qui ne peut que s'adapter à une situation donnée, que ça soit en fonction d'une téléologie interne ou d'un mécanisme. Finalement, Simondon nous suggère que l'erreur consiste donc dans l'attribution au vivant d'une téléologie exclusivement rattachée à l'actuel ; cela n'est point différent de l'affirmation que le vivant est un mécanisme pur. Canguilhem avait déjà relevé qu'« en substituant le mécanisme à l'organisme, Descartes fait disparaître la téléologie de la vie ; mais il ne le fait disparaître qu'apparemment, parce qu'il la rassemble tout entière au point de départ. (...) Si le fonctionnement d'une machine s'*explique* par des relations de pure causalité, la construction d'une machine ne *se comprend* ni sans finalité, ni sans l'homme »¹⁵⁶. En réalité, ajoute-t-il, il y a beaucoup plus de téléologie dans une machine que dans un être vivant où, au contraire, « il y a moins de finalité et plus de potentialités »¹⁵⁷ et cela, dirait-on avec Simondon, parce que le vivant possède la faculté, dont la machine est dépourvue, « de se modifier en fonction du virtuel », c'est-à-dire « le sens du temps »¹⁵⁸. Merleau-Ponty s'accorde aussi avec cette position selon laquelle « la machine fonctionne, l'animal vit, c'est-à-dire qu'il restructure son monde et son corps. La fonction de la machine a un sens, mais ce sens est transcendant, il est dans l'esprit du constructeur, alors que dans l'appareil il n'y a que la trace du sens : la machine ne comporte que de proche en proche »¹⁵⁹.

¹⁵⁵ F. Tinland, « La technique et ses temps », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze, op. cit.*, p. 47.

¹⁵⁶ G. Canguilhem, « Machine et organisme », *La connaissance de la vie, op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵⁸ *MEOT*, p. 145.

¹⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *La Nature, op. cit.*, p. 215. Une petite parenthèse pour souligner que Merleau-Ponty est très critique envers l'idée d'un devenir qui se déploie exclusivement « de proche en proche », alors que Simondon en fait la caractéristique principale de la transduction. En réalité, quand Merleau-Ponty parle de

Le refus de l'assimilation du vivant à un mécanisme s'accompagne par ailleurs de la proposition d'une nouvelle conception de la machine. L'automate parfait n'est justement pas une machine parfaite. La machine est parfaite lorsque son fonctionnement recèle une certaine marge d'indétermination rendant possible un véritable échange d'information avec l'homme et avec d'autres machines. Comme pour tout autre être, la machine est véritablement individu lorsqu'elle devient, lorsqu'elle est prise dans sa genèse. C'est en la comprenant ainsi qu'on peut opérer la prise de conscience du sens des objets techniques qui est nécessaire pour réenglober la réalité technique dans la culture humaine. Concrétisation – la convergence, l'adaptation à soi, l'unification intérieure par résonance interne, la réduction de la marge entre fonctions et structures plurivalentes de l'objet technique – et indétermination ne sont pas deux caractéristiques contradictoires de l'évolution technique. Elles vont l'une avec l'autre : l'objet technique est d'autant plus concret qu'il est moins dépendant d'un milieu donné et qu'il est plus à même d'émettre des informations significatives pour l'homme qui peut les comprendre, c'est-à-dire pour celui qui a quitté sa position de maître ou d'esclave des techniques pour en devenir l'opérateur s'y rapportant sur le même niveau qu'elles. En effet, si l'on considère des phases successives de concrétisation d'un objet technique, « c'est l'homme qui est commun, l'homme comme moteur et promoteur de concrétisation, et l'homme comme être en qui résonne la concrétisation objective, c'est-à-dire l'homme comme agent et patient »¹⁶⁰.

11) La polarisation affective. Topologie et chronologie du vivant

On peut aller encore plus en profondeur avec l'analyse du vivant et essayer davantage de saisir ce moment où ce qu'on a appelé perception-action réalise l'inventivité propre au vivant. Les étapes parcourues jusqu'ici dans la tentative de rendre compte de la créativité du vivant sans faire appel à un élan créateur nous ont menés vers une sorte de dialectique où la problématique – ou négativité – inhérente aux structures d'un certain système appelle une invention – une restructuration interne – de la part du vivant qui s'individualise en se faisant la relation d'où des nouvelles structures procèdent. C'est cette relation elle-même qui constitue le véritable individu vivant. C'est pourquoi « vivre consiste à être agent, milieu et

« proche en proche », il se réfère à une pensée toute positive de type cartésien, à laquelle s'oppose aussi Simondon. Le « de proche en proche » de Simondon est au contraire chargé de potentiels dus à des incompatibilités structurales faisant appel à des discontinuités et ne contredit pas ce que Merleau-Ponty dit à propos du manque, de l'invisible et de l'absence comme envers du visible. Certes, chez Merleau-Ponty il y a une attention au négatif sans doute plus marquée que chez Simondon, qui est en ce sens très proche de Bergson.

¹⁶⁰ G. Simondon, « Les limites du progrès humain », in *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Bibliothèque de Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1994, p. 270 (1^e éd. *Revue de métaphysique et de morale*, 1959).

élément d'individuation »¹⁶¹. Or, qu'est-ce qui fait que cette relation constituante surgit, que le système individu-milieu métastable accomplit ce saut qui origine l'individuation, que, autrement dit, l'intégration et la différenciation propres aux organismes s'articulent de manière à potentialiser la relation individualisante ? « La base de l'unité et de l'identité affective est donc dans la *polarité affective* grâce à laquelle il peut y avoir relation de l'un et du multiple, de la différenciation et de l'intégration »¹⁶². Cette polarisation par rapport à soi-même oriente le vivant vers une qualité dont le contraire donne sens après coup à la négativité. « L'identité semble fondée sur la permanence de cette orientation au cours de l'existence, orientation qui se déploie grâce à la qualification de l'action et de la connaissance (...). L'affectivité réalise un type de relation qui, en termes d'action, serait conflit, et, en termes de connaissance, incompatibilité »¹⁶³. On remarque ici que Simondon souligne le caractère fondateur de l'affectivité par rapport à action et perception (il utilise le terme de connaissance parce qu'il anticipe sur la pensée du transindividuel). La perception-action est ainsi qualifiée par l'affectivité dans la mesure où celle-ci détermine des incompatibilités qui font surgir une polarisation du vivant par rapport à soi-même lui permettant de se poser comme relation constituante, comme « *milieu-intérieur-en-relation-avec-un-milieu-extérieur* ». C'est cette polarisation qui fait la véritable identité et autonomie du vivant. En même temps, la possibilité de cette autonomie dans la polarisation affective surgit grâce à des incompatibilités entre milieu intérieur et extérieur ; elle est donc toujours gagnée à partir d'une hétéronomie et aboutit à une hétéro-position des termes qu'elle constitue. La réalité de tout mouvement affectivo-émotif « est celle d'une relation qui possède par rapport à ses termes une valeur d'auto-position. La polarisation affectivo-émotive se nourrit d'elle-même dans la mesure où elle est une résultante ou comporte une intentionnalité : elle est à la fois auto-position et hétéro-position »¹⁶⁴.

Si l'idée de Canguilhem d'une polarité dynamique et normative de la vie a sans doute joué un rôle fondamental dans la formulation de la conception de la polarisation affective chez Simondon, il faut souligner qu'alors que chez le premier la notion de polarité sert à marquer la distinction entre vie et matière, c'est en tentant de montrer la genèse de la vie au sein de la matière que le deuxième l'emploie. En effet, en comparant la formation d'un cristal au développement du vivant, et notamment à l'accroissement d'une colonie, Simondon souligne qu'« il y a au fond de ces deux processus une orientation, une polarité qui fait que

¹⁶¹ *ILFI*, p. 214.

¹⁶² *Ibid.*, p. 162. Nous soulignons.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 247-248.

l'être individuel est ce qui est capable de se reproduire avec une certaine polarité, c'est-à-dire analogiquement par rapport à lui-même, à partir de ses germes organisateurs, de manière transductive (...) ; l'analogie par rapport à soi est caractéristique de l'être individuel et elle est la propriété qui permet de le reconnaître »¹⁶⁵. Dans les deux cas l'individuation est produite par une polarisation qui résout les incompatibilités du contexte où elle a lieu et permet de reconnaître ainsi une identité par l'analogie du développement individuant. La différence est que, dans le cristal, tout se passe sur sa limite et il n'y a aucune résonance interne, alors que le vivant, en se maintenant, grâce à la différente intensité de sa polarisation, dans un état inchoatif d'inachèvement, résonne avec soi-même et gagne ainsi une plus forte autonomie. Il se fait lui-même la relation qui constitue ou, pour mieux dire, reconstitue ses termes. Simondon va ainsi jusqu'à affirmer qu'une théorie d'ensemble de la polarisation « éclairerait sans doute davantage les rapports de ce qu'on nomme la matière vivante (ou la matière organisée) et la matière inerte ou inorganique »¹⁶⁶.

Cette polarisation détermine la temporalité et la spatialité propres au vivant. En ce qui concerne la spatialité, Simondon souligne qu'elle ne peut pas être comprise à travers des rapports euclidiens et, en conséquence, à travers toute tentative d'élaboration de la matière de la part de la chimie organique. Il y a un « espace topologique » propre au vivant déterminé par la polarisation de sa limite qui crée un milieu d'intériorité opposé au milieu d'extériorité. « *Le vivant vit à la limite de lui-même, sur sa limite* ; c'est par rapport à cette limite qu'il y a une direction vers le dedans et une direction vers le dehors »¹⁶⁷. Ceci se produit par ailleurs à plusieurs niveaux lorsqu'il s'agit d'organismes pluricellulaires. Or, cette explication semble pouvoir s'adapter aussi à la formation du cristal, dans la mesure où, on le rappelle, selon Simondon celui-ci vit à sa limite. La différence est que dans le cristal cette limite ne détermine aucun partage entre intérieur et extérieur¹⁶⁸, aucune topologie de type particulier, et cela en raison de la différente temporalité entre régime d'individuation physique et vital.

(...) Le passé ne sert à rien dans sa masse [celle du cristal] ; il ne joue qu'un rôle brut de soutien, il n'apporte pas la disponibilité d'un signal d'information : le temps successif n'est pas condensé. Au contraire, dans l'individu vivant, l'espace d'intériorité avec son contenu joue dans son ensemble un rôle pour la perpétuation de l'individuation ; il y a résonance et il peut y avoir résonance parce que ce qui a été produit par individuation dans le passé fait partie du contenu de l'espace intérieur : tout le contenu de l'espace intérieur est topologiquement en contact avec le contenu de l'espace extérieur sur les limites du

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 202. On retrouve ici l'idée d'analogie, déjà rencontrée dans le domaine de l'individuation de la connaissance.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 225-226.

¹⁶⁸ « L'espace intérieur du cristal ne sert pas à soutenir le prolongement de l'individuation qui s'effectue aux limites du cristal en voie d'accroissement » (*Ibid.*, p. 227).

vivant ; il n'y a pas, en effet, de distance en topologie ; (...) tous les produits de l'individuation passée sont présents sans distance et sans retard¹⁶⁹.

Il semble donc que Simondon introduise, similairement à Bergson et avec une conception qui rappelle fortement celle de la durée, une primauté du temps sur l'espace. Il affirme par exemple que « le type fondamental de transduction vitale est la série temporelle, à la fois intégratrice et différenciatrice ; l'identité de l'être vivant est faite de sa temporalité »¹⁷⁰. Toutefois, justement en tant qu'il constitue « la première de toutes les transductivités », dans le temps « chaque instant est séparé de ceux qui le suivent ou qui le précèdent par cela même qui le relie à ces instants »¹⁷¹. Cela signifie que, loin d'introduire une primauté du temps d'après laquelle tout le passé, dans une opposition totale à l'espace, pèserait sur le présent dans une coïncidence parfaite et continue, Simondon veut penser une temporalité où l'absence de distance est la source même de la discontinuité : « les schèmes de chronologie et topologie s'appliquent l'un sur l'autre ; ils ne sont pas distincts et forment la dimensionnalité première du vivant »¹⁷². La condensation du passé à la limite du vivant ne comporte pas l'exclusion de la spatialité, mais est soutenue par l'espace topologique et continue à l'engendrer.

12) La désindividualisation affective et la bifurcation entre vital et psychique

Il est essentiel de comprendre jusqu'à quel point ces rappels de la conception simondonienne de l'ontogenèse du vivant sont fondamentaux afin d'introduire la question du transindividuel. L'affectivité constitue en effet la véritable charnière entre le vital et le transindividuel et c'est ainsi dans cette direction qu'il faudra orienter la suite de nos recherches. « Dire que le vivant est problématique c'est considérer le devenir comme une dimension du vivant (...). Le vivant est agent et théâtre d'individuation ; son devenir est individuation permanente ou plutôt *une suite d'accès d'individuation* avançant de métastabilité en métastabilité »¹⁷³. Cela veut dire qu'« un régime de métastabilité est non seulement entretenu par l'individu, mais porté par lui, si bien que l'individu constitué transporte avec lui une charge associée de *nature préindividuelle* »¹⁷⁴. En effet, pour que l'individu vivant puisse résoudre des problèmes dont la solution n'est pas déjà dessinée, mais

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 163-164.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷² *Ibid.*, p. 228.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 28. Nous soulignons.

qui se manifestent dans les tensions d'un état métastable, il doit se faire relation informative faisant communiquer les incompatibilités de l'état métastable et libérant ainsi ses potentiels en déterminant une nouvelle structuration de son milieu intérieur et du milieu extérieur. Pour ce faire, une désindividualisation doit se produire, telle que l'individu entre en communication avec une charge de nature préindividuelle lui permettant de s'individualiser davantage dans l'invention. C'est encore une fois l'affectivité qui joue un rôle fondamental dans ce processus. Dans la troisième section de sa Thèse principale, consacrée à l'individuation psychique, Simondon affirme que lorsqu'on traite l'affectivité, « il ne faut pas parler d'états affectifs, mais plutôt d'échanges affectifs, échanges entre le préindividuel et l'individué »¹⁷⁵. En effet, on a vu que, pour qu'une polarisation affective ait lieu, il faut qu'une problématique affectivo-émotive se manifeste.

Or, normalement, dans le vivant, l'affectivité est capable – par sa polarisation – de résoudre les problèmes qui surgissent. Toutefois, « quand l'affectivité ne peut plus intervenir comme pouvoir de résolution, quand elle ne peut plus opérer cette transduction qui est une individuation perpétuée à l'intérieur du vivant déjà individué, l'affectivité quitte son rôle central (...); une problématique perceptivo-active et une problématique affectivo-émotionnelle remplissent alors le vivant »¹⁷⁶. C'est ainsi que le psychisme intervient : « dans le psychisme l'affectivité est débordée ; elle pose des problèmes au lieu d'en résoudre »¹⁷⁷. Barthélémy résume la question en disant que « *le psychisme est le vital se désadaptant par l'affectivité* »¹⁷⁸. On ajouterait que l'affectivité est déjà un pouvoir de désindividualisation et que le psychisme est une dimension qui s'ouvre lorsque le vivant ne peut plus s'individualiser avec les seuls moyens de la vie et doit ainsi faire appel à « une nouvelle plongée dans la réalité préindividuelle, suivie d'une individuation plus primitive »¹⁷⁹. Ainsi, « le détour psychologique n'est pas un abandon de la vie mais un acte par lequel la réalité psychologique s'excentre par rapport à la réalité biologique, afin de pouvoir saisir dans sa problématique le rapport du monde et du moi »¹⁸⁰. On peut anticiper que la conséquence de ce processus sera l'entrée dans le régime d'individuation transindividuelle : « la problématique psychique, faisant appel à de la réalité préindividuelle, aboutit à des fonctions et à des structures qui ne

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 252.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation*, op. cit., p. 202.

¹⁷⁹ *ILFI*, p. 165.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 278.

s'achèvent pas dans les limites de l'être individué vivant ; si l'on nomme individu l'organisme vivant, le psychique aboutit à un ordre de réalité transindividuelle »¹⁸¹.

On verra bientôt comment ce processus se déroule. Mais avant cela, une observation s'impose. En effet, le chapitre que nous venons de citer est intitulé « Les niveaux successifs d'individuation : vital, psychique et transindividuel ». Or, on sait que Simondon, dès le début de son œuvre, traite l'ontogenèse comme se déroulant selon trois régimes d'individuation : physique, vital et transindividuel (ou psychosocial). Quelle est donc la place du psychisme dans ce cadre ? Faut-il le considérer comme un régime d'individuation à part entière, également séparé du vital et du transindividuel, ou bien faut-il le rabattre sur l'un de ces derniers ? Les principaux commentateurs semblent refuser ces alternatives. Muriel Combes parle de « domaine de traversé »¹⁸² pour caractériser le niveau psychique, Barthélémy, en reprenant Simondon, parle de « voie transitoire »¹⁸³. Commençons donc par analyser les rapports entre vie et psyché.

La possibilité que le psychisme constitue une séparation substantielle par rapport à la vie est rigoureusement exclue, ainsi que l'hypothèse opposée qui ferait du vital le support causal du psychique : « On ne doit pas s'étonner de trouver à la base de la vie psychique des motivations purement vitales : mais on doit remarquer qu'elles existent à titre de problèmes et non de forces déterminantes »¹⁸⁴. En même temps, « le psychique et le vital ne se distinguent pas comme deux substances, ni même comme deux fonctions parallèles et superposées ; le psychique intervient comme un ralentissement de l'individuation du vivant, une amplification néoténique de l'état premier de cette genèse »¹⁸⁵. Nous voici à nouveau face au concept de néoténie. Ce concept avait été précédemment utilisé par Simondon pour décrire la distinction entre individuation physique et vitale. Ainsi, il apparaîtrait que, si le psychique n'est ni rabattable sur la vital ni séparé substantiellement de celui-ci, c'est parce qu'avec lui on accomplit un saut et on passe à un nouveau niveau d'individuation. D'un côté cela est vrai, mais ce n'est pas un individu psychique qui naît ainsi :

Le psychique est du transindividuel naissant ; il peut apparaître pendant un certain temps comme psychique pur (...) ; mais le vivant ne peut emprunter à la nature associée des potentiels produisant une nouvelle individuation sans entrer dans un ordre de réalité qui le fait participer à un ensemble de réalité psychique dépassant les limites du vivant ; la réalité psychique n'est pas fermée sur elle-même. La problématique psychique ne peut se résoudre de manière intra-individuelle. L'entrée dans la réalité

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 166.

¹⁸² M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999, p. 39.

¹⁸³ J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation, op. cit.*, p. 206.

¹⁸⁴ *ILFI*, p. 166.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 165.

psychique est une voie transitoire, car la résolution de la problématique psychique intra-individuelle amène au niveau transindividuel¹⁸⁶.

Si le psychique n'est ni substantiellement séparé du vivant, ni causé par lui, et s'il n'est pas non plus discontinu dans la continuité à la manière d'un régime d'individuation, dans la mesure où ce type de discontinuité sera introduite par l'individuation transindividuelle dont le psychisme n'est que la naissance, comment se relie-t-il au vivant ? On a vu que la psyché est produite par l'incapacité du vivant à résoudre une problématique de caractère affectif. Dans un chapitre où il traite de la question des rapports de l'âme et du corps, Simondon reprend sa conception du vivant comme être qui s'individualise et affirme que cette individualisation se caractérise par un dédoublement entre somatique et psychique.

Le fonctionnement psychique n'est pas un fonctionnement séparé du vital (...). C'est lorsque le système vivant individualisé est dans l'état de résonance interne qu'il s'individualise en se dédoublant en pensée et corps (...) L'être individualisé n'a pas au début *une* âme et *un* corps ; il se construit comme tel en s'individualisant, en se dédoublant étape par étape. Il n'y a pas à proprement parler une individuation psychique, mais une individualisation du vivant qui donne naissance au somatique et au psychique (...). C'est le psychosomatique qui est le modèle du vivant ; le psychique et le somatique ne sont que des cas-limites, jamais offerts à l'état pur¹⁸⁷.

Ainsi la différence ne se situe pas dans le fait que certains êtres sont doués de psychisme et d'autres ne le sont pas. Psychique et somatique sont présents chez tout vivant, c'est-à-dire partout où une problématique produit une métastabilité qui demande à l'individu de s'individualiser davantage par l'invention. Toutefois, chez certains vivants le psychique se manifeste à un degré mineur, dans la mesure où l'affectivité qui l'a fait surgir peut se résoudre avec les moyens de l'individu vivant ; chez d'autres l'affectivité détermine une telle désindividualisation que sa problématique la déborde et le psychisme surgit comme un problème qui ne peut plus être résolu par l'individu seul. C'est dans ce cas qu'il se manifeste comme tel. On peut souligner la parenté de cette vision avec celle proposée par Max Scheler en 1928 dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos* et notamment avec son idée que l'intelligence n'est pas une caractéristique propre à l'homme dont les autres vivants sont dépourvus¹⁸⁸. On comprend ainsi quel était le souci qui a mené Simondon à autant de soin

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 166.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 267-268-269. Simondon propose dans ce chapitre une intéressante critique du dualisme bisubstantialiste, comme on vient de le voir, ainsi que des monismes spiritualistes et matérialistes qui ne sont que des bisubstantialismes « dont l'un des termes est écrasé » (*Ibid.*, p. 272). Selon Simondon, « le seul et véritable monisme est celui dans lequel l'unité est saisie au moment où la possibilité d'une diversité de fonctionnement et de structures est pressentie. Le seul véritable monisme est celui qui, au lieu de suivre un dualisme implicite qu'il paraît refuser, contient en lui la dimension d'un dualisme possible, mais sur un fond d'être qui ne peut s'éclipser. Ce monisme est génétique, car seule la genèse assume l'unité contenant la pluralité » (*Ibid.*).

¹⁸⁸ Une confrontation entre Simondon et Scheler et en particulier entre les notions de transindividuel et d'esprit serait sans doute très intéressante, d'autant plus que, on va le voir, Simondon relie la transindividualité à une certaine forme de spiritualité et que les deux auteurs affirment, même s'ils le font d'une manière différente, la nécessité du niveau vital comme potentialisation du niveau supérieur qui est compris comme un acte pur. On

dans l'introduction de partages entre vie et psychisme. Il ne voulait pas donner l'idée « qu'il y ait des êtres seulement vivants et d'autres vivants et pensants : il est probable que les animaux se trouvent parfois en situation psychique. (...) il n'y a pas là une différence de nature, une essence permettant de fonder une anthropologie »¹⁸⁹. En reprenant un terme merleau-pontien, Simondon explique que « la distinction entre l'ordre vital et l'ordre psychologique se manifeste particulièrement par le fait que leurs normativités respectives constituent un chiasme »¹⁹⁰.

13) Le transindividuel comme résolution de la problématique affective.

L'émotion et l'action

Le niveau psychique est ainsi une véritable voie transitoire, où la discontinuité dans la continuité entre régime vital et transindividuel se manifeste sans encore se réaliser. On peut maintenant procéder dans notre analyse en montrant comment l'individuation transindividuelle résout la problématique affective. L'affectivité, dit Simondon, « est, dans l'être sujet, ce qui traduit et perpétue la possibilité d'individuation en collectif : c'est l'affectivité qui amène la charge de réalité préindividuelle à devenir le support de l'individuation collective »¹⁹¹. On a déjà vu que l'affectivité provoque la désindividualisation qui fait communiquer l'individu avec la charge préindividuelle qu'il porte avec lui : elle métastabilise le couple individu-milieu en l'amenant au seuil d'une individuation qui ne peut plus être accomplie avec les seuls moyens de la vie individuelle. « La vie affective, souligne Combes, comme "relation à soi", est donc une relation à ce qui, *en soi*, n'est pas de l'ordre de l'individu »¹⁹². La problématique affective est par ailleurs corrélative d'une problématique

peut souligner de manière préparatoire que la critique que Simondon avancerait à Scheler est que son admission de l'absence d'une différence de nature entre vie et intelligence ne le mène pas pour autant à refuser l'introduction d'une différence anthropologique à travers sa notion d'esprit comme acte de déréalisation. Cette idée conduit à la confirmation de l'idée classique qui considère la capacité d'objectivation comme la nature de l'homme surgissant ailleurs qu'au sein de la vie et à laquelle la vie ne donnerait que l'énergie. Simondon veut justement éviter cela et il le fait en situant le propre du transindividuel non pas dans une propriété de l'individu humain (qui ne devient pas plus que vivant), mais dans le fait de s'individualiser, en tant que vivant problématique, avec d'autres individus également problématiques.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 165. Simondon approfondit cette idée ailleurs dans le texte en soulignant que ce qui nous amène à soustraire le psychisme aux animaux est qu'on confond les conduites instinctives avec les réactions conflictuelles qui se manifestent dans des comportements qui ne peuvent être compris qu'en supposant une certaine *fluctuatio animi* : « on pourrait dire que la conduite instinctive est celle en laquelle les éléments de la solution sont contenus dans la structure de l'ensemble constitué par le milieu et l'individu ; au contraire, une conduite de réaction organisée est celle qui implique de la part de l'être vivant l'invention d'une structure » (*Ibid.*, p. 272).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 252.

¹⁹² M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité, op. cit.*, p. 33.

perceptive. On a en effet donné un exemple de problématique perceptive – l’hétérogénéité des mondes perceptifs – pour rendre compte du déroulement de l’individualisation du vivant. Or, en tant que le vivant est l’être de la relation, une problématique déterminée par l’extériorité ne peut qu’avoir son corrélat affectif. Lorsqu’il s’agit de l’individuation transindividuelle Simondon se concentre toutefois plutôt sur l’affectivité dans la mesure où c’est avec elle que la charge préindividuelle de l’individu se manifeste. On pourrait peut-être dire qu’avec l’affectivité l’individu s’auto-affecte comme plus qu’individu.

« L’action, en tant qu’émotion, résout le problème affectif »¹⁹³. Cette affirmation peut paraître bizarre. Simondon spécifie que l’action est à la perception ce que l’émotion est à l’affectivité. Action et émotion résolvent les problèmes respectivement de la perception et de l’affectivité. Est-ce que Simondon veut dire que le passage au transindividuel correspond à la résolution d’une problématique affective par l’émotion et d’une problématique perceptive par l’action ? La réponse est négative, dans la mesure où elle réintroduirait des facultés que l’on pourrait considérer non-vitales pour résoudre la problématique vitale : « même si l’émotion pouvait résoudre les problèmes affectifs, même si l’action pouvait résoudre les problèmes perceptifs, il resterait un hiatus impossible à combler, dans l’être, entre l’affectivité et la perception, devenues unité d’émotion et unité d’action »¹⁹⁴. Par ailleurs, on a vu que déjà le vivant invente de manière affectivo-émotive et perceptivo-active. La différence est que dans certains cas cette invention résolutive ne peut pas avoir lieu dans les limites de l’individu vivant. C’est pourquoi c’est avec l’individuation du collectif que la problématique affective est véritablement résolue lorsqu’on accède au niveau psychique. « C’est la réciprocité entre perceptions et affections au sein du collectif naissant qui crée la condition d’unité de la véritable action et de la véritable émotion. Action et émotion naissent quand le collectif s’individue »¹⁹⁵. Au final, pour l’être qui se désindividualise jusqu’à faire surgir le psychisme comme problème, action et émotion existent véritablement dans le collectif, où elles ne sont qu’une seule et même série transductive : c’est la transductivité même de l’émotion-action qui est garantie par le collectif. « L’émotion est ce qui, de l’action, est tourné vers l’individu participant au collectif, alors que l’action est ce qui, dans le même collectif, exprime l’être individuel en tant qu’il participe à cette individuation »¹⁹⁶. Ainsi, si pour Merleau-Ponty, « il

¹⁹³ *ILFI*, p. 253.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 254.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 253.

s'agit de saisir l'humanité d'abord comme une autre manière d'être corps »¹⁹⁷, pour Simondon, il faut la saisir comme une autre manière d'être groupe.

Simondon souligne aussi que c'est en effet entre affection et émotion que tout se joue. Il parle pour exprimer cela d'une subconscience affective ouvrant l'individu à sa préindividualité. Il propose de la substituer, d'une manière similaire à ce que Merleau-Ponty proposait dans un cours au Collège de France en 1954/55¹⁹⁸, à l'inconscient de la psychanalyse, qui semble plutôt nommer une sorte d'individu derrière l'individu. A ce niveau, on trouve le centre à partir duquel émotion et action se déploient dans le collectif : « c'est au niveau des thèmes affectivo-émotifs, mixtes de représentation et d'action, que se constituent les groupements collectifs »¹⁹⁹. Cette perspective, qui analyse l'individuation du transindividuel à partir d'une problématique subconsciente faisant surgir le psychisme comme voie intermédiaire ou collectif naissant qui s'individue jusqu'à instaurer une véritable communication entre émotion et action, a été définie par Combes comme transindividuel subjectif : « le transindividuel subjectif nomme donc les effets dans un sujet de la découverte de sa plus qu'individualité, d'une zone en lui-même qui se révèle pré-personnelle et commune. Quant au transindividuel objectif, il nomme l'opération dans laquelle ces parts de commun se structurent collectivement »²⁰⁰.

14) Le sujet, le transindividuel objectif et l'invention du transindividuel

Afin d'explicitier le côté « objectif » de l'individuation transindividuelle, il faut, aussi étrange que cela puisse paraître, approfondir davantage la notion de sujet. Il semble en effet que Simondon manque une étape dans son explication : au cours de l'individualisation vitale, l'individu entre dans une relation problématique avec le milieu qui détermine une désindividualisation lui permettant d'atteindre par l'invention le préindividuel duquel il peut s'individualiser à nouveau en résolvant le problème. Mais qu'est ce qui fait que, dans le cas de certains vivants, la désindividualisation provoquée par la problématique soit telle qu'ils

¹⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *La Nature, op. cit.*, p. 269.

¹⁹⁸ Dans les notes de ce cours sur la passivité Merleau-Ponty pose le problème suivant par rapport à l'inconscient freudien : « Comment pourrait-on aimer, désirer, sans penser qu'on aime, qu'on désire ? Freud dirait comme Sartre : il faut là une pensée, Freud la mettant dans un autre sujet » (M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 160). Auquel il répond en introduisant un sujet généralisé ou dimensionnel : « l'inconscient [veut dire] fécondité de l'événement : quoi qu'on fasse, ce sera ce rapport de sens avec ce qu'on a vécu, parce que le vécu est généralisé en dimensions » (*Ibid.*, p. 222n) ; il est, pourrait-on dire, plus qu'individuel.

¹⁹⁹ *ILFI*, p. 248.

²⁰⁰ M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité, op. cit.*, p. 48.

doivent faire appel à un processus qui les individualise psycho-socialement, c'est-à-dire transindividuellement ? La réponse est à trouver dans la notion de sujet :

Le psychisme est poursuite de l'individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet ; (...) sa charge de réalité préindividuelle, en même temps qu'elle s'individue comme être psychique qui dépasse les limites du vivant individué et incorpore le vivant dans un système du monde et du sujet, permet la participation sous forme de condition d'individuation du collectif ; l'individuation sous forme de collectif fait de l'individu un individu de groupe, associé au groupe par la réalité préindividuelle qu'il porte en lui et qui, réunie à celle d'autres individus, s'individue en unité collective²⁰¹.

Ainsi, la désindividualisation affective peut atteindre un tel niveau de métastabilité des structures données que l'individu, dans une sorte d'auto-décentrement, se saisit comme élément du problème qui le déstabilise. Bien évidemment, tous les vivants interviennent comme éléments de ce problème dans la mesure où c'est par une restructuration de la relation individu-milieu que l'individuation vitale se réalise ; toutefois, seuls certains vivants doivent, pour opérer l'invention qui restructure le rapport au milieu, se considérer eux-mêmes comme un élément du problème à résoudre, c'est-à-dire comme constitués par une métastabilité qui ne leur permet pas de se maintenir dans les limites de leur individualité. C'est pourquoi seuls ces vivants peuvent être considérés comme sujets, c'est-à-dire comme constitués par une dimension qui est en dehors de leur individualité et qui leur permet de s'individualiser davantage. Ceux à qui cela arrive sont en situation psychique et ils se manifestent comme portant avec eux, mais non pas dans les limites de leur individualité, une charge de nature préindividuelle. C'est à partir de cette nature qui, en tant que préindividuelle, ne nous appartient pas en propre, mais nous hante néanmoins en tant qu'individus, que le collectif, se développant à partir du psychisme, vient résoudre la problématique affective – qui a ainsi désormais fait sortir l'individu de ses propres limites – avec l'individuation transindividuelle.

La nécessité d'introduire un moment subjectif et un moment objectif pour rendre compte d'un processus unitaire est ainsi due au fait que « si l'on admet que le transindividuel est *auto-constitutif*, on verra que les schèmes de transcendance ou le schème d'immanence ne rendent compte de cette auto-constitution que par leur position simultanée et réciproque ; c'est en effet à chaque instant de l'auto-constitution que le rapport entre l'individu et le transindividuel se définit comme ce qui *dépasse l'individu tout en le prolongeant* »²⁰². En reprenant une expression de Muriel Combes, on pourrait dire que ce dépassement-prolongement se joue au niveau de l'« intimité du commun » : « le plus intime de nous-

²⁰¹ *ILFI*, p. 29.

²⁰² *Ibid.*, p. 281. Nous allons bientôt éclaircir ce que Simondon entend par autoconstitution du transindividuel.

mêmes, ce que nous éprouvons toujours sous le signe de la singularité inaliénable, ne nous appartient pas individuellement ; l'intime relève moins d'une sphère privée que d'*une vie affective impersonnelle, d'emblée commune* »²⁰³. Le coté subjectif de l'individuation transindividuelle en met en relief le moment intime : c'est dans l'affectivité comme rapport à soi que l'individu se métastabilise en manifestant ce qui en soi n'est pas de l'ordre de l'individu jusqu'à un point où il ne peut plus s'individualiser tout seul. Le coté objectif révèle que cette métastabilité est due au fait que ce qui dans l'intimité de l'individu s'est manifesté comme le dépassant est une charge de nature préindividuelle qu'il partage avec d'autres individus et qui fait qu'il est un individu transindividuel. Ainsi, le transindividuel se présente comme un régime d'individuation donné ; il désigne la condition caractéristique de certains êtres qui, en raison de leur affectivité problématique les constituant en sujets psychiques, c'est-à-dire leur permettant de reconnaître leur nature préindividuelle, sont toujours déjà accompagnés par un commun qui en structure l'individualité.

Il nous semble toutefois que cette explication oublie un moment fondamental. Combes dit en effet que

Ce préindividuel, Simondon n'a pour le nommer que le terme *transindividuel*, qui prête à confusion dans la mesure où il désigne aussi bien le préindividuel déposé dans les sujets par l'individuation vitale et qui insiste en eux, disponible pour une individuation ultérieure, que son mode d'existence comme réalité structurée en collectif. Mais il y a là une difficulté insoluble, dans la mesure où ce qu'il s'agit de nommer, c'est ce par quoi tout sujet, en tant que recelant une telle part de nature ineffectuée, est déjà un être collectif²⁰⁴.

Combes voit une difficulté insoluble dans la philosophie de Simondon dans la mesure où elle confond le transindividuel avec le préindividuel, ce qui l'amène à penser que le simple fait qu'en tant que sujet l'individu soit en relation avec sa nature préindividuelle en fait *d'emblée* un être collectif. Si cela était le cas, il y aurait effectivement une aporie entre l'affirmation d'un préindividuel ineffectué et celle de l'existence du collectif. Il faut au contraire se rappeler que, lorsqu'il questionne le sens le plus profond du terme préindividuel, Simondon le distingue, en tant que moment monphasé et précédant tout devenir, de l'individuation, c'est-à-dire du devenir lui-même. Par conséquent, dans la mesure où il nomme un régime d'individuation, le transindividuel ne doit pas être confondu avec le préindividuel qui le potencie. L'erreur de Combes est de considérer le collectif comme une nature ayant la particularité d'être donnée extérieurement (objectivement) à l'individu tout en étant appelée par un manque dans son intérieur, alors que, comme c'est le cas avec toute individuation, c'est par une invention – même si, dans ce cas, non individuelle – que

²⁰³ M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, op. cit., p. 50. Nous soulignons.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 48.

l'individuation transindividuelle est aussi opérée. C'est seulement à travers cette idée que la conception d'un transindividuel s'auto-constituant et d'un individu qui se dépasse en se prolongeant peut être comprise.

Autrement on serait obligé, comme Combes, de décliner explicitement la pensée de Simondon dans un sens plutôt foucauldien et de faire du collectif une nature impersonnelle donnée une fois pour toutes avec la subjectivité et la façonnant. Le collectif n'est donc pas dans cette optique une puissance naturelle propre à tout individu, mais quelque chose qui advient par nature à tout sujet de l'extérieur de son individualité. Combes souligne que, si l'on nie cette position, le risque est de devoir faire appel au formalisme d'une position contractualiste – que l'on pourrait définir de solution interindividuelle en termes simondoniens – pour rendre compte du collectif. Nous tenterons, au cours de notre troisième partie, de montrer au contraire qu'il y a bien une invention à laquelle en tant que vivants on est appelés et qu'on peut aussi saboter. Cette invention, contrairement à ce que soutient le formalisme, n'est toutefois pas individuelle, mais déjà collective. Toutefois, justement dans la mesure où elle est une invention, elle ne s'impose pas de l'extérieur et comme par nature. Lorsqu'il parle de nature préindividuelle Simondon ne veut en effet pas nommer le transindividuel. Ainsi, tout en prolongeant l'individu, cette invention le dépasse sans devenir pour autant impersonnelle dans la mesure où elle comporte une réflexivité, c'est-à-dire dans la mesure où elle se caractérise par une subjectivation couplée avec une réflexivité. Autrement dit, il y a bien chez Simondon, comme Combes le montre, l'idée d'une nature non-anthropologique qui fonde le collectif, mais elle le fonde comme appel à une invention qui le réalise véritablement.

En même temps, cette erreur met bien en évidence ce qui à notre avis est le premier sens du transindividuel : il se présente comme donné et c'est pourquoi il s'*auto*-constitue au lieu d'être tout simplement à construire. Or, ce n'est pas une erreur de considérer le transindividuel comme donné. Dans une certaine mesure l'idée du transindividuel comme troisième régime d'individuation mène en effet à le concevoir comme une condition donnée pour certains êtres et notamment pour les humains. Ce qu'il faut questionner davantage est la façon dont il est donné et le fait que, sans être tout simplement à construire, il n'est pas non plus déjà construit une fois pour toutes. C'est ici que le deuxième sens du transindividuel – le transindividuel comme tâche à accomplir – interviendra et que les deux sens pourront être conciliés dans l'idée d'un transindividuel qui se donne comme à accomplir ou à venir²⁰⁵ – ce

²⁰⁵ Nous empruntons cette expression, à laquelle nous essayerons de donner tout son sens plus tard, à Jean-Hugues Barthélémy.

qui entraînera en retour une explicitation de son premier sens tel qu'il est proposé dans ce chapitre qui montrera dans quelle mesure le transindividuel n'est pas un régime d'individuation au même titre que le physique et le vital. Nous avons du, dans ce chapitre, anticiper sur les développements qui suivront. Nous avons ainsi remarqué qu'une simple présentation du premier sens du transindividuel comporte déjà, afin de combler les vides qu'elle laisse, de faire appel au deuxième sens. Nous verrons plus tard, en présentant ce-dernier dans la troisième partie, comment le cercle se renfermera. Pour l'instant, continuons à questionner le transindividuel en nous limitant à son premier sens et analysons de manière neutre quelles sont les caractéristiques de ce troisième régime d'individuation.

15) Au-delà du psychologisme et du sociologisme

Toute l'œuvre de Simondon est guidée par la tentative de subvertir les alternatives traditionnelles en tant qu'expressions d'une pensée objectivante qui réduit l'être à l'être individué. Contre forme et matière lorsqu'il s'agit du physique, contre mécanisme et finalisme lorsqu'il s'agit du vital, au niveau du transindividuel c'est au psychologisme et au sociologisme qu'il s'oppose. La critique suit la même structure à laquelle nous sommes désormais habitués :

Prendre la réalité des groupes comme un fait, selon l'attitude d'objectivité sociologique, c'est venir après l'individuation qui fonde le collectif. Partir des postulats interpsychologiques, c'est se placer avant l'individuation du groupe, et vouloir faire sortir ce groupe de dynamismes psychiques intérieurs aux individus, tendances ou besoins sociaux de l'individu. Or, le collectif véritable, contemporain de l'opération d'individuation, ne peut être connu comme relation entre les termes existants du social pur et du psychique pur. Il est l'être même qui se déploie en spectre allant de l'extériorité sociale à l'intériorité psychique. Le social et le psychique ne sont que des cas-limites ; ils ne sont pas les fondements de la réalité, les termes vrais de la relation. Il n'existe des termes extrêmes que pour le regard de la connaissance, parce que la connaissance a besoin d'appliquer un schème hylémorphique, couple de notions claires enserrant une relation obscure²⁰⁶.

Encore une fois, l'hylémorphisme est mis en question comme une pensée qui, afin de stabiliser le rapport de co-individuation, c'est-à-dire de tension métastable, entre elle-même et son objet, réduit l'opération dont elle veut rendre compte au rapport entre deux termes stables ou bien à la dérivation d'un de ces termes de l'autre. L'hylémorphisme rate ainsi le moment où la relation qu'il étudie surgit, c'est-à-dire le moment de l'individuation, en donnant un privilège ontologique aux individus – dans ce cas à des individus en petit, comme les membres d'une collectivité, ou à individu en grand qu'est, par exemple, l'Etat. Par ailleurs psychologie et sociologie, justement au moment où elles essayent de définir un champ d'étude

²⁰⁶ *ILFI*, pp. 312-313.

qui leur permette de se séparer l'une de l'autre, basculent inconsciemment l'une dans l'autre. Par exemple, en critiquant la tentative du docteur Kubie d'expliquer l'individuation psychique et d'introduire un partage entre normal et pathologique en utilisant la notion d'adaptation, Simondon arrive à la conclusion qu'« un des traits les plus caractéristiques de la psychologie et de la psychopathologie modernes est qu'elles renferment une *sociologie implicite*, inhérente en particulier à la normativité de leurs jugements »²⁰⁷.

Simondon approfondit la question en reprenant la thématique de l'émotion qui, on l'a vu, était appelée à résoudre la problématique affective par l'individuation du collectif rendant possible une véritable transductivité de l'intériorité de l'émotion elle-même à l'extériorité de l'action collective. Cette émotion ne peut pas être reconduite à un phénomène individuel, ce qui en ferait une simple réaction d'adaptation sans qu'elle puisse rendre compte de la différence entre interindividuel et collectif, ni à une imposition d'un social substantiel par une action qui vient s'imposer de l'extérieur. Dans une circularité paradoxale, qu'il faudra expliciter, l'émotion est définie comme « individuation des réalités préindividuelles au niveau du collectif institué par cette individuation »²⁰⁸.

Le but que le volet critique de la pensée de Simondon essaye d'atteindre est finalement de démasquer l'anthropologisme qui se cache derrière les tentatives de rendre compte de l'humain à partir d'une intimité individuelle précédant toute relation groupale et ou bien par l'imposition d'un social substantiel. « Toute anthropologie sera obligée de substantialiser soit l'individuel soit le social pour donner une essence de l'homme »²⁰⁹. Ensuite, une anthropologie psychologue devra faire appel à une tendance naturelle des individus ou bien à la médiation formelle d'un contrat entre eux pour rendre compte du social ; également, une anthropologie sociologue devra rendre compte de la manière dont un social substantiel s'impose et façonne des individus sans en réduire la multiplicité. Finalement, dit Simondon, ces tentatives visent implicitement à affirmer la séparation de l'Homme du vital. Toutefois, « le vital est le vital comportant l'homme, non le vital sans l'Homme ; c'est le vital jusqu'à l'Homme, et comprenant l'Homme »²¹⁰. Par conséquent, afin d'éviter l'oblitération d'un des côtés de la relation transindividuelle, il faut se rappeler que « c'est l'être comme relation qui est premier et qui doit être pris comme principe ; l'humain est social, psycho-social, somatique, sans qu'aucun de ces aspects puisse être pris comme fondamental »²¹¹.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 273. Canguilhem avait déjà proposé des observations similaires en étudiant la façon dont le regard médical tend à établir la frontière entre normal et pathologique.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 315.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 297.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

A propos de la critique de Simondon au psychologisme et au sociologisme, Xavier Guchet a rappelé que, lorsque notre auteur écrivait ses thèses de doctorat, tout un courant appelé psychosociologie, et se posant d'emblée au delà de tout partage substantiel entre psychique et social, était déjà bien développé. Il cite par exemple Georges Gurvitch qui, en 1950, affirmait : « aujourd'hui, le débat au sujet du rapport entre individu et société (...) doit être considéré comme clos »²¹². Pourquoi Simondon, qui d'ailleurs connaissait bien les développements de ce courant soit aux Etats-Unis, par exemple avec Kurt Lewin, soit en France, avec Gurvitch ou Mikel Dufrenne, a-t-il senti le besoin de réaffirmer l'importance d'une psychosociologie fondée sur la notion de transindividuel ? D'un côté la réponse se trouve dans le fait qu'une partie des psychosociologues, tout en refusant de réduire le psychique au social ou vice-versa, se limitent à dire que la réalité humaine est psychique et sociale, en en faisant une sorte d'hybride. Au contraire, lorsque Simondon dit que « le psychosocial est du transindividuel²¹³ », c'est à tout autre chose qu'il pense. D'un autre côté, en ce qui concerne quelqu'un comme Dufrenne, on ne peut pas nier que, surtout dans sa reprise de Kardiner, il semble bien fournir une théorie similaire à celle de Simondon. C'est pourquoi Guchet conclut que « la sociologie psychologique analysée par Dufrenne doit trouver une ontologie à sa mesure dans la conceptualité forgée par Simondon »²¹⁴.

16) Individu, groupe et personnalité

Nous avons jusqu'à présent décrit le transindividuel comme un régime d'individuation donné, qui est engendré par une telle désindividualisation affective au sein de l'individu vivant que celui-ci devient lui-même un élément dans la problématique à résoudre. C'est pourquoi il ne peut s'individualiser à nouveau que dans l'individuation du collectif, c'est-à-dire en faisant appel à une charge de nature commune, à une extériorité dont l'individu, en se découvrant comme sujet, se révèle être le support. Quel est le résultat de cette individuation ? « L'individuation sous forme de collectif fait de l'individu un individu de groupe, associé au groupe par la réalité préindividuelle qu'il porte en lui et qui, réunie à celle d'autres individus, *s'individue en unité collective* »²¹⁵. L'individuation en unité collective propre au transindividuel produit des individus de groupe. Tout d'abord, soulignons que Simondon

²¹² G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1950, p. 26, cité par X. Guchet, *Pour un humanisme technologique*, op. cit., p. 52.

²¹³ *ILFI*, p. 303.

²¹⁴ X. Guchet, *Pour un humanisme technologique*, op. cit., p. 57.

²¹⁵ *ILFI*, p. 29.

semble rééquilibrer cette expression en disant que « les individus sont individus de groupe, comme le groupe est groupe d'individus »²¹⁶. Finalement, ce que Simondon veut exprimer est que l'individuation transindividuelle comporte l'individuation à la fois du groupe et des individus. Elle nomme plus précisément la présence de ces deux individuations parallèles :

la société ne sort pas réellement de la présence mutuelle de plusieurs individus, mais elle n'est pas non plus une réalité substantielle qui devrait être superposée aux êtres individuels et conçue comme indépendante d'eux : elle est l'opération et la condition d'opération par laquelle se crée un mode de présence plus complexe que la présence de l'être individué seul²¹⁷.

En laissant de côté pour l'instant l'explication de l'association entre opération et condition d'opération, qui nous ramènera plus tard à la question de l'autoconstitution du transindividuel, concentrons-nous sur cette nouvelle forme de présence en essayant de comprendre dans quelle mesure elle comporte le surgissement de nouvelles dimensions qui ne sont pas réductibles à celles de l'individu. Tout d'abord, il y a le surgissement d'un temps social qui, lorsque la transindividualité s'établit, arrive à recouvrir le temps individuel. En régime transindividuel les réticulations du passé individuel et du passé social se superposent en s'individuant « à rebours l'une de l'autre ». Simondon n'approfondit pas particulièrement cette idée, mais il semble que ce qu'il veut exprimer par-là c'est qu'en s'individuant transindividuellement le passé de l'individu est assumé par le temps social qui lui donne une poussée pour agir dans l'avenir. Dans la présence du collectif, le temps individuel, qui, dans l'hypothèse d'un individu non-social, irait de l'avenir vers le présent²¹⁸, « s'effectue en sens inverse, à partir du présent »²¹⁹. « L'individu rencontre dans la société une exigence définie d'avenir et une conservation du passé »²²⁰ et c'est en s'individualisant avec et dans cette exigence et ce passé qu'il peut trouver la force pour aller toujours plus loin, comme Simondon aimait répéter en reprenant Malebranche.

En se découvrant comme sujet, c'est-à-dire comme porteur d'une charge de nature qu'il ne peut pas réaliser tout seul, l'individu ne peut s'épanouir authentiquement qu'en

²¹⁶ *Ibid.*, p. 298.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 294.

²¹⁸ L'on pourrait peut-être voir dans cet individu non-social, figure hypothétique mais impossible chez Simondon, un avatar du Dasein heideggerien qui gagne son authenticité dans le refus du On dans le projet de son avenir le plus propre. On va bientôt voir qu'aussi Simondon conçoit un moment de solitude où le sujet se retire de la présence du On. Toutefois, l'aboutissement de cette phase solitaire est chez lui l'individuation transindividuelle, caractérisée toujours par une forme de présence mais qui se situe sur une toute autre dimension que celle du On. Dans *Sein und Zeit* au contraire la place de l'intersubjectivité pour le Dasein authentique est beaucoup plus difficile à établir. En effet, en se comprenant à partir de son avenir le plus propre au lieu que d'assumer son avenir par sa participation au collectif, le Dasein n'est véritablement authentique que dans cet *Augenblick* solitaire à partir duquel il ne peut réassumer le social que dans un retour après coup sur son passé. Le collectif n'a originairement chez Heidegger rien à voir avec l'authenticité.

²¹⁹ *ILFI*, p. 293.

²²⁰ *Ibid.*

s'individualisant avec le collectif, c'est-à-dire en faisant des énergies du groupe le moteur pour réaliser ses propres potentialités préindividuelles et en structurant par là ce même groupe pour qu'il entretienne la métastabilité lui fournissant ces potentiels. C'est pourquoi « le sujet ne peut coïncider avec lui-même que dans l'individuation du collectif »²²¹. Le passé et l'avenir individuel prennent sens dans le présent collectif dans la mesure où il est la condition de possibilité pour la réalisation des potentiels subjectifs des individus en leur offrant la possibilité d'une « deuxième naissance » :

Dans le collectif, le couplage de l'avenir et du passé devient signification (...) : l'individu se présente dans le collectif, il s'unifie *dans le présent* à travers son action (...). Le collectif est la communication qui englobe et résout les disparités individuelles sous forme d'une présence qui est synergie des actions, coïncidence des avenirs et des passés sous forme de résonance interne du collectif. La synergie collective suppose, en effet, une unité créant, à partir de ce qui, en chaque être individuel, n'est pas encore individué, un domaine de transductivité ; le collectif est ce en quoi une action individuelle a un sens pour les autres individus, comme symbole : chaque action présente aux autres est symbole des autres ; elle fait partie d'une réalité qui s'individue en totalité comme pouvant rendre compte de la pluralité simultanée et successive des actions²²².

Cette description exigeante du transindividuel²²³ et des conditions d'une véritable action et création collectives, est résumée par Simondon avec le concept, emprunté aux sociologues américains, de groupe d'intériorité (*in-group*). Lorsque la temporalité individuelle résonne en analogie avec la temporalité du groupe, le groupe devient une sorte de « corps social du sujet »²²⁴.

C'est le concept de personnalité qui, aux yeux de Simondon, est le plus apte à nommer cette synergie de l'individuation en système d'individu et groupe, donnant lieu à une forme d'appartenance proprement transindividuelle.

Le groupe d'intériorité (et tout groupe par rapport à lui-même existe dans la mesure où il est un groupe d'intériorité) est fait de la superposition des personnalités individuelles, et non de leur agglomération (...); chaque personnalité individuelle est coextensive à ce que l'on peut nommer la personnalité de groupe, c'est-à-dire au lieu commun des personnalités individuelles constituant le groupe (...) ce recouvrement des personnalités individuelles dans le groupe d'intériorité joue un rôle de structure et de fonction auto-constitutive²²⁵.

Ainsi, la personnalité indique la réalisation la plus profonde de l'individuation transindividuelle dans la mesure où elle nomme le chevauchement auto-constitutif, et précédant par conséquent toute distinction entre immanence et transcendance, de l'individu et du groupe. C'est pourquoi, c'est avec la personnalité, ou avec ce que Simondon parfois appelle « personnalisation » afin d'indiquer le caractère *in fieri* de cette individuation, qu'une

²²¹ *Ibid.*, p. 253.

²²² *Ibid.*, p. 219.

²²³ Description qui suscite par ailleurs le doute qu'un tel état ne puisse pas être donné d'emblée et une fois pour toutes.

²²⁴ *Ibid.* p. 294.

²²⁵ *Ibid.*, p. 297.

synthèse entre individuation vitale – celle qui donne à l’individu son origine – et individualisation vitale – le dédoublement psychosomatique d’où le sujet surgit avec la problématique d’un individu qui se découvre comme plus qu’individu et se reindividualise à partir de là – peut être trouvée : « la personnalité apparaît comme plus que relation : elle est ce qui maintient la cohérence de l’individuation et du processus permanent d’individualisation »²²⁶. L’individuation transindividuelle se fait à même les différences et les asymétries que l’individualisation produit entre les individus. Ces différences, portant toujours l’individu au dehors de lui-même, potentialisent une préindividualité qui fait que l’individu ne peut retrouver son unité qu’en les réassumant dans l’unité transindividuelle du groupe. C’est pourquoi dans le transindividuel la personnalité individuelle et la personnalité de groupe se recouvrent : « la communauté ne peut intervenir après que les personnalités sont constituées ; il faut qu’une communauté préalable des conditions de la personnalité permette la formation d’une unique médiation, d’une unique personnalité pour deux individuations et deux individualisations »²²⁷. La personnalité est relation analogique et constitutive entre deux relations. En proposant des formules qui résonnent avec la pensée merleau-pontyenne, Guchet résume cela en écrivant que, pour Simondon, « l’individu n’est pas contenu dans ses propres limites, sans impliquer pour autant l’existence d’une positivité transcendante. Il peut penser le social, non pas comme transcendant *aux* individus, mais comme un écart, une altération du dedans des individus, une dimension de transcendance *de* l’individu »²²⁸.

Simondon souligne qu’une des manifestations principales de la personnalité est la croyance : « la croyance est cette individuation collective en train d’exister ; elle est présence aux autres individus du groupe, recouvrement des personnalités »²²⁹. Toutefois, remarque-t-il tout de suite, « l’étude des croyances est un assez mauvais moyen de connaître l’homme en tant que membre du groupe »²³⁰. En effet, pour Simondon, lorsque la croyance s’explicite, elle manifeste plutôt l’altération et la dissociation du groupe plutôt que son unité. La croyance s’explicite au moment où le groupe doit s’opposer à un autre groupe ou bien lorsqu’à l’intérieur d’un groupe l’un des ses membres commence à s’en dissocier : elle se structure alors comme opinion et comme mythe. La croyance comme base du groupe est telle lorsqu’elle ne se manifeste pas à titre de croyance, c’est-à-dire lorsqu’elle demeure le lien

²²⁶ *Ibid.*, p. 268.

²²⁷ *Ibid.*, p. 265.

²²⁸ X. Guchet, *Pour un humanisme technologique*, *op. cit.*, p. 192.

²²⁹ *ILFI*, p. 299.

²³⁰ *Ibid.*

subconscient qui, avec l'individuation transindividuelle, résout la problématique affectivo-émotive.²³¹

On peut maintenant reprendre les observations menées jusqu'à présent en essayant de les mettre brièvement en perspective par le biais d'une vue d'ensemble de la conception simondonienne de l'individuation. L'individuation consiste, aux yeux de Simondon, dans le déploiement dans un système métastable d'une relation qui l'informe en s'amplifiant par l'épuisement progressif de ses potentiels jusqu'à déposer à la fin du processus un individu et un milieu se rapportant stablement. L'individuation vitale, en ralentissant ce processus, qui pour le régime physique a lieu dans un instant, permet à l'individu de maintenir une certaine métastabilité dans le rapport avec le milieu. Elle rend possible, par des désindividualisations affectives, le retournement du rapport stable en relation. L'individu vital est donc lui-même la relation constitutive. Il n'est pas seulement relation instantanée et simple dépôt ; il peut entretenir cette relation et ainsi s'entretenir lui-même. C'est pourquoi il n'est pas seulement constitué par une individuation mais se constitue dans une individualisation. « En fait l'*individualité*, souligne Barthélémy, de régime d'individuation en régime d'individuation, augmente paradoxalement *par démultiplication de la relation comme constitutive* »²³². Autrement dit, c'est comme si le déploiement de la relation qui constitue l'individualité ralentissait, de telle manière que l'individu se tourne de plus en plus lui-même en relation. Le terme « démultiplication » nous paraît particulièrement bien choisi, dans la mesure où, pris dans son sens propre, il signifie le ralentissement de la vitesse d'un mouvement et, pris dans un sens figuré, il indique le fait de multiplier et complexifier les effets.

Cela devient encore plus évident au niveau transindividuel. En effet, Simondon affirme que « le social apparaît ainsi comme une réalité fort différente du milieu par rapport à l'individu (...). Le milieu social n'existe comme tel que dans la mesure où il n'est pas saisi comme social réciproque »²³³. On voit que dans le cas du vivant un individu et un milieu pouvaient encore être distingués, bien qu'en soulignant que, jusqu'à quand la vie se déploie, ils forment un système métastable qui continue de s'individualiser. Au contraire, avec le transindividuel on n'a plus à faire à un milieu qui est en relation réciproque de l'individu. A la

²³¹Les textes de Simondon dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* ne nous donnent pas l'occasion de poursuivre davantage l'analyse de la question de la croyance, qui constitue pourtant un point de tension à l'intérieur de l'œuvre de Simondon et une voie pour mettre en relief les potentialités et les limites de sa pensée du social. Cette question se relie notamment à celle de l'imagination et de l'imaginaire à propos desquels on peut trouver un exposé fort profond dans un cours livré par Simondon à la Sorbonne en 1965-1966 (Cf. G. Simondon, *Imagination et invention*, op. cit.).

²³²J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation*, op. cit., p. 193.

²³³*ILFI*, p. 294.

limite, Simondon se permet de considérer le groupe d'intériorité comme le « corps social » du sujet. On pourrait dire qu'au fur et à mesure que l'on parcourt l'ontogenèse, on rencontre des systèmes dont l'individuation, comme stabilisation et épuisement de potentiels, a lieu de plus en plus lentement, c'est-à-dire que l'aspect néoténique y est de plus en plus marqué. Avec le transindividuel, les êtres atteignent une telle métastabilité qu'ils sont, en tant que sujets, les plus proches du préindividuel compris comme acte pur déterminant la discontinuité nécessaire à produire des nouvelles individuations. En s'individuant psycho-collectivement, l'individu, plutôt que comme capacité de se tourner en relation individuante dans des excès inventifs, se définit tout-à-fait comme relation : il est le système même des échanges, empiètements et recouvrements entre personnalité individuelle et personnalité de groupe. Il est, si l'on veut appliquer une expression simondonienne, « plus que relation », dans la mesure où il est une relation se débordant et s'entretenant elle-même. En effet, affirme Simondon, la complexification de l'ontogenèse correspond au « maintien d'une métastabilité qui repose de plus en plus sur elle-même »²³⁴. Si le préindividuel désigne dans son sens le plus propre le moment même de la présence faisant surgir la relation, on comprend pourquoi une confusion – véhiculée parfois par Simondon lui-même – entre nature préindividuelle et régime transindividuel peut être introduite. Le collectif véritable est en effet un système en voie d'individuation qui, à la différence des autres régimes d'individuation, n'épuise pas ses potentiels. Il se maintient comme métastable ; il ne meurt pas. « La seule et définitive métastabilité est celle du collectif, parce qu'elle se perpétue sans vieillir à travers des individuations successives. (...) la permanence de la vie se retrouve au niveau du collectif ; mais elle s'y retrouve à un niveau supérieur ; elle s'y retrouve comme signification »²³⁵.

Cet exposé n'est pourtant pas complet. Simondon décrit ici le transindividuel pleinement réalisé, le collectif véritable. Nous allons bientôt voir que cet état des choses n'est pas donné une fois pour toutes et que, si le transindividuel est donné, c'est justement dans la mesure où le collectif véritable est à gagner et ne va pas de soi. C'est pourquoi la distinction entre préindividuel et transindividuel doit être maintenue : elle seule peut rendre compte de ce que Gurvitch appelait la momification des systèmes sociaux ainsi que de la possibilité d'éveiller la créativité collective vers l'établissement d'un social qui réalise véritablement les potentiels de l'individuation transindividuelle.

²³⁴ *Ibid.*, p. 214.

²³⁵ *Ibid.*, p. 218.

17) La signification : spiritualité et immortalité

Avant de procéder avec l'analyse du deuxième sens du transindividuel, il nous semble important de conclure cette première analyse en s'attardant sur une dernière question concernant le collectif véritable – celle de la spiritualité – et sur les possibles conséquences de la perspective déployée jusqu'ici pour une nouvelle approche des techniques et du transcendantal.

Selon Simondon, la signification est l'expression la plus propre de l'individuation psycho-collective. « C'est au niveau du transindividuel que les significations spirituelles sont découvertes, non au niveau de l'interindividuel ou du social. (...) les individus porteurs d'*apeiron*²³⁶ découvrent dans le collectif une signification »²³⁷. Les significations ne sont donc pas quelque chose que l'individu possède en propre en fonction de sa structure individuelle ou d'une imposition de l'extérieur. Elles ne constituent pas un monde intérieur réfléchissant, tel un miroir, le monde extérieur, que cela soit pour des raisons empiriques ou transcendantales. Elles ne peuvent exister que dans la mesure où elles sont partagées et elles ne sont pas partagées parce qu'elles existent d'emblée pour tout un chacun. Toute la question se joue donc au niveau de l'établissement de ce partage.

L'existence du collectif est nécessaire pour qu'une information soit significative. (...) Recevoir une information c'est en fait, pour le sujet, opérer en lui-même une individuation qui crée le rapport collectif avec l'être dont provient le signal. (...) Il n'y a pas de différence entre découvrir une signification et exister collectivement avec l'être par rapport auquel la signification est découverte, car la signification n'est pas de l'être mais entre les êtres, ou plutôt à travers les êtres : elle est transindividuelle²³⁸.

On peut dire cela autrement en rappelant qu'alors qu'un vivant qui se maintient dans les limites de l'individuation vitale doit toujours être compris dans sa relation informative au milieu, lorsque le vivant déborde la vie en s'individuant transindividuellement, il n'a plus véritablement de milieu parce qu'il devient, en tant qu'il réalise sa subjectivité dans le collectif, la relation psychosociale elle-même. Ainsi, la signification est le fruit d'une mise en communication des individualités par le biais de ce qui en elles ne relève pas de l'individuel.

²³⁶ La notion d'*apeiron* est parfois utilisée par Simondon pour nommer la nature préindividuelle dont l'individu est porteur. On pourrait mettre toute la pensée de Simondon en perspective à partir d'une confrontation avec les penseurs de l'antiquité grecque. Simondon lui-même compare, dans la partie de *ILFI* dédiée à une « Histoire de la notion d'individu », sa pensée à celle des physiologues ioniens, ainsi que, dans la conférence de 1960 sur « Forme, information, potentiels » aussi reproduite dans *ILFI*, à une tentative de faire communiquer l'hylémorphisme aristotélicien avec les doctrines des Archétypes et de la dualité entre l'Un et la dyade indéfinie de Platon. Pour un exposé qui poursuit davantage cette voie voir J.-F. Marquet, « Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation », in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1994.

²³⁷ *Ibid.*, p. 305.

²³⁸ *Ibid.*

Il n'y a donc plus un individu opposé à un milieu mais un système de relations significatives qui se transcende sans cesse. Les significations en sont à la fois le produit et ce qui trace les chemins pour qu'il se transcende davantage. C'est le décalage introduit par la présence au collectif qui fait de l'information, qui en tant que telle caractérise toute individuation, une signification : « l'information n'est pas un système de forme et de matière, mais un système de forme et de forme (...) avec, en plus, un certain décalage fondant signification et réalité collective »²³⁹.

Ce décalage est fondamental : c'est à partir de là que Simondon construit une intéressante hypothèse sur la mort individuelle et l'immortalité transindividuelle. Il montre en particulier que pour l'individu vivant on peut parler de deux types de morts. D'un côté, il y a la mort comme « adverse », c'est-à-dire comme rupture de l'équilibre métastable propre à la vie. Ce type de mort manifeste la précarité d'une individuation qui se fait comme affrontement et résolution de problèmes. D'un autre côté, il y a la mort comme « alourdissement » de l'individu, c'est-à-dire comme dépôt stable des individuations précédentes qui accompagne l'individu en diminuant de plus en plus ses chances d'individuation ultérieures. Ce type de mort exprime le sens même de l'individuation conçue comme résolution des tensions dans un équilibre métastable : cette résolution diminue la métastabilité du système en l'alourdissant avec de l'extériorité figée jusqu'à la totale stabilité du système, c'est-à-dire jusqu'à la mort de l'individu. « En ce sens, le fait que l'individu n'est pas éternel paraît ne pas devoir être considéré comme accidentel ; (...) toute opération d'individuation dépose de la mort dans l'être individué »²⁴⁰. Finalement, vie et amortissement sont les deux faces de la même médaille.

Toutefois, une occasion de concilier dans la vie la circularité paradoxale entre sa tendance à la perpétuation et son épuisement est fournie par le transindividuel, c'est-à-dire par l'introduction d'une nouvelle dimension inhérente et pourtant dépassant celle de l'individualité. « Les significations ne sont pas comme les êtres individués : elles ne sont pas contenues, enfermées, dans une enceinte individuelle qui se dégradera »²⁴¹. Alors que l'individu séparé est toujours pris dans un procès anabolico-catabolique, c'est-à-dire qu'il vit dans la bidimensionnalité de l'avenir et du passé, le transindividuel fournit une troisième dimension²⁴², celle de la présence au collectif garantie par la structuration de la préindividualité en signification. Cette troisième dimension ne sauve pas l'individu de la

²³⁹ *Ibid.*, p. 311.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 216.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 217.

²⁴² Simondon compare le rôle du collectif à celui joué par la profondeur pour résoudre la disparation dans la vision binoculaire.

mort, mais permet d'introduire une nouvelle forme d'immortalité donnant un sens tout nouveau aux actions et émotions de l'individu.

Malgré le collectif, l'individu meurt en tant qu'individu, et la participation au collectif ne peut le sauver de cette mort, conséquence de la première individuation. La seconde individuation, celle du collectif et du spirituel, donne naissance à des significations transindividuelles qui ne meurent pas avec les individus à travers lesquels elles se sont constituées ; ce qu'il y a dans l'être sujet de nature préindividuelle peut survivre sous forme de signification à l'individu qui a été vivant ; (...) c'est à peine le sujet qui se survit à lui-même ; c'est la charge de nature associée au sujet qui, devenue signification intégrée dans le collectif, survit au *hic et nunc* de l'individu contenu dans l'être sujet²⁴³.

La dimension de présence ouverte par le transindividuel n'est donc pas celle de l'immobilité d'un équilibre stable et sans vie, mais celle d'une communication qui puise au-delà de l'individualité des individus séparés dans la nature commune sous-tendant toute vie individuelle. Dans le régime transindividuel les actions des individus s'immortalisent dans la mesure où elles expriment et réalisent cette nature appartenant à tout sujet et dépassant tout individu, et où elles résonnent dans la vie du groupe, la structurent et se font structurer par elle. Simondon ne se limite notamment pas à parler de cette forme d'immortalité qui est d'habitude attribuée aux expressions de la culture humaine. En effet, les œuvres de l'esprit aussi vieillissent. Il essaye plutôt d'exprimer la possibilité de « s'immortaliser dans le sensible »²⁴⁴, pour reprendre une expression du vieux Platon qu'il aimait particulièrement. Il veut penser une « adhésion lumineuse au présent »²⁴⁵ qui ne peut se faire que si le présent ne se réduit pas à celui de l'individu, mais est constitué par la dimension de profondeur introduite par la participation de l'individu au groupe. En effet, « tout acte humain accompli au niveau de la transindividualité est doué d'un pouvoir de propagation indéfini qui lui donne une immortalité virtuelle »²⁴⁶.

On pourrait dire que c'est une véritable spiritualité à plusieurs que Simondon esquisse dans ses œuvres sans pour autant en donner des explicitations plus approfondies que celles que l'on vient d'analyser. Il faut noter que, comme on l'avait déjà remarqué dans le cas de la cristallisation et de l'individuation vitale, lorsqu'elle aborde le transindividuel, la pensée de Simondon semble également parfois tendre vers des positions explicitement bergsoniennes. En effet, l'immortalisation dans le sensible a été attribuée, dans les textes analysés jusqu'à présent, à une véritable inventivité collective et plus particulièrement à la manière dont les actions des individus transindividuels résonnent dans une œuvre d'entretien continu de la métastabilité de ce collectif, qui entretient en retour leur créativité. Toutefois cette

²⁴³ *Ibid.*, p. 311.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 91, 358, 536.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 252.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 281.

immortalisation paraît parfois être assignée par Simondon à des individualités privilégiés comme celles qui, en réalisant en elle certaines formes de vie, permettent à la transindividualité de se déployer davantage. Par exemple, il affirme que « sagesse, héroïsme et sainteté sont trois voies de recherche de cette transindividualité selon la prédominance de la représentation, de l'action ou de l'affectivité »²⁴⁷. En même temps, il équilibre cette affirmation en doutant de l'impact social de ces voies. En effet il estime qu'« il n'y a pas préoccupation d'universalité dans ces styles de vie qui se prennent pour des absolus et ne sont pourtant pas universalisables »²⁴⁸. Or, dans la mesure où l'immortalité d'une action réside dans sa capacité de se propager, ces formes de vie ne semblent pas pouvoir la réaliser pleinement. Nous allons rencontrer encore cette oscillation qui caractérise toute la pensée de Simondon. Nous allons notamment analyser plus attentivement, en concluant notre dernière partie, la manière dont ce bergsonisme influence la pensée simondonienne du social.

18) Fonder le transcendantal en-deçà de l'intersubjectivité

En concluant notre première partie, nous avons introduit la problématique de la fondation de la connaissance chez Simondon. En présentant sa philosophie comme un transcendantalisme ouvert fondé sur le réalisme des relations, nous avons vu comment chez lui la connaissance, avant toute démarche critique visant à la fonder indépendamment de son déroulement effectif, trouve sa propre justification en s'individuant avec son objet à partir d'un contexte métastable d'où une relation surgit en les déposant dans un rapport de plus en plus stable. Ainsi, on a parlé d'une réflexivité ou bien d'une intuition réflexive qui, tout en se situant dans la lignée de l'intuitionnisme bergsonien et de sa critique du kantisme, ne se limite pas à décrire les structures de la connaissance comme des résidus (dépourvus de la vie et asservis à l'utilité et aux besoins quotidiens) d'une durée intrinsèquement coïncidente avec elle-même et dépossédée de toute spatialisation. Simondon veut au contraire montrer le passage des structures aux opérations et vice-versa, c'est-à-dire concevoir la connaissance comme un système en voie d'individuation dont les structures surgissent avec la manifestation de l'information elle-même et peuvent se métastabiliser avec le passage de régime d'individuation en régime d'individuation ou de contexte cognitif en contexte cognitif.

Simondon propose ainsi des schémas universels, tels que la transduction, ayant une valeur à la fois logique et ontologique. Toutefois, ce schéma, dans la mesure où il nomme une

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 282.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 332.

unification ou totalisation surgissant des disparations et des tensions d'un système concret en voie de totalisation, se présente comme intrinsèquement ouvert et fondé sur le seul postulat du réalisme des relations. Or, toute l'ontogenèse simondonienne vise à fournir une confirmation de ce postulat et c'est au niveau du transindividuel que cette tâche devrait trouver son accomplissement. Comme on a vu, les significations surgissent lorsqu'avec l'individuation transindividuelle le psycho-collectif se structure à partir des charges préindividuelles portées par les sujets en tant que ceux-ci ne sont pas réductibles à leur individualité. Cette structuration se fait par la réalisation dans une signification collective des écarts entre les sujets qui ne pourraient pas être réalisés individuellement. La structure se donne ainsi dans un continuel dépassement-prolongement de l'individualité qui peut être considéré comme l'expression la plus propre de la transductivité. La connaissance, commente Stiegler, est conçue comme « participation à une individuation collective plus vaste »²⁴⁹. Le réalisme des relations se trouve ainsi confirmé par la présentation du transindividuel comme consistant dans des relations transductives qui se structurent à partir des écarts entre sujets et qui produisent par là des significations foncièrement ouvertes et ne pouvant donc se structurer que dans l'entretien des relations qu'elles tissent avec les autres significations et avec leurs objets.

La problématique par laquelle une recherche sur le transcendantal à partir de Simondon pourrait être guidée est que les conclusions qu'on vient d'exposer surgissent au sein d'une tension entre deux positions qui semblent exclure toute réflexion sur le transcendantal : « d'une part, la philosophie de Simondon semblait pencher pour un "dogmatisme" de matrice naturaliste où la connaissance se consolidait sur des *a priori* qui témoignaient, en dernière instance, de sa dépendance par rapport à une individuation biologique "absolue" ; de l'autre, à la lumière de la constitution transindividuelle de l'opération cognitive, sa pensée semble à présent se déplacer sur le versant d'un relativisme quasi "postmoderne", d'un "pluralisme de l'individuation" où il y a autant de vérités que de processus d'individualisation.²⁵⁰ »

La solution à ce problème devrait à notre avis (Bardin aussi le suggère) être cherchée dans la notion d'invention. On pourrait en effet concilier une position naturaliste avec un transcendantalisme ouvert en soulignant que la nature est comprise par Simondon essentiellement comme *apeiron*, c'est-à-dire comme la métastabilité d'un système caractérisé par des incompatibilités problématiques et faisant appel à des inventions pour qu'elles soient

²⁴⁹ B. Stiegler, « Préface », G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. IX.

²⁵⁰ A. Bardin, « Simondon : transcendantal et individuation », G. Rametta (éd.), *Les métamorphoses du transcendantal*, op. cit., p. 203. Pour ce qui concerne le naturalisme dogmatique de Simondon, dont nous n'avons pas fourni des exemples dans notre texte, on peut lire par exemple *ILFI*, p. 264. On peut se référer au dernier chapitre de notre première partie pour une démonstration du fait que la pensée de Simondon échappe à des possibles accusations de dogmatisme.

résolues. L'idée d'invention permettrait en même temps de ne pas réduire la connaissance à la rencontre hasardeuse de singularités contingentes. La connaissance serait alors fondée sur l'œuvre inventive d'un collectif faisant surgir des significations comme autant de solutions à des problèmes posés par la métastabilité propre à la communication des subjectivités humaines²⁵¹.

Ce qu'il nous semble important de souligner est la tournure tout-à-fait nouvelle et encore inexploitée que la pensée de Simondon donne à l'une des problématiques qui ont le plus hanté les penseurs du XX siècle : celle de l'intersubjectivité et notamment de son rôle dans le cadre de la pensée du transcendantal²⁵². Simondon définit la subjectivité comme ce qui déborde continuellement les frontières de l'individualité et qui ne peut s'individuer que transindividuellement. L'effectuation de la subjectivité n'a lieu pour lui que dans le collectif. Ainsi, Simondon va au-delà d'une simple philosophie de l'intersubjectivité justement dans la mesure où il ne s'agit pas de prendre des sujets séparés et de les mettre ensemble. Il n'y a pas d'*inter* à établir entre les sujets, dans la mesure où être sujet signifie déjà être problématiquement plus qu'individu et nécessiter de se co-individuer avec... pour réaliser ses propres potentialités. Le transindividuel renvoie à une relation et la relation est le fondement

²⁵¹ On pourrait peut-être fournir ainsi une réponse à l'accusation que Barthélémy avance à Simondon de situer son questionnement dans une optique encore trop objectivante. Il propose d'y substituer une problématique capable de saisir « l'éclatement pluri-dimensionnel des significations » et dont l'ontologie génétique de Simondon ne serait que la « traduction » uni-dimensionnelle au seul niveau ontologique. On pourrait souligner que les significations de Simondon, justement en raison de leur caractère transindividuel, c'est-à-dire de leur existence se déployant en réseaux ouverts et traversés par l'inventivité propre aux communications des subjectivités, assument ce caractère de pluri-dimensionnalité que Barthélémy s'efforce de penser. Pour approfondir la critique de Barthélémy, voir J.-H. Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique*, op. cit., Deuxième Partie, Chapitre III, ou, en résumé, J.-H. Barthélémy, « La question de la non-anthropologie », in J.-M. Vaysse, *Technique, monde, individuation*, op. cit..

²⁵² Les *Méditations cartésiennes* de Husserl constituent le point de départ fondamental pour traiter de cette question. Tout en soulignant qu'une comparaison entre Husserl et Simondon nous semble pour maints aspects une entreprise particulièrement ardue, il nous semble intéressant de résumer les problèmes que la démarche husserlienne fait surgir afin de mettre en valeur comment la pensée simondonienne pourrait leur fournir des solutions intéressantes. Dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, Husserl, en introduisant, afin de rendre compte de l'*alter ego*, une réduction abstractive qui conduit le phénoménologue à la « sphère primordiale » de la subjectivité, révèle que toute l'analyse poursuivie dans les premières quatre méditations, et dont la réduction phénoménologique opérée par la première avait été la source, s'est en effet déroulée au niveau d'une intersubjectivité transcendantale plutôt qu'à celui d'un *ego* solipsiste. La nécessité d'une réduction à la sphère primordiale s'impose lorsqu'en respectant les obligations imposées par le transcendantalisme phénoménologique, le phénomène de l'*alter ego*, qui avait jusque là sous-tendu toute autre constitution, doit être, lui aussi, constitué à partir de la vie de la subjectivité. Le défi de Husserl est de rendre compte d'une constitution qui nous donne un phénomène comme non constituable, c'est-à-dire d'une constitution de l'altérité d'autrui qui ne la viole pas en la réduisant à l'identité du moi. On connaît la quantité de critiques plus ou moins fondées suscitées par les impasses de la démarche husserlienne. Ce qui, dans une optique simondonienne, pourrait être reproché à Husserl est d'avoir réduit la subjectivité à l'individualité. Si la vie subjective au sein de laquelle l'expérience de l'autre se constitue est d'emblée pensée comme vie d'un individu qui n'a aucune potentialité pour dépasser l'unité individuelle, la saisie de l'autre semble devoir nécessairement basculer entre deux formes d'échec : la réduction de l'autre à une projection du moi (la seule façon dont l'autre peut se multiplier est de multiplier ma propre unité) ou – ce qui au final revient au même – l'affirmation de l'impossibilité de constituer l'autre si l'on veut le saisir comme autre.

même de toute subjectivité dans la mesure où le psychique ne se concrétise que lorsqu'il réalise sa métastabilité due au rapport individu-préindividuel dans la rencontre avec le collectif. Simondon montre qu'on ne peut être sujet qu'à plusieurs, qu'on ne peut parler de sujet distincts sans affirmer préalablement une relation qui les constitue²⁵³.

19) Transindividuel et techniques

Le questionnement du transindividuel constitue le point de contact fondamental entre la thèse principale de Simondon et sa thèse complémentaire, *Du mode d'existence des objets techniques*. Dans un passage énigmatique de cette œuvre, qui mérite d'être cité dans son entièreté, Simondon affirme que

L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. (...) Par l'intermédiaire de l'objet technique se crée alors une relation interhumaine qui est le modèle de la *transindividualité*. On peut entendre par là une relation qui ne met pas les individus en rapport au moyen de leur individualité constituée les séparant les uns des autres, ni au moyen de ce qu'il y a d'identique à tout sujet humain (...) mais au moyen de cette charge de réalité pré-individuelle, de cette charge de nature qui est conservée avec l'être individuel, et qui contient potentiels et virtualité. L'objet qui sort de l'invention technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit, exprime de cet être ce qui est le moins attaché à un *hic et nunc* ; on pourrait dire qu'il y a de la nature humaine dans l'être technique, au sens où le mot de nature pourrait être employé pour désigner ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme²⁵⁴.

Barthélémy a bien mis en valeur l'ambiguïté constitutive de ce texte qui s'exprime de manière particulièrement patente dans le glissement de sens qui a lieu entre le terme de « support » d'un côté et les termes de « symbole » et « modèle » de l'autre. L'idée de support technique du transindividuel permet « à la fois de distinguer l'antériorité du transindividuel de la préindividualité et de faire de l'objet technique l'expression de la part préindividuelle qui, chez Simondon, distingue le "sujet" de l'"individu".²⁵⁵ » Dans cette optique, les objets techniques deviennent le véritable fondement de la transindividualité. En effet, ils véhiculent la charge de nature préindividuelle qui constitue la source de l'individuation transindividuelle : en tant qu'inventés, ils expriment ce qui du sujet est le moins attaché à l'individu en permettant la mise en communication de plusieurs sujets. L'invention du

²⁵³ On pourrait par ailleurs souligner que des études récentes sur les manuscrits de Husserl sur l'intersubjectivité publiés dans les *Husserliana XIII, XIV, XV* ont mis en relief que Husserl lui-même avait creusé des voies non-cartésiennes, avec l'introduction de la réduction intersubjective et de l'idée de communauté phénoménologique. Cela conduit le phénoménologue jusqu'au niveau génétique qui constitue la véritable souche du questionnement de la cinquième Méditation, en dévoilant la co-originarité du transcendantal et de l'intersubjectivité à partir d'une altérité à soi inhérente à la subjectivité. (Voir en particulier N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995).

²⁵⁴ *MEOT*, p. 248.

²⁵⁵ J.-H. Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, op. cit., p. 143.

collectif serait donc dépendante de l'invention technique. En ce sens, les techniques expriment l'antériorité de l'individuation transindividuelle à toute individualité humaine – à l'humanité constituée en l'homme. C'est en faisant des techniques le support du transindividuel que Simondon peut, aux yeux de Barthélémy, échapper à une anthropologie essentialiste.

Barthélémy interprète ici Simondon à la lumière de l'approfondissement de sa pensée qui a été proposé par Bernard Stiegler. Celui-ci affirme en effet que « ce qui relie le *je* et le *nous* dans l'individuation est un *milieu pré-individuel* qui a des conditions positives d'effectivité, relevant de ce que j'ai appelé *dispositifs rétentionnels*. Ces dispositifs rétentionnels sont supportés par le milieu technique qui est la condition de la rencontre du *je* et du *nous* »²⁵⁶. En explicitant la perspective de Stiegler dans les termes de l'ontogenèse simondonienne, Barthélémy écrit que « l'humanité est cette forme de vie *psycho-biologique* qui, *par le biais des artefacts non-vivants* qui lui servent de support et qui *fondent* son historicité, *prolonge* la vie animale *bio-psychique* dont la *condition* non-vivante n'est pas encore l'artefact mais la simple *apoptose* »²⁵⁷. On comprend pourquoi, selon Stiegler, l'individuation du transindividuel (du *je* et du *nous*) se fonde sur une adoption d'un passé qui ne nous appartient pas et qui est instancié dans des objets techniques, qu'il nomme

²⁵⁶ B. Stiegler, « Individu et grammatisation : quand la technique fait sens... », in *Documentaliste-Sciences de l'information*, 2005/6, vol. 42, p. 356 (texte originairement paru dans B. Stiegler, *De la misère symbolique*, vol. 1 : *L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, pp. 101-123). Afin de mieux comprendre cette affirmation, il faut rappeler que, dans le premier tome de *La technique et le temps*, en s'appuyant sur une confrontation serrée avec Leroi-Gourhan et Heidegger, Stiegler montre que l'humanité est essentiellement prothétique. En effet, Stiegler nous la décrit comme dépourvue d'origine, indéterminée et par-là indéfiniment programmable, dans la mesure où elle ne se donne qu'en ce qui d'emblée la dénature : la technique. « L'homme et l'outil s'inventent l'un l'autre, (...) il y a comme une maïeutique technologique » (B. Stiegler, *La technique et le temps*, tome I : *La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 183). Par conséquent, dans une perspective heideggérienne, « la question sera de penser le rapport de l'être et du temps *comme rapport techno-logique*, s'il est vrai qu'il ne se trame que dans l'horizon "originaire" de la technique – qui est aussi bien celui d'une absence d'origine » (*Ibid.*, p. 143). En effet, si ce qui caractérise l'homme est son pouvoir d'anticipation et si les artefacts ne peuvent exister sans celui-ci, Stiegler montre que les artefacts sont en retour la condition de ce pouvoir. « L'outil apparaît à la fois comme *résultat* de l'anticipation, extériorisation, et comme *condition* de toute anticipation, l'anticipation apparaissant elle-même comme l'intériorisation du fait originaire de l'extériorisation » (*Ibid.*, p. 162). Stiegler reprend ensuite Heidegger en l'accusant d'introduire une trop grande distance entre le *qui* et le *quoi* par l'attribution d'un « propre » au Dasein situé dans un *Augenblick* authentique par lequel il se déprendrait de toute détermination par la mondanéité, c'est-à-dire de toute compréhension de soi à partir du *Zuhanden*. Pour Heidegger, dit Stiegler, « le Dasein n'advient que par sa possibilité de s'arracher au *quoi* » (*Ibid.*, p. 246). Cela signifie que chez lui le système technique « n'aura jamais eu la moindre vertu *proprement* dévoilante. Le *quoi* n'a pas d'autre dynamique que celle d'une inversion de la dynamique "authentique" du *qui*. Or la dynamique du *qui* ne répond-elle pas au contraire à une *maïeutique* du *quoi* ? » (*Ibid.*, pp. 249-250). En effet, « comment une appropriation positive du passé ne serait-elle pas cependant affectée par les possibilités positives d'un *accès* au passé ? C'est la question de la transmission factice de la facticité. » (*Ibid.*, p. 247). Stiegler accuse finalement Heidegger de ne pas avoir compris l'importance de sa propre distinction entre *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* et veut ainsi pousser jusqu'au bout ce qui était déjà présent dans l'idée de déjà-là en questionnant la spécificité d'« un déjà-là, con-stituant, comme re-stitution, le *qui* en son être » (*Ibid.*, p. 257). La possibilité de l'authenticité du Dasein suppose une certaine dynamique du déjà-là ; la possibilité d'assumer son être-jeté à partir d'une compréhension authentique de son être pour la mort s'enracine dans la condition de l'être-jeté lui-même.

²⁵⁷ J.-H. Barthélémy, « Du mort qui saisit le vif », in *Cahiers Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2009, n° 1, p. 78.

« dispositifs retentionnels ». Ainsi, le processus d'individuation transindividuelle résulte d'« un jeu de "forces préindividuelles" dans l'individu, c'est-à-dire de retentions tertiaires intériorisées et interprétables, qui sont également en jeu dans l'individuation sociale à laquelle l'individu psychique participe en s'individuant. Le préindividuel ainsi interprété (...) est ce que nous avons nommé le déjà-la, comme potentiel d'une inadéquation que l'individu *psychologique* instancie. Mais à travers celui-ci c'est aussi l'individuation sociale du groupe qui s'effectue »²⁵⁸. L'individuation technique est ainsi constitutive de l'individuation psychosociale parce que « la *métastabilité* rend compte de l'individuation *psychosociale* comme différencié [terme utilisé à la suite du « différencier » de Derrida] d'une identité individuelle *jamaïs* pleinement constituée en tant qu'elle fait face à l'identité des objets techniques et de tous les artifices en général *déjà* constituées »²⁵⁹.

Malheureusement, précise d'emblée Stiegler, « *cette avance des identités technico-objectives sur l'identité psychosociale n'est pas considérée par Simondon* »²⁶⁰. Son jugement sur *L'individuation psychique et collective* est donc clair : « Simondon avance une conception du social à la fois très originale et convaincante, par l'usage du concept de transduction, et décevante, dans la mesure où l'objet technique, magistralement analysé par ailleurs, ne semble jouer aucun rôle constitutif dans le processus d'individuation collective, ni même y trouver sa place »²⁶¹. En effet, Barthélémy met en relief que le prolongement proposé par Stiegler est présent *in nuce* dans l'œuvre de Simondon, mais aussi que ce dernier le rate en ne poussant pas jusqu'au bout son opposition à l'anthropologie substantialiste. C'est ce qui émerge si nous déplaçons notre attention sur la description, qui est celle qui prévaut dans *Du mode d'existence des objets techniques*, de l'objet technique comme « symbole » de la relation transindividuelle. La source des limites de Simondon se situe, dans cette optique, dans la notion d'anticipation, fondamentale afin de comprendre celle d'invention. Stiegler et Barthélémy accusent Simondon d'attribuer à l'homme un pouvoir d'anticipation qui lui appartiendrait essentiellement en lui consentant d'occuper une place unique au sein de la nature (celle du sujet) et en lui permettant de s'individuier transindividuellement suite à la rencontre avec d'autres pouvoirs d'anticipation. C'est ce pouvoir qui est le fondement de l'invention dont proviennent les objets techniques et ainsi de la primauté de l'homme par rapport à ces derniers. Par les objets techniques, dit Simondon, « entre homme et nature se

²⁵⁸ B. Stiegler, *La technique et le temps*, tome III : *Le temps du cinéma et la question du mal être*, Paris, Galilée, 2001, p. 148-149.

²⁵⁹ B. Stiegler, « Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon », *Intellectica*, 1998/1-2, n° 26-27, p. 247.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 247-248.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 242.

crée un milieu techno-géographique qui ne devient possible que par l'intelligence de l'homme : l'auto-conditionnement d'un schème par le résultat de son fonctionnement nécessite l'emploi d'une fonction inventive d'anticipation qui ne se trouve ni dans la nature ni dans les objets techniques déjà constitués »²⁶². Or, le but de Stiegler est justement de démontrer que « cette capacité d'anticipation *suppose elle-même l'objet technique*, et ne le précède pas plus que la forme la matière »²⁶³. De même, Barthélémy invite à « *repenser l'invention comme ce qui, paradoxalement certes, suppose déjà l'artefact* »²⁶⁴ et, encore plus radicalement, accuse Simondon de ne pas avoir opéré, dans sa désanthropologisation de la technique, « une réelle inversion de l'intention[n]alité faisant de l'"objet" technique une transcendance *constitutive* du transindividuel »²⁶⁵.

Cette nouvelle conception de l'intentionnalité se reflète sur la question du transindividuel dans la mesure où, comme on l'a vu, c'est par le déploiement du psychisme dans le collectif que la charge de nature préindividuelle qui accompagne l'individu s'individue transindividuellement. Or, si cette individuation est déjà sous-tendue par la constitutivité des techniques à l'égard du psychisme et du collectif, c'est à celles-ci qu'il faut attribuer le rôle de fondement du transindividuel. L'erreur principal de Simondon serait finalement de réserver aux vivants et plus particulièrement à l'homme une « condition » inatteignable par l'altérité radicale du non-vivant. Le transindividuel devrait au contraire, selon Stiegler et Barthélémy, être conçu comme donné en fonction des conditions technologiques qui en soutiennent le déploiement.

On pourrait toutefois essayer de répondre à cette position en rappelant que, lorsque le transindividuel s'institue, il ne s'agit pas, comme Combes semble le soutenir, de la réalisation, grâce à la rencontre avec un collectif constitué, d'une potentialité individuelle, appartenant à la nature humaine. Celui-ci est l'erreur vers lequel on est conduit par une conception du transindividuel qui se limite à le caractériser comme donné. Il faut bien plutôt introduire l'idée d'une invention préindividuelle, provenant de la nature commune aux sujets et précédant leur individuation en êtres psychosociaux. C'est donc en pensant une invention proprement collective que l'anthropologisme essentialiste pourrait être évité sans démunir le social de toute créativité. Il faudra certes souligner que l'idée d'invention pourrait mettre Simondon en condition d'être critiqué par Stiegler, dans la mesure où il n'est pas exempt d'un certain bergsonisme attribuant par nature à des individualités « pures » toute la capacité créative.

²⁶² MEOT, p. 56.

²⁶³ B. Stiegler, *La technique et le temps*, tome I : *La faute d'Épiméthée*, op. cit., p. 94.

²⁶⁴ J.-H. Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, op. cit., p. 155.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 177.

Dans ce cas, la critique proposée par Stigler à partir de la notion d'anticipation serait sans doute valide. C'est pourquoi, il nous faudra aussi montrer que celle qui fait appel à une inventivité individuelle pour rendre compte du transindividuel comme tâche à accomplir n'est pas la seule voie creusée par Simondon. En effet, loin de tout simplement abandonner l'idée d'un transindividuel donné à la faveur de la primauté d'une créativité de type bergsonien, nous devons mettre en valeur l'importance de tenir ensemble les deux sens du transindividuel.

Si Combes, dans sa critique de Stiegler, a raison d'affirmer qu'« une invention proprement sociale semble impensable dans le cadre d'une telle hypothèse »²⁶⁶ et qu'« il semble illégitime de faire de l'invention technique la base de toute production de nouveauté dans l'être et en particulier de toute transformation sociale »²⁶⁷, elle a tort de remplacer la constitutivité des techniques avec celle d'un collectif impersonnel. C'est en concevant les technologies comme imposant certaines conditions à une invention collective qui est la seule véritable source du transindividuel et qui par conséquent rend en retour les technologies possibles, que la position de Stiegler pourrait être critiquée à partir d'une perspective simondonienne. Il nous semble que c'est une telle position que Simondon envisage lorsqu'il affirme que l'unité « magique » de l'être au monde de l'homme pourrait être retrouvée après médiation en mettant en relation les ensembles techniques et la pensée politico-sociale et que « c'est donc dans la perspective du changement permanent des structures techniques et politico-sociales que la pensée technique et la pensée politico-sociale peuvent coïncider »²⁶⁸.

²⁶⁶ M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, op. cit., p. 63.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 64.

²⁶⁸ *MEOT*, pp. 230-231.

IV) Le transindividuel donné comme tâche à accomplir

Nous avons décrit le transindividuel comme un état donné, produit par les potentiels de l'affectivité individuelle, qui, ne pouvant pas se résoudre dans les limites de l'individu, sont informés par la rencontre avec le collectif. Cette perspective nous a permis d'éclaircir les caractéristiques fondamentales du régime d'individuation psychosocial. Nous avons toutefois déjà pressenti l'insuffisance d'une telle lecture, qui demeure en dernière instance incapable de rendre compte d'une véritable création sociale ou qui tout au plus en attribue la source au devenir des instanciations techniques. Cette lecture déjoue en effet la duplicité qui s'exprime dans l'idée d'autoconstitution, en faisant du transindividuel un régime constitué. C'est pourquoi il nous faut désormais procéder à l'explicitation du deuxième sens du transindividuel, c'est-à-dire du transindividuel comme tâche à accomplir. Cela nous conduira à faire appel à l'idée d'invention pour rendre compte de l'institution et du devenir du régime d'individuation psychosociale. Nous allons tout d'abord montrer la nécessité du passage au deuxième sens du transindividuel en présentant les thématiques de l'angoisse et de l'interindividuel, qui mettent en valeur les possibilités d'échec, d'absence et de sabotage de l'individuation transindividuelle. Nous pourrions alors essayer de parcourir les différentes voies que Simondon nous propose pour rendre compte de l'institution du transindividuel en soulignant que, différemment des tentatives faisant appel à l'idée de rencontre exceptionnelle ou à celle d'individu pur, c'est au niveau des relations entre groupes dans des contextes métastables que toute la profondeur de la circularité du transindividuel conçu comme s'autoconstituant pourra être explicitée et concrétisée sans en déjouer la complexité. Il faudra ainsi montrer comment, en empruntant cette voie, Simondon est à même de ne pas oblitérer l'un des deux sens qui constituent sa conception du transindividuel, sans toutefois se limiter à affirmer le renvoi continu de l'un à l'autre. Il est bien au contraire capable de montrer l'entrelacement des deux jusqu'à dévoiler la source de cette duplicité.

20) L'angoisse comme échec de l'individuation transindividuelle

Ce qui fait du transindividuel un régime d'individuation dont il est particulièrement ardu de rendre compte est qu'il peut échouer son individuation ou bien se saboter soi-même en épuisant la métastabilité qui le rend possible. Un exemple d'échec de l'individuation transindividuelle est décrit par Simondon sous le nom d'angoisse. L'angoisse est l'une des possibles conséquences de la désindividualisation affective qui est le préalable nécessaire de l'individuation transindividuelle : l'angoisse est en effet l'expérience d'un sujet : « dans l'angoisse, le sujet se sent exister comme problème posé à lui-même et il sent sa division en nature préindividuelle et en être individué »²⁶⁹. Toutefois, au lieu d'accomplir, avec l'individuation collective, la résolution de la problématique affectivo-émotive l'ayant mené sur la voie du psychisme, il essaye de se résoudre tout seul, c'est-à-dire de réaliser sans médiation l'être préindividuel dans son être individuel. « L'être individué est *ici et maintenant* et cet *ici* et ce *maintenant* empêchent à une infinité d'autres *ici* et *maintenant* de venir au jour : le sujet prend conscience de lui-même comme nature, comme indéterminé (*apeiron*) qu'il ne pourra jamais actualiser en *hic et nunc*, qu'il ne pourra jamais vivre »²⁷⁰. Il y a à ce niveau pour ainsi dire un appel du transindividuel : le sujet se vit comme plus qu'individu et il sait qu'il ne pourra jamais réaliser dans son *ici et maintenant* l'abîme des possibles qui, en tant qu'il est porteur du préindividuel, pèsent sur lui virtuellement. Toutefois, au lieu de passer par le collectif, il essaye de réaliser en lui, dans son individualité, l'unité du préindividuel et de l'individuel, dans une œuvre héroïque destinée à un résultat tragique.

En effet, le résultat obtenu par le sujet est qu'au lieu de réaliser le préindividuel dans les limites de son individualité, il « se dilate douloureusement en perdant son intériorité ; il est *ici* et *ailleurs*, détaché d'*ici* par un *ailleurs* universel ; il assume tout l'espace et tout le temps, devient coextensif à l'être, se spatialise et se temporalise, devient monde incoordonné »²⁷¹. Ainsi, dans l'angoisse, le sujet perd toute individualité, il est forcé par le poids du préindividuel, c'est-à-dire de tous les possibles qu'il ne peut pas être en tant qu'individu, à renoncer à son individualité. « L'individué est envahi par le préindividuel ; toutes les structures sont attaquées, les fonctions animées d'une force nouvelle qui les rend incohérentes »²⁷². Le résultat de l'échec de l'individuation dans l'angoisse est que le présent (au lieu d'assumer dans le collectif des significations qui permettent à l'individu de ne pas

²⁶⁹ *ILFI*, p. 255.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*, p. 256.

²⁷² *Ibid.*

être réduit à son actualité, mais de réaliser sa nature préindividuelle transindividuellement) s'éclate en perdant l'actualité dans laquelle il voulait tout réaliser : « le présent se creuse en perdant son actualité ; la plongée dans le passé et dans l'avenir dissipe la trame du présent et lui enlève sa densité de chose vécue »²⁷³. L'impossibilité de réaliser le préindividuel dans le présent actuel fait ainsi éclater celui-ci au lieu d'élargir le domaine de présence par la virtualité de significations collectives exprimant le préindividuel dans la transindividualité. Le passage au transindividuel s'opère en effet par une désindividualisation provisoire provoquée par l'affectivité vivante et résolue par une émotion qui résonne dans une action collective en faisant surgir une signification. Aussi l'angoisse est considérée par Simondon comme une émotion, mais elle n'est pas capable d'arrêter la désindividualisation justement parce qu'elle ne veut pas abandonner l'individualité constituée en accomplissant le « saut quantique » vers l'individualité transindividuelle. Par conséquent, « l'angoisse est comme le parcours inverse de l'ontogenèse ; elle détisse ce qui a été tissé, elle va à rebours dans tous les sens »²⁷⁴.

Simondon compare l'angoisse à la pathologie mentale, même si l'on pourrait peut-être dire que la pathologie est plutôt le résultat de l'échec de l'individuation transindividuelle, alors que l'angoisse nomme le processus même qui y mène.

La pathologie mentale, observe en effet Simondon, est au niveau du transindividuel ; elle apparaît lorsque la découverte du transindividuel est manquée, c'est-à-dire lorsque la charge de nature qui est dans le sujet avec l'individu ne peut rencontrer d'autres charges de nature en d'autres sujets avec lesquels elle pourrait former un monde transindividuel de significations ; la relation pathologique est celle qui manque de significations, qui se dissout dans la neutralité des choses et laisse la vie sans polarité.²⁷⁵

L'analyse de l'angoisse nous montre clairement que, pour Simondon, le transindividuel est une tâche à accomplir, que ce n'est pas un régime d'individuation donné comme une nature possédée d'emblée par certains individus ou que certains individus seraient aptes à recevoir impersonnellement et comme de l'extérieur. En même temps, le transindividuel doit aussi être considéré comme une réalité donnée et non pas seulement comme constructible par l'individu dans la mesure où « le psychisme ne peut se résoudre au niveau de l'être individué seul ; (...) ne peut pas aller au-delà des limites de l'angoisse, opération sans action, émotion permanente qui n'arrive pas à résoudre l'affectivité »²⁷⁶ et que le transindividuel doit par conséquent du moins être déjà senti comme un manque par l'individu qui se découvre comme sujet dans la désindividualisation affective, si l'on veut que l'angoisse soit jamais dépassée. Toutefois ce manque, dans le cadre d'une pensée antidialectique comme celle de Simondon,

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 257.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 309.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 31.

ne peut pas être considéré comme un « négatif substantiel » à dépasser, mais comme une incompatibilité immanente à des positivités. Comme le souligne Igor Krtolica, l'analyse simondonienne de l'angoisse nous donne une image paradoxale du transindividuel : « pourquoi le collectif apparaît-il en même temps comme ce qui précède le sujet angoissé et ce qui manque au sujet ; à la fois comme la condition et l'horizon de l'angoisse ? »²⁷⁷.

Ainsi, le transindividuel doit être institué, mais ce n'est pas par un effort individuel que cette institution peut être produite. Il faudra donc penser un transindividuel qui précède sa propre institution. Pour l'instant, afin d'épuiser le traitement simondonien de l'angoisse on ne peut pas ne pas rappeler que, tout en considérant l'angoisse comme un échec de l'individuation transindividuelle, Simondon semble lui attribuer un potentiel positif :

Si l'épreuve d'angoisse pouvait être supportée et vécue assez, elle conduirait à une nouvelle individuation à l'intérieur de l'être même, à une véritable métamorphose (...) ; mais pour que cette nouvelle naissance soit possible, il faut que la dissolution des anciennes structures et la réduction en potentiel des anciennes fonctions soit complète, ce qui est une acceptation de l'anéantissement de l'être individué. (...) dans cette désertion il y a sous-jacence d'une sorte d'instinct d'aller se recomposer ailleurs et autrement, en réincorporant le monde, afin que tout puisse être vécu. L'être angoissé se fond en univers pour trouver une subjectivité autre ; il s'échange avec l'univers, plonge dans les dimensions de l'univers²⁷⁸.

Simondon ne poursuit pas l'analyse de la nouvelle individuation qui pourrait se produire en poussant jusqu'au bout l'épreuve de l'angoisse. Il se limite à observer que « cette réalisation paraît bien ne rester qu'un état, ne pas aboutir à une individuation nouvelle, parce qu'elle est privée du collectif. Cependant on ne peut avoir sur ce point aucune certitude absolue »²⁷⁹. Ce qui est certain est que « l'angoisse réalise ce que l'être seul peut accomplir de plus haut en tant que sujet »^{280 281}.

²⁷⁷ I. Krtolica, « The question of anxiety in Gilbert Simondon », in *Parrhesia*, n° 7, 2009, p. 70. Nous traduisons.

²⁷⁸ *ILFI*, p. 256.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ On ne peut quitter la thématique de l'angoisse sans mentionner Heidegger qui en a fait un véritable pivot d'une des pensées philosophiques les plus puissantes du XX siècle. Barthélémy, dans une comparaison seulement esquissée, affirme que Simondon a, avec l'angoisse, « voulu penser ce par quoi Heidegger avait caractérisé le Dasein, mais en l'ancrant cette fois dans l'affectivité dont est doté le vivant animal.²⁸¹ » Il souligne aussi que Simondon aurait sans doute considéré comme encore trop anthropologisante la tentative heideggérienne de penser l'homme par le biais de l'authenticité individuelle ou de l'inauthenticité du groupe (On). C'est justement parce qu'en ce dernier point il a raison, que sa première affirmation ne nous semble pas correcte. Simondon ne se limite pas à ancrer dans la vie la thématique heideggérienne de l'angoisse en la gardant telle quelle. Chez Heidegger l'angoisse se manifeste comme un écroulement du monde qui laisse le Dasein seul face à sa finitude, de telle manière qu'il ne puisse plus se comprendre de manière échéante à partir de ce qui est présent, c'est-à-dire s'attribuer le statut ontologique des étants qui se donnent dans le monde, mais qu'il doive réassumer le monde, autrui et son passé à partir de ce qui, dans un présent se réduisant à un *Augenblick*, se manifeste comme ce qui lui est le plus propre, c'est-à-dire son avenir dans le mourir. Pour Simondon, l'angoisse est justement ce en quoi tout tend à devenir présent, où passé et avenir sont traînés dans le présent, où l'individu, plutôt que se dévoiler comme fond sans fond du monde, disparaît dans le monde, y déchoit complètement en perdant finalement toute présence vécue dans la mesure où il n'est pas capable de trouver dans la présence du collectif ce qui lui est propre. C'est pourquoi, alors que l'angoisse comme *Stimmung* est, pour Heidegger, une des voies vers l'authenticité que le Dasein ne peut parcourir que dans une résolution individuelle en réassumant

21) Solitude, rencontre et réflexivité

Nous avons affirmé que le transindividuel se précède dans sa propre constitution. Aussi dans le cas de l'angoisse, il est comme une latence qui pousse le sujet sans pour autant l'amener à le réaliser effectivement. Il faut maintenant essayer d'éclaircir le sens de ces affirmations. Dans un chapitre extraordinairement profond et énigmatique intitulé « Problématique de la réflexivité dans l'individuation », Simondon affronte directement la thématique de l'institution du transindividuel. La première observation à faire est qu'il ne faut pas comprendre l'expression « passage au transindividuel » comme un passage de la solitude à la communauté. Tous les êtres, même au niveau physique, sont en un certain sens en corrélation entre eux et déjà au niveau animal on peut sans erreur parler de société. Simondon exprime ce fait par le terme d'interindividualité : les vivants, homme compris, se trouvent toujours, dans la mesure où ils se rapportent l'un à l'autre comme individus, dans une situation d'interindividualité. Voici une autre raison d'affirmer que le transindividuel est une tâche à accomplir : il ne nomme en effet pas un état où les humains seraient situés par nature. Pour Simondon,

l'interindividuel ne nécessite pas de nouvelle individuation dans les individus entre lesquels il s'institue, mais seulement un certain régime de réciprocité et d'échange qui supposent des analogies entre les structures intra-individuelles et non une mise en question des problématique individuelles. La naissance

son passé et son présent à partir de son avenir le plus propre ; pour Simondon, l'angoisse est l'échec même de celui qui a voulu réaliser tout seul sa propre nature. Pour Heidegger, l'angoisse permet au Dasein de s'individualiser radicalement en ne se comprenant plus à partir de la présence mondaine aux étants *Zuhandene* et au On, mais dans un rapport à l'avenir et au passé. Pour Simondon, l'individuation radicale se fait toujours dans la présence, mais dans celle du collectif, dont l'intervention se révèle comme nécessaire afin d'éviter l'angoisse. L'individu véritable est chez Simondon trans-individu.

Pour ne citer que quelque passage particulièrement significatif afin d'éclaircir cette explication, on peut rappeler que, pour Heidegger, « dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. Le « monde » ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au Dasein la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le Dasein vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le Dasein vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le Dasein comme être-possible, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement » (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 187, tr. fr. E. Martineau, *Être et temps*, *op. cit.*). Par conséquent, « la possibilité la plus propre est absolue. Le devancement fait comprendre au Dasein qu'il a à assumer uniquement à partir de lui-même le pouvoir-être où il y va purement et simplement de son être le plus propre. La mort n'« appartient » pas seulement indifféremment au Dasein propre, mais elle interpelle celui-ci en tant que singulier. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le Dasein vers lui-même. Cet isolement est une guise de l'ouvrir du « Là » pour l'existence. Il manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui cesse d'être pertinent à partir du moment où il y va du pouvoir-être le plus propre. Le Dasein ne peut être authentiquement lui-même que s'il s'y dispose à partir de lui-même » (*Ibid.*, p. 263).

de l'interindividuel est progressive et ne suppose pas la mise en jeu de l'émotion, capacité de l'être individué de se désindividualiser provisoirement pour participer à une individualisation plus vaste²⁸².

Afin de rendre compte de l'institution du transindividuel, il faut supposer une sorte de latence de celui-ci dans toute situation interindividuelle. Cette latence est à concevoir comme le manque de la résolution des incompatibilités de la problématique affective qui commencent néanmoins à se manifester à l'individu dans le rapport interindividuel à autrui : « la décentration du sujet par rapport à lui-même est effectuée en partie par autrui dans la relation interindividuelle »²⁸³. Toutefois, dans la mesure où le sujet ne se met pas en question lui-même dans une véritable désindividualisation, la charge de nature préindividuelle ne s'exprime pas et toute nouvelle individualisation demeure impossible.

Par ailleurs, l'interindividuel, en tant que, comme tout système en voie d'individualisation, tend toujours vers l'épuisement de ses potentiels, devient lui-même un obstacle à l'institution du transindividuel. En effet, il tend à résoudre la problématique affective dans des rapports purement fonctionnels de telle manière qu'elle ne puisse plus se manifester dans une désindividualisation qui mettrait en danger les équilibres du système. « Il faut noter que la relation interindividuelle peut masquer la relation transindividuelle, dans la mesure où une médiation purement fonctionnelle est offerte comme une facilité qui évite la véritable position du problème de l'individu par l'individu lui-même. La relation interindividuelle peut rester un simple rapport et éviter la réflexivité »²⁸⁴. Ainsi, le transindividuel peut être saboté au moment de sa naissance par le maintien du lien social à un degré de stabilité qui rend impossible toute métastabilisation. Un équilibre stable, pourrait-on dire, est plus facile à entretenir qu'un équilibre métastable. On pourrait quand même supposer qu'en étouffant toute problématique affective l'interindividuel recrée des incompatibilités et des potentiels prêts à éclater. Dans une optique simondonienne toutefois, on n'est pas dans une situation dialectique où à toute institutionnalisation correspondrait la création d'une négativité qui devrait nécessairement se manifester : un équilibre stable tend justement à diminuer de plus en plus toute possibilité d'un devenir autre qu'homéostatique.

Comment la réflexivité faisant surgir le transindividuel pourra donc se manifester ? Simondon répond par l'introduction de deux termes apparemment contradictoires : solitude et rencontre. « La véritable relation transindividuelle ne commence que par-delà la solitude ; elle est constituée par l'individu qui s'est mis en question, en non par la somme convergente des rapports interindividuels. (...) Le véritable individu est celui qui a traversé la solitude ; ce

²⁸² *ILFI*, p. 167.

²⁸³ *Ibid.*, p. 279.

²⁸⁴ *Ibid.*

qu'il découvre au-delà de la solitude, c'est la présence d'une relation transindividuelle »²⁸⁵. Cette phrase semble bouleverser le cadre déployé jusqu'ici avec l'étude de l'angoisse. L'angoisse n'était-elle pas justement l'état atteint par l'individu qui, en se reconnaissant comme chargé d'une nature préindividuelle, essaye de la réaliser dans les limites de son individualité, c'est-à-dire dans la solitude ? L'angoisse n'était-elle pas la réalisation la plus haute que le sujet pourrait atteindre tout seul ? La question se pose ainsi de savoir ce qui fait qu'un passage par la solitude mène à l'angoisse et un autre au transindividuel. Où la différence se situe-t-elle ?

La réponse est donnée par le deuxième terme qu'on vient d'introduire. « C'est avec la *solitude*, dans cette présence de Zarathoustra à un ami mort abandonné par la foule, que commence l'épreuve de la transindividualité. (...) Il faut une première *rencontre* entre l'individu et la réalité transindividuelle, et cette rencontre ne peut être qu'une situation exceptionnelle présentant extérieurement les aspects d'une révélation »²⁸⁶. Ce n'est donc pas seulement la saisie d'une réalité préindividuelle accompagnant l'individu qui détermine la naissance du transindividuel : c'est justement parce qu'il a saisi cette réalité que le sujet angoissé s'angoisse. La raison d'après laquelle un sujet institue la transindividualité, c'est-à-dire individue sa charge de réalité préindividuelle dans le collectif, est que le transindividuel précède d'une certaine manière cette institution, c'est-à-dire que le sujet le rencontre de manière à entamer le mouvement de dépassement de l'individualité qui est complété par l'institution du collectif. C'est comme si le transindividuel devait se donner au sujet pour qu'en saisissant sa nature préindividuelle, il s'individue transindividuellement plutôt qu'en essayant de se maintenir dans son enfermement individuel et interindividuel. « L'épreuve est donc bien antérieure à la découverte du transindividuel, ou tout au moins à la découverte de *tout* le transindividuel »²⁸⁷. On voit revenir ici la dualité qui s'est manifestée tout au long de notre travail : le transindividuel doit être institué, mais pour ce faire il doit tout autant se donner.

Toutefois, les problèmes semblent maintenant s'éclaircir. D'abord, le transindividuel nous a paru constituer un régime d'individuation au même titre que le physique et le vital : il surgissait du vital suite à un processus de néoténisation suscitant la voie psychique dont la problématique était résolue par l'individuation du collectif, c'est-à-dire avec l'engendrement de la personnalité à la fois individuelle et de groupe. Le transindividuel s'est ainsi présenté comme donné, même s'il n'a pas pu être expliqué comme le produit d'une nature individuelle

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 280.

²⁸⁶ *Ibid.* Nous soulignons.

²⁸⁷ *Ibid.*

ni de la superposition d'un social substantiel donné dans sa totalité sur des individus qui en seraient constitués une fois pour toutes. Le moment de l'institution du transindividuel demeurait ainsi obscur et on s'était limité à esquisser l'idée d'une inventivité propre au collectif qui, en tant que telle, demandait pour ainsi dire que le collectif précède sa propre institution, qu'il s'autoconstitue, en dévoilant déjà que ce processus ne peut pas être pacifiquement conçu comme acquis. On a ensuite mieux éclairci le deuxième volet exprimé par le terme « autoconstitution » en montrant que le transindividuel doit en effet être gagné, qu'il est une tâche à accomplir. Maintenant on peut comprendre que, dans la mesure où cette tâche ne peut pas être accomplie en solitude, c'est-à-dire dans la mesure où elle demande que l'individu n'essaye pas d'individuer sa nature préindividuelle dans les limites de son individualité, il faut que le transindividuel se donne auparavant pour que le sens de la tâche qu'il faut accomplir soit manifeste. Le transindividuel ne va pas de soi, mais, pour l'instituer, il faut que l'individu en perçoive la latence. Cette latence se manifeste lorsqu'un événement exceptionnel rompt les mailles du rapport interindividuel, c'est-à-dire lorsque le transindividuel se donne en nous poussant vers son accomplissement. Il « donne à l'homme conscience de sa destinée »²⁸⁸.

Cela donne sens au couple rencontre-solitude en nous montrant quelle est la différence entre cette dernière et la solitude de l'angoissé. L'angoissé est seul en ce sens qu'il est renfermé dans les limites de son individualité actuelle. Nous pouvons maintenant affirmer qu'il est profondément ancré dans l'interindividualité : un social parfaitement individué lui donne sa fonction, en l'individuant de manière également parfaite. L'angoissé est toutefois quelqu'un qui a pris conscience de sa nature préindividuelle, mais, en n'ayant d'autres moyens pour la réaliser que ceux que l'interindividualité dans sa présence toute actuelle lui fournit, il ne peut que laisser éclater son individualité. Il est donc seul parce qu'il est renfermé dans son individualité, même lorsque celle-ci lui a été attribuée par sa fonction sociale. La rencontre exemplifiée par le cas de Zarathoustra et le danseur de corde, nous montre toutefois qu'un autre type de solitude, déterminée par la découverte d'un autre type de présence dépassant l'actualité interindividuelle, est possible : « la foule ne considérait le funambule que pour sa fonction ; elle l'abandonne quand, mort, il cesse d'exercer sa fonction ; au contraire, Zarathoustra se sent frère de cet homme »²⁸⁹. Ainsi, Zarathoustra est seul dans la mesure où il n'est plus dans un rapport à l'autre d'individu à individu²⁹⁰. Lorsqu'il est avec le danseur

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ « La solitude dont nous parle Simondon, commente Combes, loin d'être la suppression de toute relation, est bien plutôt la conséquence d'une relation d'une autre nature que la relation interindividuelle, relation qu'il

mort, il est seul pour la foule qui réduisait ce dernier à sa fonction. Cette rencontre lui fait comprendre qu'une participation transindividuelle est possible, que la relation à l'autre ne se limite pas à la mise en rapport d'un tout qui m'appartient avec un tout qui lui appartient, qu'on peut réaliser un propre avec l'autre en trouvant dans cette individualisation une nouvelle forme de totalisation. Il ne saisit plus la nature préindividuelle comme une infinité de possibilités qu'il ne peut qu'essayer de réaliser dans son individualité, mais comme ce qui ne nous appartient qu'en commun. Il comprend que ce qui lui est propre – sa nature – ne le lui est pas en tant qu'individu, mais dans la mesure où il s'individue collectivement et que c'est au fond cela qui est à l'origine de la sédimentation interindividuelle. Nous ne pouvons être ce que nous sommes le plus proprement qu'à plusieurs.

Encore une fois, les résonances avec Heidegger sont évidentes. Celui-ci nous montre magnifiquement qu'afin de trouver ce qui lui propre, de réaliser son individuation radicale, le Dasein doit se déprendre du On, c'est-à-dire de l'être-avec dans la déchéance. Le rapport aux autres sera ensuite effectivement réassumé par le Dasein authentique, mais cela seulement après que celui-ci, dans l'épreuve absolument solitaire de son être pour la mort, a saisi ce qui le singularise et peut après coup se relier aux autres en tant qu'il reconnaît leur singularité. Toutefois, dirait Simondon, si c'est bien vrai qu'une désindividuation est nécessaire pour que le collectif véritable s'institue, elle ne doit pas nous conduire à un solipsisme existentiel d'où l'on pourrait saisir ce qui nous est propre. Si l'on se désindividualise du On où il n'y a ni de moi ni de toi, c'est en abandonnant toute fermeture individuelle dont le On n'est que l'autre face. La désindividualisation nous conduit donc plutôt à saisir la nécessité d'une autre forme de présence permettant que notre singularité s'épanouisse. Chez Simondon, le singulier ne peut être qu'en tant qu'il est commun. Pour l'Heidegger de *Sein und Zeit*, l'individuation radicale nous donne notre individualité la plus propre ; pour Simondon, elle nous donne ce qui nous est propre comme transindividuel.

Par ailleurs, malgré cette différence fondamentale, il y a un problème chez Heidegger qui semble persister chez Simondon. Pour expliquer comment le Dasein peut se déprendre de ses conditionnements mondains, afin d'engendrer en soi-même la compréhension de ce qui lui est le plus propre, sans passer par une compréhension de soi à partir du mondain qui ne peut que conduire à la déchéance, Heidegger doit faire appel à l'angoisse (qui est ainsi considérée comme la voie vers l'individuation radicale plutôt que comme la marque de son échec) ou à

nomme transindividuelle et qui, en s'instaurant, appelle la suspension momentanée de toute relation interindividuelle » (M. Combes, *Simondon. Individu et collectif, op. cit.*, p. 38), afin, ajouterait-on, que le transindividuel s'institue. Il nous semble toutefois que l'expression « différence de nature » soit trop peu nuancée pour exprimer jusqu'au bout les rapports complexes entre interindividuel et transindividuel qu'on essaiera bientôt d'explicitier.

d'autres *Stimmungen* conduisant le Dasein à faire l'épreuve de son mourir. D'une manière parallèle, Simondon, afin de rendre compte du passage de l'interindividuel au transindividuel, doit faire appel à une rencontre exceptionnelle avec le transindividuel, c'est-à-dire finalement à une précedence du transindividuel à sa propre institution. Autrement dit, si l'on suppose – comme la théorie simondonienne de l'individuation nous l'impose – qu'en tant que système en voie d'individuation l'interindividuel tend à épuiser ses potentiels, c'est-à-dire à clore le système avec un encastrement de plus en plus marqué des individus et du social qui étouffe ainsi de plus en plus l'affectivité désindividualisante, qu'est-ce qui fait que des individus puissent saisir qu'une autre forme de présence est possible et essayer de l'engendrer ? Qu'est-ce qui fait que la saisie de notre nature préindividuelle (nous permettant de nous dépendre de l'interindividuel) et du fait qu'elle ne peut se réaliser que dans l'individuation du collectif véritable (nous permettant d'éviter l'angoisse) se manifestent comme tels ? La réponse de Simondon est la rencontre.

Or, il nous paraît évident que Simondon a lui-même remarqué l'insuffisance d'une telle réponse. Au final, il l'introduit pour résoudre un des problèmes philosophiques fondamentaux : la transindividualité doit être recherchée, mais pour que cette recherche démarre et atteigne son objectif, il faut qu'en un certain sens on ait déjà un certain rapport à ce qu'on cherche qui n'est pas seulement le sentiment d'un manque (sentiment que par ailleurs l'interindividuel cache particulièrement bien). « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », disait Pascal à la suite de Saint Augustin et finalement en exprimant le souci platonicien du *Menon*. Simondon cite cette phrase en soulignant qu'elle semble introduire la nécessité de « présupposer l'existence transcendante d'un être en lequel réside l'origine de toute transindividualité »²⁹¹. Par conséquent, le risque d'une réponse hâtive est de trahir le sens du transindividuel comme auto-transcendant. En effet, « ni l'idée d'immanence ni l'idée de transcendance ne peuvent rendre compte complètement des caractères du transindividuel par rapport à l'individu psychologique ; (...) le transindividuel n'est ni extérieur ni supérieur ; il caractérise la relation vraie entre toute extériorité et toute intériorité par rapport à l'individu »²⁹². C'est pourquoi la rencontre exceptionnelle que le cas de Zarathoustra et du funambule nous l'exemplifie semble faire appel, pour rendre compte du transindividuel, à une extériorité dont Simondon nous montre qu'on ne peut rendre compte qu'à partir du transindividuel lui-même : « il y a une antériorité du transindividuel par rapport à l'individuel

²⁹¹ *Ibid.*, p. 280.

²⁹² *Ibid.*, pp. 280-281.

qui empêche de définir un rapport de transcendance et d'immanence »²⁹³. Ainsi, comme Krtolica l'a remarqué, « une certaine tension entre l'idée de l'événement et celle de l'autoconstitution du transindividuel subsiste »²⁹⁴. La transindividualité, dans sa précéden- ce auto-constitutive, ne doit pas être pensée comme une transcendance qui se donnerait à l'individu comme une totalité déjà formée, mais comme une immanence auto-transcendante.

Il nous semble qu'une réponse plus satisfaisante à ce problème soit donnée par Simondon au niveau de la relation entre groupes. Toutefois, avant d'aborder directement cette question, il nous paraît nécessaire de nous attarder sur la question du rapport entre interindividualité et transindividualité, afin de mettre en relief le potentiel de critique sociale présent dans les textes de Simondon et afin de fournir les bases pour une analyse plus approfondie des rapports entre groupes.

22) Interindividualité et interpersonnalité

Dans un chapitre de « Les fondements du transindividuel et l'individuation collective », Simondon reprend la question de la spécificité de l'homme au sein du vivant. En effet, dire que l'homme vit en groupe n'est évidemment pas une réponse suffisante dans la mesure où une telle affirmation s'applique également à la plupart des vivants. S'il y a une différence, elle doit donc se situer dans la manière dont les hommes s'individuent en groupe. C'est aussi pour rendre compte de cette différence que Simondon introduit la distinction entre interindividuel et transindividuel. Le premier rend compte du rapport entre individu et social qui caractérise le régime d'individuation vital. Il est le produit d'une réaction spécifique face à des problèmes posés par le milieu. Or, remarque Simondon,

tout se passe comme si, au-dessous d'une première individuation spécifique, l'homme en cherchait une autre, et avait besoin de deux individuations de suite. Reçu comme vivant dans le monde, il peut s'associer pour exploiter le monde ; mais il manque encore quelque chose, il reste un creux, un inachèvement. Exploiter la nature ne satisfait pas jusqu'au bout ; l'espèce face au monde n'est pas groupe d'intériorité ; il faut en plus une autre relation qui fasse exister chaque homme comme personne sociale, et pour cela, il faut cette deuxième genèse qui est l'individuation de groupe²⁹⁵.

Le vivant s'individue d'une manière qui le conduit à s'organiser en « groupes fonctionnels », c'est-à-dire en groupes où l'individualité de chaque individu est définie par sa fonction dans la société. Le social, de son côté, est une réaction de l'espèce face à la nature. Il ne faut toutefois pas concevoir l'interindividuel comme la simple superposition plus ou moins

²⁹³ *Ibid.*, p. 304.

²⁹⁴ I. Krtolica, « The question of anxiety in Gilbert Simondon », *Parrhesia*, *op. cit.*, p. 76.

²⁹⁵ *ILFI*, p. 301.

forcée d'un social substantiel sur la créativité des individus. Si le social se présente comme une structure immuable c'est aussi en raison de la fixité des individus eux-mêmes qui ne semblent faits que pour accomplir telle ou telle fonction que l'appartenance sociale leur attribue. Ce type d'organisation peut se trouver des différents niveaux. Un exemple extrême est celui des colonies. Les colonies représentent ce que Simondon appelle le social pur et qui n'est que l'interindividuel pur analysé du point de vue du social : « le social pur existe, en effet, dans les sociétés animales (...) ; il exprime la manière dont les vivants existent en société ; c'est l'unité vitale au premier degré qui est directement sociale »²⁹⁶. Simondon dédie une grande quantité d'analyses à la vie en colonie dans la mesure où elle constitue un des exemples les plus problématiques qu'une théorie de l'individuation pourrait se poser : dans le cas de certaines colonies en effet il est presque impossible d'attribuer l'individualité aux éléments qui la composent plutôt qu'à la colonie elle-même.

D'une manière plus générale, plutôt qu'en mettant en avant des caractéristiques intrinsèques aux individus ou au social, on peut définir l'interindividuel comme un système individus-groupe en équilibre stable. Cela signifie que, d'un côté, le groupe se momifie en des structures qui façonnent de plus en plus profondément les individus à partir des fonctions qui leur sont attribuées et que, de l'autre, les individus se trouvent de plus en plus dépourvus de potentiels créatifs pour mettre en mouvement le système. Il ne s'agit pas d'une question de prééminence de l'individu ou du social : la créativité ne vient ni de l'un ni de l'autre ; elle réside dans la métastabilité formée par le système qu'ils constituent. Dans l'interindividuel, une causalité récurrente entre groupe et individus draine l'affectivité de ces derniers, que Simondon identifie comme la source de toute l'inventivité propre à la vie, en en réduisant la problématique, ou, faudrait-il plutôt dire – dans la mesure où l'absence de tout problème correspondrait à la mort –, en la maintenant à un degré de stabilité rendant impossible la désindividualisation qui produirait l'état de métastabilité nécessaire pour aller plus loin. L'inventivité propre à la vie est ainsi étouffée par la canalisation de ses forces dans des voies parfaitement individuées. L'individu, si l'on prend ce terme dans le sens, critiqué par Simondon, d'individu constitué, substantiel, vidé de ses potentiels, se réalise parfaitement avec l'interindividuel²⁹⁷.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 167.

²⁹⁷ On pourrait parler dans ce cas d'individu pur. Simondon semble toutefois attribuer à la pureté individuelle un rôle éminemment positif dans son système, dans la mesure où il l'interprète comme exprimant le caractère le plus propre de l'individu comme individuation, la transductivité, plutôt que comme une caractéristique de l'individu comme substance. Cette idée d'individu pur permet à Simondon de se rapprocher d'une position bergsonienne. Nous allons voir quels problèmes pour la pensée simondonienne du social sont suscités par l'introduction d'un tel concept d'individu pur.

Le transindividuel apparaît lorsqu' « en plus des groupes fonctionnels qui sont comme des groupes d'animaux, ou en plus de la teneur fonctionnelle des groupes, il y a quelque chose d'hyperfonctionnel dans les groupes, précisément leur intériorité »²⁹⁸. Simondon, introduit ainsi, à un autre niveau que l'interindividuel, un type de relation où les individus et le groupe communiquent par leur intériorité, c'est-à-dire un type de relation où s'individuer ne signifie pas épuiser les potentiels du système, mais le maintenir métastable, c'est-à-dire chargé par la tension d'incompatibilités problématiques faisant appel à des inventions pour être résolues. Nous avons vu que le caractère fondamental du transindividuel devrait ainsi être saisi dans le fait qu'au lieu de s'individuer en épuisant progressivement ses potentiels, il s'individue en entretenant sa métastabilité. Reprenons maintenant ces analyses en les mettant en perspective à partir de ce que nous venons de dire sur l'interindividuel. Le transindividuel comporte une véritable intériorité, puisque sa métastabilité se fonde sur la communication entre les charges de nature préindividuelles qui accompagnent chaque individu dans la mesure où il saisit ce qui lui est le plus intime dans son affectivité problématique. Cette nature préindividuelle lui révèle ainsi qu'il ne peut réaliser ses potentialités que dans une individuation du collectif entretenant sa métastabilité et stimulant par là sa créativité au lieu de l'enchaîner à une fonction particulière.

La relation interindividuelle va de l'individu à l'individu ; elle ne pénètre pas les individus ; l'action transindividuelle est ce qui fait que les individus existent ensemble comme les éléments d'un système comportant potentiels et métastabilité, attente et tension, puis découverte d'une structure et d'une organisation fonctionnelle qui intègrent et résolvent cette problématique d'immanence incorporée. Le transindividuel passe dans l'individu comme de l'individu à l'individu ; les personnalités individuelles se constituent ensemble par recouvrement et non par agglomération ou par organisation spécialisante (...). Le transindividuel ne localise pas les individus : il les fait communiquer ; il fait communiquer les individus par les significations : ce sont les relations d'information qui sont primordiales, non les relations de solidarité, de différenciation fonctionnelle. Cette coïncidence des personnalités n'est pas réductrice, car elle n'est pas fondée sur l'amputation des différences individuelles, ni sur leur utilisation aux fins de différenciation fonctionnelle (...), mais sur une seconde structuration à partir de ce que la structuration biologique faisant les individus vivants laisse encore de non résolu²⁹⁹.

Simondon explique aussi la différence du transindividuel et de l'interindividuel par le biais du concept de personnalisation. En effet, il estime que la personnalité « est ce qui maintient la cohérence de l'individuation et du processus permanent d'individualisation »³⁰⁰. On peut interpréter cette phrase en rappelant que, pour Simondon, après une individuation donnant au vivant son origine absolue, celui-ci se développe selon un processus d'individualisation par des suites d'inventions surgissant comme réponses aux problèmes posés par son affectivo-émotivité. Lorsque l'individualisation oblige le vivant à sortir des

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 301.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 302.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 268.

limites de son individualité, la seule façon pour cet être d'accomplir ce mouvement sans perdre son attachement à l'individualité est de développer une relation interpersonnelle comme « médiation commune entre l'individuation et l'individualisation d'un être et l'individuation et l'individualisation d'un autre être »³⁰¹. Encore une fois, c'est tout un jeu de précédences qui est ici mis en place : la personnalité est la forme accomplie de l'individuation transindividuelle : elle doit ainsi se précéder comme tension au sein du sujet et se prolonger en se maintenant opérative par la métastabilité du transindividuel.

On peut maintenant souligner qu'aussi lorsqu'il introduit la distinction entre interindividuel et transindividuel la cible principale de Simondon est l'anthropologie essentialiste donnant à l'homme un privilège sur les autres vivants. Simondon estime en effet que, plutôt qu'entre homme et animaux, une différence doit être introduite entre vivant et transindividuel. C'est pourquoi il affirme que « rien ne prouve que les groupes humains soient les seuls à posséder les caractères que nous définissons ici : il se peut que les groupes animaux comportent un certain coefficient qui correspond à ce que nous recherchons comme base de spiritualité dans les groupes humains, de manière plus fugitive, moins stable, moins permanente »³⁰². Pour la même raison, on ferait une erreur fondamentale si l'on considérait le transindividuel comme une condition acquise une fois pour toutes par les humains. Comme toute société de vivants, aussi la société humaine est composée par de l'interindividuel et du transindividuel, même si, par rapport aux autres vivants, elle est plus apte à présenter les caractères de la transindividualité. On a vu que les humains peuvent pas ailleurs épuiser le transindividuel de leurs collectifs, en les réduisant à ce que Simondon, peut-être de façon inappropriée, appelle parfois communautés : « une société dont le sens se perd parce que son action est impossible devient communauté, et par conséquent se ferme, élabore des stéréotypes ; une société est une communauté en expansion, tandis qu'une communauté est une société devenue statique ; les communautés utilisent une pensée qui procède par inclusions et exclusions, genres et espèces »³⁰³.

23) Le mixte d'interindividuel et de transindividuel

Cette question nous conduit à poser le problème des rapports entre interindividuel et transindividuel. Dans notre exposition, nous les avons présentés comme deux états qualitativement différents entre eux. Si cela est vrai, on ne doit pas pour autant en tirer la

³⁰¹ *Ibid.*, p. 265.

³⁰² *Ibid.*, p. 301.

³⁰³ *Ibid.*, p. 509.

conclusion qu'une société soit exclusivement interindividuelle ou transindividuelle. Bien au contraire, comme toujours lorsque dans l'ontogenèse l'on passe d'un régime d'individuation à un autre, on a à faire à une discontinuité dans la continuité. Cela signifie qu'interindividuel et transindividuel s'enchevêtrent dans la même réalité et qu'il y a passage entre les deux : le premier peut être potentialisé jusqu'à atteindre une métastabilité lui permettant – grâce à une invention résolvant les problèmes ainsi surgis – de puiser dans le préindividuel pour réaliser une nouvelle individuation ; le deuxième peut se stabiliser jusqu'à une totale momification. Dans un certain sens, dit Simondon, l'interindividuel pur n'est qu'un cas extrême de transindividualité. Ainsi, Simondon n'introduit entre interindividuel et transindividuel ni une différence substantielle, ni une différence simplement quantitative : il les conçoit comme deux différentes phases de l'être, dont la seconde est produite par un dédoublement interne à l'être et s'accoste à la première lorsque la métastabilité de celle-ci atteint un tel niveau qu'un retour à la phase monophasée du préindividuel – la seule pouvant produire un dédoublement dans l'être par la résolution des incompatibilités qui le caractérisent – est possible. Le transindividuel creuse, pour ainsi dire, une intériorité dans l'interindividuel. En ce sens, on pourrait dire, en reprenant la distinction société-communauté recouvrant celle de transindividuel-interindividuel que « les sociétés ne peuvent exister sans communautés, mais que la réciproque de cette affirmation n'est pas vraie, et qu'il peut exister des communautés sans sociétés »³⁰⁴. En même temps, cette idée, qui mettrait en crise celle d'une précedence et d'une autoconstitution du transindividuel, est remise en question peu après avec l'affirmation que « la réalité collective est indissolublement communautaire et sociale, mais ces deux caractères sont antagonistes »³⁰⁵.

On ne peut pas ne pas remarquer les résonances entre la conception simondonienne du social et celle de Bergson et notamment entre la distinction interindividuel-transindividuel et celle société close-société ouverte. En effet, Déjà Bergson avait introduit une distinction de nature au sein du social et, lui aussi, il avait affirmé que ces deux moments, après avoir été séparés à partir du mixte qu'ils constituent afin de mieux en saisir les différences, doivent finalement être resitués dans ce mixte, de manière à pouvoir en expliquer la connivence. En effet, les deux limites extrêmes « ont plutôt un intérêt théorique ; il n'arrive guère qu'elles soient réellement atteintes »³⁰⁶. Afin de saisir la nouveauté et l'intérêt de la position simondonienne, il faudra donc procéder à une confrontation avec le bergsonisme sur ce sujet.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 508.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 513.

³⁰⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, Ed. du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 1018.

Une première différence peut être mise en lumière à partir des analyses menées jusqu'ici. Chez Bergson la créativité sociale est située toute entière du côté ouvert du social alors que le clos n'est que le dépôt sans vie, le produit, de cet acte créateur. Il y a un pouvoir de propulsion qui produit, en arrêtant son élan, la clôture du social. Dans le moment d'ouverture, au contraire, « le principe de propulsion intervient directement, et non pas par l'intermédiaire des mécanismes qu'il avait monté, auxquels il s'était arrêté provisoirement.³⁰⁷ » Si c'est bien le mixte de clos et ouvert que Bergson veut saisir, il le fait en concevant clos et ouvert comme deux tendances propres à la vie sociale s'alternant dans le cours de l'histoire, plutôt que comme deux phases du même dynamisme. Pour le dire plus clairement, s'il y a bien un passage de l'ouvert au clos dans la mesure où la créativité du premier s'épuise dans les structures du second, il ne semble pas qu'il y ait le mouvement contraire : le clos ne peut pas s'ouvrir et l'ouverture doit être attribuée à une source tout à fait différente de ses structures constituées.

Chez Simondon, au contraire, c'est l'interindividuel lui-même qui peut se faire transindividuel, ou qui, pour être plus précis, peut soutenir une individuation nouvelle qui le restructure. Il y a certes l'affirmation que l'interindividuel tend à la stabilité et escamote la métastabilité du transindividuel, c'est-à-dire que la société tend à se clôturer en communauté. Toutefois, ce n'est pas tout simplement en affirmant l'avènement exceptionnel de l'ouverture que l'on peut rendre compte de la transindividualité. Il y a chez Simondon l'idée d'un produit se faisant productif, d'une structure qui se change en opération. On pourrait supposer, en prolongeant la pensée de Simondon, que l'interindividuel, dans sa tendance à l'épuisement des potentiels affectifs des individus qui le constituent, crée lui-même les potentiels pouvant produire une nouvelle subjectivation capable de se déprendre d'un lien social exclusivement fonctionnel. En effet, l'interindividuel, en ceci qu'il étouffe l'affectivité au lieu de la résoudre véritablement, c'est-à-dire au lieu d'en entretenir la problématique, ne peut fournir qu'une solution fort instable. Ainsi, l'affectivité remonte en surface ; la métastabilité est réintroduite dans le social et peut s'effacer à nouveau dans de nouvelles structures figées ou bien obtenir une véritable résolution de la problématique affective dans des structures qui peuvent entretenir cette problématique plutôt que l'étouffer dans la stabilité. Dans ce dernier cas, le niveau du transindividuel est atteint : les structures et la fonctionnalité ne disparaissent pas dans une pure créativité, mais se font elles-mêmes le support d'une métastabilité qui favorise le déploiement de la créativité sociale. Certes, ce mouvement n'est pas une dialectique entre

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 1021.

structures et opérations³⁰⁸ ; Simondon ne nous permet pas de penser un système qui en s'institutionnalisant creuse sous ses pieds une négativité qui va nécessairement le mobiliser, mais il nous fournit un système conceptuel adéquat pour réattribuer à l'action collective, dans son rapport à la subjectivation, un rôle central dans la production de structures de plus en plus aptes à soutenir son inventivité. Afin de mieux le comprendre, il faudra questionner ce qui fait que la tendance des structures à se stabiliser toujours davantage jusqu'à se momifier dans une individualité figée peut être inversée vers une structuration davantage capable d'entretenir sa métastabilité. La différence la plus importante entre Bergson et Simondon doit ainsi encore être mise en valeur : elle concerne la manière dont le passage entre interindividuel et transindividuel à lieu, c'est-à-dire le moment de l'invention sociale, et elle nous permettra par ailleurs de mieux comprendre les sources de cette première différence qu'on vient de souligner³⁰⁹.

24) L'indéterminité du transindividuel

Pour l'instant, on peut se limiter à mettre en valeur une importante conséquence des analyses menées jusqu'ici en ce qui concerne l'essence du transindividuel. La caractéristique fondamentale du transindividuel est son indéterminité. En effet, la discontinuité entre les

³⁰⁸ Un tel type de dialectique est une intuition que Merleau-Ponty avait eue avec sa pensée de l'institution : les matrices symboliques, qui donnent sens à l'histoire en y creusant une négativité, ne sont que l'autre face de la positivité des institutions. Parallèlement, toute négation doit s'instituer si elle veut avoir un poids historique et c'est l'illusion du marxisme que de penser une classe qui se nie elle-même une fois qu'elle s'est établie. Ce que Merleau-Ponty ne saisit toutefois pas, c'est que ce mouvement n'est pas donné, et que, pour ainsi dire, les institutions ne creusent pas le vide sous leurs pieds, mais s'assurent le sol qui les soutient.

En effet, la déclinaison du lien social proposée par Simondon se fonde sur la nécessité de résoudre une problématique affective. Ainsi, l'épuisement des potentiels que la situation interindividuelle nous présente correspond à une possible « solution » des incompatibilités, par le biais de la réduction au silence de l'affectivité. Si donc, dans l'interindividuel, les incompatibilités qui métastabilisent le social rendant possible le changement s'épuisent, c'est au prix du renoncement à une vraie résolution de l'affectivité dans le transindividuel, à la faveur d'une réduction de l'intensité affective à un degré inférieur de problématique : celui, propre à tout vivant, de l'absence de soi dans la problématique. Par conséquent, ce qui fait la force de ce type de société en est aussi la faiblesse. Leur force réside dans la capacité de fournir une « solution » stable à la problématique affective. Leur faiblesse réside en ceci que la solution à la désindividualisation affective est trouvée dans un retour à l'individu constitué, dont cette désindividualisation nous avait justement montré l'insuffisance. Il y a donc bien, comme Merleau-Ponty l'avait vu, une négativité, ou, en termes simondoniens, une incompatibilité potentialisante que tout rapport interindividuel fait surgir en poursuivant une tendance propre à toute institution. Toutefois, ces incompatibilités ne se manifestent pas comme telles aux membres de ces collectifs, qui sont au contraire menés vers l'homéostasie sociale produite par le silence affectif. Il y a bien en ce sens une vérité du bergsonisme dans la nécessité d'un élan au fondement du changement social. Il faut toutefois décliner cet élan dans un sens non substantialiste. C'est ce que nous essaierons de penser avec l'idée d'invention collective.

On peut par ailleurs souligner que, si la pensée de Merleau-Ponty se structure dans le sens d'une dialectique de manière encore évidente dans *Les aventures de la dialectique* de 1954, elle se transformera de plus en plus dans une pensée qui, malgré la définition que Merleau-Ponty lui-même en donnera, ne devrait probablement plus être considérée comme une dialectique, même pas comme une dialectique sans synthèse.

³⁰⁹ Nous allons affronter cette question au § 27, en introduisant la thématique des relations entre groupes.

régimes d'individuation peut être dite analogue à un processus de néoténisation, c'est-à-dire à un ralentissement maintenant le processus d'individuation dans un état inchoatif de telle manière qu'en restant chargé de potentiels, l'individu se trouve toujours sur le seuil de l'individuation. On pourrait dire qu'en ce sens le transindividuel est le régime d'individuation qui demeure le plus « proche » du préindividuel, jusqu'à se confondre avec lui, en faisant de la subjectivité le cœur d'une relation au collectif qui fait de ses structures les sources mêmes de la métastabilité maintenant la relation ouverte. Dans ce cas, la communication entre subjectivités rendue possible par des structures ouvertes rend réciproquement l'espace social métastable, c'est-à-dire capable d'être structuré par la créativité sociale propre à cette communication. L'indéterminité de la métastabilité ne doit donc pas être comprise comme un état d'in-différence, mais au contraire comme un état où les tensions produites par les différences au sein du système, au lieu de rendre équivalents tous les possibles, les font déborder dans une « plus qu'unité » et une « plus qu'identité » préindividuelles qui offrent un espace de déterminabilité à la créativité collective. C'est dans cet état que la singularité d'une invention peut faire éclater les potentiels en produisant des événements pouvant restructurer le système social par une progressive amplification.

Si donc le transindividuel implique la nécessité pour certains individus (notamment les êtres humains) de résoudre leur problématiques affectives en faisant appel à une individuation qui « dépasse l'individu tout en le prolongeant », alors toute société humaine sera toujours constituée par des individus déterminés par une altérité, c'est-à-dire des individus dont la subjectivité a été façonnée de manière à rendre leur appartenance à un collectif adéquate à la résolution de leur problématique affective. Elle présentera ainsi des structures assignant à l'individu son individualité en fonction de sa place au sein du collectif de façon à épuiser la métastabilité produite par son affectivité. En poussant cette tendance à l'extrême on obtiendrait une société désormais dépourvue de tout potentiel de changement, où la métastabilité nécessaire pour déterminer de nouvelles individuations serait totalement épuisée. C'est ce que Simondon appelle le « social pur » et qu'il retrouve effectivement dans le monde animal et les colonies. Nous nous permettrons d'ajouter que le corrélatif du social pur est l'individu constitué, dont l'individualité fermée est totalement donnée une fois pour toutes avec le collectif auquel il appartient. On voit comment l'idée même de transindividuel serait trahie par une de ses possibilités intrinsèques. En même temps, l'hétéronomie peut prendre le sens le plus propre du transindividuel, en se caractérisant comme une communication véritable entre subjectivités telle que la problématique affective se résolve par l'assomption d'une autonomie à plusieurs, c'est-à-dire de façon à ce que, au sein même de la nécessaire

hétéronomie qui constitue l'individu, le social lui donne une norme qui lui permette de se donner une norme. Pour que cela se fasse, il faut que le collectif reste intrinsèquement métastable et donc corrélativement que la problématique affective, plutôt que d'être résolue, soit entretenue comme telle. Si dans l'interindividuel on a un rapport constituant totalement ses termes (individus et structures sociales), avec le transindividuel on aura une véritable relation qui s'entretient elle-même, c'est-à-dire où l'individu est déterminé d'une façon à être indéterminé – constamment en communication avec les autres à travers sa nature préindividuelle –, ce qui n'est possible que s'il maintient ouvert le système qui ainsi lui donne des normes dans sa métastabilité. Si d'un côté le social pur et l'individu pur sont corrélatifs, de l'autre collectif et individus se trouvent en métastabilité continue, c'est-à-dire que leur individualité n'est jamais clôturée une fois pour toutes, ce qui exprime l'indéterminité contenue dans le terme *transindividuel*. Si d'un côté on a à faire à un réseau fixe où chaque place est préalablement établie et chaque individu façonné pour en occuper une, de l'autre les individus tissent eux-mêmes les réseaux qui les façonnent.

Dans le transindividuel, l'individu et le collectif doivent s'individualiser d'une telle façon que le second fournisse au premier la puissance pour aller au-delà de soi-même et apporter en retour sa créativité en maintenant la métastabilité qui lui a permis de s'autonomiser dans la relation. Le transindividuel nomme ainsi une *auto-transcendance* du système individu-collectif due à une potentialisation immanente des systèmes historiquement donnés débouchant dans un système dont l'indéterminité est la source d'une métastabilité apte à favoriser l'inventivité humaine.

25) Place du travail et des techniques. Sur des nouvelles formes d'aliénation

Après cet éclaircissement des rapports entre interindividuel et transindividuel nous pouvons nous pencher, avant de procéder à la solution des problèmes que les remarques précédentes ont fait surgir, sur la plus importante déclinaison concrète de ce rapport traitée par Simondon : la question du travail et des techniques.

Il faudrait tout d'abord rappeler la conception simondonienne du travail comme rapport social de type interindividuel. Le groupe de travail, dit Simondon, est un groupe qui a « pour base et pour fonction une réponse adaptative spécifique à la nature »³¹⁰. Si on se limitait à comprendre le social par le biais de la notion de travail « la réalité sociale ainsi définie

³¹⁰ *ILFI*, p. 302.

resterait au niveau vital ; elle ne créerait pas la relation d'intériorité de groupe »³¹¹. Simondon voit ici une source d'aliénation que personne n'avait remarquée auparavant : dans le travail, l'homme réalise son individualité vivante, mais il perd la relation avec la charge de nature préindividuelle qui l'accompagne. C'est toute une critique à la conception marxienne du social que Simondon échelonne ainsi sans par ailleurs en fournir un développement exhaustif. Marx se trompe, à ses yeux, dans la mesure où il voit dans le mode de production capitaliste la source dernière de l'aliénation humaine. Il ne creuse pas assez en profondeur en se limitant à saisir l'une des modalités d'une aliénation qui se situe dans le travail à titre essentiel. Dans *Du mode d'existence des objets techniques* Simondon écrit que « le groupe social de solidarité fonctionnelle, comme la communauté de travail, ne met en relation que les êtres individués. Pour cette raison, il les localise et les aliène d'une manière nécessaire, même en dehors de toute modalité économique telle que celle que décrit Marx sous le nom de capitalisme : on pourrait définir une aliénation pré-capitaliste essentielle au travail en tant que travail »³¹². Afin que l'homme puisse sortir de cette situation il faut qu'il comprenne qu'

Il y a peut-être d'autres infrastructures que l'exploitation de la nature par les hommes en société, d'autres modes de relation au milieu que ceux qui passent par la relation d'élaboration, par le travail. (...) L'homme qui travaille est déjà individué biologiquement. Le travail est au niveau biologique comme exploitation de la Nature ; il est réaction de l'humanité comme espèce, réaction spécifique. (...) Mais au-dessous de ces relations biologiques, biológico-sociales et interindividuelles, existe un autre niveau que l'on pourrait nommer niveau du transindividuel : c'est celui qui correspond aux groupes d'intériorité, à une véritable individuation de groupe³¹³.

C'est sa singularité, que l'individu ne peut gagner que par l'individuation de sa nature préindividuelle dans le collectif, qui est perdue dans le rapport au monde par le travail. En tant que réaction de l'espèce face à la Nature, le travail réduit toute singularité à l'indifférence d'une réponse fonctionnelle et comme telle substituable avec n'importe quelle autre.

S'il y a de l'aliénation dans le travail en tant que tel, c'est dans l'époque moderne que le danger se fait de plus en plus grand avec ce que Barthélémy a appelé « aliénation machinique »³¹⁴. On sait déjà que les techniques, en tant que support, ou du moins modèle, du transindividuel, jouent un rôle fondamental pour l'individuation humaine. Simondon nous montre plus particulièrement comment elles peuvent constituer à la fois une source d'aliénation pour l'homme et ce qui lui permet d'y échapper. Simondon souligne que, jusqu'à l'époque industrielle, l'homme a toujours travaillé comme « porteur d'outils » et a donc toujours été un individu technique. Avec le développement technique et surtout dans l'époque

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *MEOT*, p. 248.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Voir J.-H. Barthélémy, *Simondon et l'Encyclopédisme génétique*, op. cit., p. 139 et suivantes.

industrielle, on assiste à une toujours plus grande individualisation des objets techniques, de sorte que « l'individualité humaine, se trouve de plus en plus dégagée de la fonction technique par la construction d'individus techniques »³¹⁵. Ainsi, l'homme se trouve face à des individus techniques, qui sont capable d'accomplir le travail fonctionnel qu'il avait lui-même accompli jusqu'à ce moment-là à l'aide d'outils. La conséquence est une aliénation³¹⁶ de type machinique : « l'homme avait appris à être l'être technique au point de croire que l'être technique devenu concret se met à jouer abusivement le rôle de l'homme »³¹⁷. Dans ce cas également, Simondon accuse Marx de ne pas avoir compris la source véritable d'une aliénation dont il n'a saisi que les conséquences :

Cette aliénation saisie par le marxisme comme ayant sa source dans le rapport du travailleur aux moyens de production, ne provient pas seulement, à notre avis, d'un rapport de propriété ou de non-propriété entre le travailleur et les instruments de travail. Sous ce rapport juridique et économique existe un rapport encore plus profond et plus essentiel, celui de la continuité entre l'individu humain et l'individu technique ou de la discontinuité entre ces deux êtres. (...) La relation de propriété par rapport à la machine comporte autant d'aliénation que la relation de non-propriété, bien qu'elle corresponde à un état social très différent. De part et d'autre de la machine, l'homme des éléments qu'est l'ouvrier et l'homme des ensembles qu'est le patron industriel manquent la véritable relation à l'objet technique individualisé (...). La collectivisation des moyens de production ne peut opérer une réduction de l'aliénation par elle-même ; elle ne peut l'opérer que si elle est la condition préalable de l'acquisition par l'individu humain de l'intelligence de l'objet technique individualisé.³¹⁸

Ainsi, cette aliénation machinique pourrait être réduite si l'on était capable de développer une véritable connaissance de l'essence des objets techniques nous permettant de les réintroduire à plein titre dans la culture humaine. La source de la méconnaissance de la machine est située par Simondon dans le fait qu'on tend à la comprendre exclusivement à partir du point de vue du travail ; elle est donc produite par l'aliénation propre à celui-ci : « c'est le paradigme du travail qui pousse à considérer l'objet technique comme utilitaire ; l'objet technique ne porte pas en lui à titre de définition essentielle son caractère utilitaire ; il est ce qui effectue une opération déterminée, ce qui accomplit un certain fonctionnement selon un schème déterminé »³¹⁹. Ainsi, la machine peut nous sauver de l'aliénation propre au travail, c'est-à-dire de la réduction de la subjectivité à une individualité fonctionnelle, dans la

³¹⁵ *MEOT*, p. 80.

³¹⁶ Si l'on cherchait des résonances de ces idées de Simondon en sociologie, c'est à l'œuvre de Georges Friedmann qu'il faudrait s'intéresser. Il met en effet en relief que, suite à une mécanisation du travail et des loisirs toujours plus poussée, « l'homme complète la machine plutôt qu'il ne l'emploie » (G. Friedmann, *Sept études sur l'homme et la technique*, Paris, Gonthier, 1966, p. 52), ce qui suscite une frustration pour l'instinct artisan des humains. Il relève par ailleurs, à l'encontre du marxisme, que l'aliénation déterminée par le milieu technique n'est pas dépassé en dépassant le moment capitaliste (Cf. *Ibid.*, p. 194-195). Il reconnaît aussi que la technique pourrait, sous certaines conditions, produire une réduction de l'aliénation. En effet, lorsqu'on se concentre sur la technique « sur terre » (Cf. *Ibid.*, p. 198), c'est-à-dire lorsqu'on réoriente et on limite les relations entre homme et techniques, on voit que c'est la machine qui peut s'adapter à l'homme en le complétant.

³¹⁷ *MEOT*, p. 82.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 117-118-119.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 246.

mesure où, en se concrétisant, elle remplace l'homme en tant qu'individu fonctionnel³²⁰. Elle permet donc à l'homme d'entreprendre un rapport au groupe véritablement transindividuel, au-delà de toute réduction de la singularité subjective à une fonction individuelle, c'est-à-dire en réalisant dans le commun sa charge de réalité virtuelle irréductible à l'actualité d'une fonction utilitaire. Ce qui est intéressant est que les techniques peuvent nous sauver de l'aliénation propre au travail seulement si on se rapporte à elles sans adopter le point de vue du travailleur, c'est-à-dire en les comprenant de manière à ne plus engendrer l'aliénation machinique. En effet, c'est lorsqu'on se rapporte à la machine indépendamment de son utilité et de considérations d'ordre purement téléologique, mais en en saisissant le fonctionnement opératoire³²¹, qu'on la comprend véritablement et qu'on poursuit et accomplit l'acte fondamental de toute subjectivité : l'invention³²². « La véritable invention dépasse son but ; l'intention initiale de résoudre un problème n'est qu'une amorce, une mise en mouvement ; le progrès est essentiel à l'invention constituant un objet crée parce que l'objet, en possédant des propriétés nouvelles en plus de celles qui résolvent le problème, amène un dépassement des conditions qui étaient celles de la position du problème »³²³.

On peut rappeler que, selon Simondon, « l'homme invente en mettant en œuvre son propre support naturel, cet *apeiron* qui reste attaché à chaque être individuel. (...) ce n'est pas l'individu qui invente, c'est le sujet, plus vaste que l'individu, plus riche que lui »³²⁴. Le lien au transindividuel est ainsi établi par un acte qui, en mettant en jeu une dimension non-individuelle du sujet, permet la communication avec d'autres dimensions non-individuelles.

³²⁰ On peut parler, en reprenant une expression de Leroi-Gourhan, d'extériorisation technique de fonctions propres à l'homme en tant que vivant. C'est ce que Tinland souligne lorsqu'il dit que la dynamique de l'évolution technique « pousse au transfert des fonctions que remplissent les hommes sur la base de leur organisation biologique aux dispositifs techniques eux-mêmes » (F. Tinland, « La techniques et ses temps », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation, op. cit.*, p. 45). Simondon nous montre ainsi comment cette extériorisation peut être en même temps source d'aliénation et de libération pour les hommes.

³²¹ Une telle affirmation semble être contradictoire : comment penser le fonctionnement des machines sans questionner leur utilité ? De plus, comment est-il possible qu'en considérant les objets techniques indépendamment de leur utilité, on pourra leur attribuer véritablement leur fonctionnalité en libérant de cette manière les humains d'une compréhension de soi-même exclusivement dictée par leur fonction ? Simondon semble conscient de ces difficultés et affirme explicitement que c'est en donnant la primauté à la cohérence interne des objets techniques plutôt qu'à leur utilité qu'ils pourront au mieux accomplir leur tâche fonctionnelle. « L'objet porteur du résultat d'une activité d'invention, estime-t-il par exemple, a reçu un supplément de cohérence, de continuité, de compatibilité intrinsèque et aussi de compatibilité avec le reste non-élaboré du milieu et avec l'organisme. Ces deux compatibilités externes (...) sont le résultat de la compatibilité intrinsèque qui permet à un même objet d'accomplir une pluralité simultanée de fonctions » (G. Simondon, *Imagination et invention, op. cit.*, p. 187). Concrétisation et indétermination des objets techniques ne se contredisent point et rendent possible une fonctionnalité supérieure à l'hypertélie d'un objet construit exclusivement en vue de son utilité immédiate.

³²² En effet, « l'objet technique comme produit de l'invention se caractérise de manière essentielle par son caractère organique, que l'on pourrait nommer aussi auto-corrélation structurale et fonctionnelle, s'opposant à la divergence de l'évolution adaptative qui spécialise le produit selon les catégories d'utilisateurs » (*Ibid.*, p. 169).

³²³ *Ibid.*, p. 173.

³²⁴ *MEOT*, p. 248.

Le premier pas vers la réduction de l'aliénation consiste donc à développer un savoir technique capable d'attribuer aux acteurs qui interagissent avec les machines la capacité de prolonger l'activité d'invention. Dans l'époque moderne, « la machine est alors connue et utilisée à travers le travail et non à travers le savoir technique ; le rapport du travailleur à la machine est inadéquat, car le travailleur opère sur la machine sans que son geste prolonge l'activité d'invention »³²⁵. Du point de vue du travail, la machine est un être utilitaire, qui peut être asservi aux buts humain ou bien se retourner contre l'homme en s'orientant vers des buts autres que ceux en vue desquels il avait été construit. Voici la source de technophilie et de technophobie. A ce propos, Simondon remarque qu'« il est difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines ; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation de schèmes d'asservissement »³²⁶. C'est pourquoi « le travail doit devenir activité technique³²⁷ », en stimulant une relation aux objets techniques véritablement informative, c'est-à-dire capable de saisir leur fonctionnement opératoire et de relancer alors le même mouvement d'invention qui avait donné à l'objet son origine absolue. Vaysse souligne que « l'industriel et le travailleur ont en commun d'être poussés vers la finalité, ne visant que le résultat. A cela s'oppose le technicien qui est l'homme des ensembles, de l'opération en train de s'accomplir, assumant non la direction, mais l'auto-régulation de l'ensemble technique. (...) Un ensemble technique est donc d'abord une mise en relation d'information des individus et non un processus d'utilisation des individus aux fins de la production »³²⁸. Il faut libérer les machines afin de libérer l'homme. Il faut faire de la machine le support de ce qui de l'individualité humaine est le moins lié à l'actualité constituée et qui manifeste sa singularité comme pouvoir de s'individualiser toujours davantage.

Dans la mesure où « le processus d'invention se formalise le plus parfaitement quand il produit un objet détachable ou une œuvre indépendante du sujet, transmissible, pouvant être mis en commun, constituant le support d'une relation de participation cumulative »³²⁹, un nouveau rapport humain est possible : « ce niveau de l'organisation technique où l'homme rencontre l'homme non comme membre d'une classe mais comme être qui s'exprime dans l'objet technique, homogène par rapport à son activité, est le niveau du collectif, dépassant

³²⁵ *Ibid.*, p. 249.

³²⁶ *Ibid.*, p. 127.

³²⁷ *Ibid.*, p. 252.

³²⁸ J.-M. Vaysse, « Heidegger et Simondon : technique et individuation », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation, op. cit.*, p. 6.

³²⁹ G. Simondon, *Imagination et invention, op. cit.*, p. 163.

l'interindividuel et le social donné »³³⁰. Voici comment une nouvelle compréhension des techniques capable de les inclure dans la culture humaine en dévoilant la nature humaine qu'elles portent en elles pourrait fournir un support pour un lien social de type transindividuel. Ce n'est pas une suppression du travail qui est ainsi visée par Simondon. Il propose plutôt l'idéal d'une activité humaine qui ne soit plus seulement réaction adaptative des groupes à la nature, mais qui – dans le rapport à la nature par le biais de l'objet technique – permette la manifestation de la créativité humaine en fournissant la base pour une communication transindividuelle par la charge d'inventivité que les individus portent avec eux en tant que sujets. Par conséquent, dans ce cas également, on assiste au surgissement du transindividuel, non pas comme une suppression de l'interindividuel, mais comme un déphasage intérieur à l'être qui restructure l'interindividuel en lui donnant de nouvelles significations. L'interindividuel, auparavant source d'aliénation, devient le soutien de la métastabilité nécessaire à entretenir l'inventivité sociale au fondement du transindividuel.

Ainsi, les techniques peuvent jouer un rôle essentiel dans l'institution du transindividuel et dans la libération de l'humain d'une forme d'aliénation encore plus profonde que celle que Marx avait mis en valeur. Toutefois, si les hommes peuvent se rapporter aux techniques en comprenant leur essence et en se libérant par là d'une forme de rapport à la nature exclusivement adaptative et fonctionnelle, c'est en les comprenant d'un point de vue qui n'est plus celui du travail et qui est déjà transindividuel, c'est-à-dire en les comprenant du point de vue du mécanologue plutôt que de celui du maître ou de l'esclave. Il y a donc, encore une fois, une prééminence du transindividuel à sa propre institution dans un domaine particulier. Encore une fois, le transindividuel est à accomplir, mais cela ne peut se faire que s'il est déjà donné en tant que tâche.

26) Le Nous et le On

On a déjà présenté précédemment l'approfondissement de la philosophie de Simondon que Stiegler a proposé dans des récents ouvrages. En ce qui concerne la pensée simondonienne de l'aliénation, il développe des observations remarquables qui constituent une piste intéressante pour résoudre le paradoxe que nous venons d'exposer. Cette piste, qui aboutit à un substantiel abandon de la pensée de Simondon, nous fournira un point d'appui pour mieux éclaircir notre tentative de tenir jusqu'au bout le défi posé par les paradoxes de la philosophie simondonienne. Pour Simondon, si un certain rapport aux techniques peut

³³⁰ *MEOT*, p. 253.

étouffer l'inventivité propre à tout vivant, et notamment à l'homme, ce pouvoir reste à ses yeux l'apanage essentiel et originel de l'humain, qu'il peut toujours sauver de l'aliénation en se rapportant aux techniques par le biais de ce pouvoir lui-même. On vient de souligner les problèmes de circularité que cette position introduit.

Afin de résoudre ce problème, Stiegler propose l'idée d'une fondation prothétique du pouvoir d'anticipation lui-même. C'est cette fondation artefactuelle qui est au fondement de la distinction entre hommes et animaux. Il situe ainsi encore plus en profondeur la source principale de l'aliénation humaine. Au fond, selon Stiegler, l'homme est « par nature » aliéné, dans la mesure où, en tant qu'être dépourvu d'origine, il nécessite pour exister d'être constitué par cet inorganique organisé, par ce mixte de nature et d'humanité que sont les objets techniques. C'est ce que Stiegler nomme épiphylogénèse. En particulier, en tant que caractérisé par une finitude rétentionnelle, l'homme a besoin, pour donner une unité à son flux de conscience, de « rétentions tertiaires », c'est-à-dire de supports artefactuels : « aux synthèses de la conscience se surimpose originairement la synthèse techno-logique de la rétention tertiaire. (...) il y a apriorité du jugement synthétique de la conscience dans l'*après-coup* d'une synthèse prothétique et *a posteriori* »³³¹. Dans le troisième tome de *La technique et le temps* ces idées sont analysées dans l'optique d'une pensée de l'aliénation que Stiegler comprend, dans le sillage ouvert par Simondon, comme une perte d'individuation. La désindividualisation³³² qui rend possible l'individualisation humaine est à l'origine d'une indétermination qui peut se décliner dans le sens d'une programmabilité. Stiegler le montre bien avec l'exemple du cinéma et de la télévision : ils peuvent imposer aux consciences leur temporalité jusqu'à instituer un temps collectif régissant l'événementialisation, dans la mesure où ils profitent de la nécessité pour la conscience de faire appel à des supports techniques afin d'unifier son flux. Ainsi, l'indétermination caractéristique de l'individuation humaine, fondée sur la métastabilité du transindividuel, ou, en termes stiegleriens, de la relation du Je et du Nous, se perd avec la fixation des individus et des collectifs dans un On totalement stable et constitué. En effet, l'individuation transindividuelle, dans la mesure où elle s'institue à partir d'une réalité préindividuelle comprise par Stiegler comme le « potentiel d'adoption » de « rétentions tertiaires intériorisées », peut être sabotée par celles-ci par un blocage de l'individuation des consciences – c'est-à-dire de leurs possibilités de participer à la mise en place des rétentions tertiaires qui les constituent – rendant impossible toute singularité.

³³¹ B. Stiegler, *La technique et le temps*, tome 3 : *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, op. cit., p. 213.

³³² Simondon comprend cette désindividualisation à partir de son analyse du vital, alors que Stiegler l'attribue plutôt à l'absence d'origine caractéristique de l'homme, c'est-à-dire au fait qu'il est constitué par quelque chose qui lui est extérieur.

L'individuation du *Je* EST celle du *Nous* et inversement, alors même que *Je* et *Nous* DIFFERENT. C'est parce qu'il en va ainsi qu'une adoption de mêmes objets temporels est possible par des masses de consciences individuelles synchronisant ainsi leurs flux. Mais dans *ce* cas (...) il n'est pas évident que demeure une métastabilité *telle* que *Je* et *Nous* puissent *différer durablement et dynamiquement*, c'est-à-dire continuer à se différencier et à s'individualiser *en demeurant à la fois différents et convergents*. Et c'est en cela que l'on peut craindre qu'un processus entropique résulte de la synchronisation *industrielle* des temps de conscience³³³.

C'est pourquoi, estime-t-il ailleurs, « il s'avère que *dans la société hyper-industrielle, l'individu est essentiellement consommateur*. Or, la consommation paraît consister en une *tendancielle annulation de la différence je/nous, telle qu'il n'y a plus d'individuation*, ni psychique ni collective, mais ce que j'ai appelé le *on* »³³⁴.

On voit comment du point de vue de Stiegler le paradoxe du transindividuel simondonien pourrait être résolu. A la circularité entre autonomie et hétéronomie, il substitue une primauté de l'hétéronomie en tant qu'elle exprime le *quoi* qui, plutôt que dénaturer le rapport du *qui* au temps et appeler à une assumption authentique de la part du *qui*, est ce qui ouvre le rapport du *qui* au temps en constituant à la fois la possibilité pour le *qui* de maintenir l'indéterminité transindividuelle qui est propre à son individuation et le risque de bloquer cette individuation en lui imposant une temporalité totalement synchronisée avec celle des autres *qui*, c'est-à-dire en le réduisant à un *On*. C'est pour mettre en valeur ces risques intrinsèques à l'humain qu'une « nouvelle critique » est, aux yeux de Stiegler, une tâche nécessaire pour notre époque. Tout en reconnaissant l'importance d'une telle dénonciation et de l'impératif critique qui s'ensuit, la voie que nous essayerons de creuser vise plutôt à tenir jusqu'au bout le défi simondonien de penser l'antériorité à soi-même et l'autoconstitutivité du transindividuel. Cet essai doit, à notre avis, passer par la question des relations entre groupes.

En effet, il nous paraît que, depuis son point de vue, Stiegler se libère un peu trop facilement de Simondon. Selon lui, « la possible annulation du *nous* dans le *on*, la possibilité de l'anéantissement de la différence du psychique et du collectif, du *je* et du *nous*, dans leur confusion, ne semble pas effleurer la pensée de Simondon »³³⁵ et cela parce qu'il est pris dans l'illusion « d'une information sans support, rendue possible par le maintien d'une certaine indépendance du vécu – héritée de Bergson »³³⁶. Simondon nous paraît au contraire bien

³³³ *Ibid.*, p. 148.

³³⁴ B. Stiegler, « Individuation et grammatisation : quand la technique fait sens... », *Documentaliste-Sciences de l'information*, *op. cit.*, p. 360.

³³⁵ B. Stiegler, « Le théâtre de l'individuation. Déphasage et résolution chez Simondon et Heidegger », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation*, *op. cit.*, p. 63.

³³⁶ *Ibid.*, p. 71. En concluant cet article, Stiegler affirme qu'un nouveau théâtre de l'individuation pourrait être ouvert par « la conjugaison de la question heideggérienne du *On* et de la question simondonienne du *nous* » (*Ibid.*, p. 73). En un certain sens, notre travail tente de montrer que les germes d'une telle conjugaison sont déjà présents dans le transindividuel simondonien.

conscient des risques d'aliénation radicale comportés par l'impacte social des techniques. Il est en effet conscient – même si sûrement de manière moins pessimiste que Stiegler – du fait que « les objets se moulent sur l'objet technique industriel, qui acquiert ainsi le pouvoir de modeler une civilisation »³³⁷. Il affirme aussi que « le système des objets créés, dans la double perspective de la relation avec la nature tendant, par l'œuvre de ce système, à devenir le sur-ensemble organisé des territoires compatibles, et de la relation avec le social, sur-ensemble de fonctions organisables en synergie, constitue la véritable enveloppe de l'individu »³³⁸. Nous avons par ailleurs déjà montré qu'avec sa notion d'interindividuel Simondon peut bien penser ce que Stiegler appelle « généralisation du mode grégaire », c'est-à-dire l'entropie menaçant l'individuation psycho-collective. Sans doute, Simondon ne situe pas la source de cette entropie autant en profondeur que Stiegler, dans la mesure où il conçoit le pouvoir d'anticipation comme une propriété originaire des humains et ne pense pas jusqu'au bout la nécessité d'un support matériel pour le passage de l'information. Toutefois, du moins selon la lecture proposée ici, il ne réduit pas ce pouvoir à une capacité originairement possédée par tout humain *en tant qu'individu*. Elle est plutôt assignée à l'humain *en tant que trans-individu*, c'est-à-dire en tant qu'il réalise sa nature préindividuelle dans le collectif. C'est pourquoi la circularité introduite par l'idée d'une inventivité aliénée par les objets techniques et qui n'est récupérable que dans un rapport déjà inventif à ceux-ci peut à nos yeux être résolue, sans abandonner la pensée de Simondon, en explicitant davantage sa notion de transindividuel. Il faudra notamment montrer comment dans ce cadre Simondon se libère du bergsonisme dont Stiegler l'accuse, en pensant une inventivité qui ne vient pas de nulle part, tel un germe substantiel de nouveauté, mais qui trouve comme support structurel son propre auto-engendrement dans le devenir de la collectivité et de ses institutions.

27) Relations entre groupes. Le social comme système de relations

Comme tout système en voie d'individuation, le social tend à épuiser ses potentiels. L'interindividuel tend ainsi à épuiser la relation individus-groupes en en faisant les dépôts clos d'une opération terminée. Le transindividuel est cet état où la relation naissante entre individus et groupe peut susciter une négentropie capable de maintenir la relation métastable, c'est-à-dire de la maintenir, pour ainsi dire, toujours dans une situation de naissance. Le transindividuel naît d'un dédoublement au sein du social qui introduit, dans des rapports

³³⁷ *MEOT*, p. 24.

³³⁸ G. Simondon, *Imagination et invention*, *op. cit.*, p. 186.

interindividuels, une intériorité où les structures ne mettent plus seulement en relation les individus en tant qu'ils sont individués, mais en tant qu'ils sont des sujets pourvus de potentiels affectifs préindividuels leur permettant d'épanouir leurs singularités dans le commun. Ce dédoublement est le produit d'une invention. Toutefois, dans la mesure où l'interindividuel tend à étouffer l'affectivité subjective et ne se tourne donc pas, comme dans un automatisme dialectique, dans son opposé, il faut, afin de rendre compte du surgissement du transindividuel, affirmer qu'il doit, d'une façon ou d'une autre, précéder sa propre institution, ne serait-ce qu'en tant que ce qui met en relief sa propre latence. En effet, seulement un transindividuel déjà donné dans le social pourra mettre en relief sa propre latence dans les rapports interindividuels en manifestant de cette manière les incompatibilités cachées produites par l'étouffement de l'affectivité, c'est-à-dire en métastabilisant les structures interindividuelles jusqu'à un niveau où elles peuvent être informées par une invention. Avec cette invention, le transindividuel donné informe l'interindividuel désormais métastable de manière qu'il se restructure à son tour transindividuellement. Le caractère paradoxal du transindividuel s'exprime à ce niveau dans toute sa complexité et Simondon semble tenter plusieurs voies pour en rendre compte. Celle qui nous paraît la plus fructueuse, la plus respectueuse des acquis des analyses précédentes et la plus capable de rendre compte concrètement d'un transindividuel qu'on a compris comme donné en tant qu'à accomplir dans une autoconstitution est celle qui se concentre sur les relations entre groupes.

Dans la partie de sa Thèse principale dédiée aux « Fondements du transindividuel et l'individuation collective », Simondon écrit que « l'individu n'entre en rapport avec le social qu'à travers le social ; le groupe d'intériorité médiatise la relation entre l'individu et le social »³³⁹, ou, en le disant un peu autrement, « le social est fait de la médiation entre l'être individuel et l'*out-group* par l'intermédiaire de l'*in-group* »³⁴⁰. Simondon affirme donc, en renversant le rapport qui voulait le transindividuel comme un dédoublement successif à l'interindividuel, qu'un certain degré de transindividualité, c'est-à-dire d'intériorité dans le groupe, doit toujours être donné pour qu'un rapport social soit possible. Il y a certes, remarque Simondon, des cas extrêmes : « il peut arriver dans certains cas que le groupe ouvert se réduise tellement au tout d'un sujet atypique que l'expansion sociale de la personnalité soit nulle, et que par conséquent tout groupe soit *out-group* (...) ; il peut se faire aussi que par un immense effort de dilatation de la personnalité, tout groupe, même ceux qui normalement

³³⁹ *ILFI*, p. 295.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 294.

paraissent des *out-groups*, soit accepté par le sujet comme *in-group* »³⁴¹. Des exemples du premier cas sont les aliénés mentaux et les délinquants, un exemple du second est la charité qui peut aller jusqu'à considérer le groupe d'intériorité comme coextensif à l'humanité entière ou même à toute la nature. Simondon renvoie notamment au Christ et à saint François d'Assise comme à des cas exemplaires de cette amplification totale du groupe d'intériorité. Toutefois, dans la plupart des cas, « le social, à brève distance, est ouvert ; à grande distance, fermé »³⁴².

Simondon reprend ainsi la distinction bergsonienne, mais, comme on l'a vu précédemment, plutôt que de penser une alternance de moments d'ouverture et de ralentissement de l'élan créateur, il montre comment le clos peut s'ouvrir lui-même dans une auto-potentialisation. Cela n'est possible que parce qu'il introduit l'idée que le transindividuel est comme un germe toujours présent qui peut s'amplifier dans le social. Aussi, s'il est bien vrai qu'il y a une amplification de la transindividualité qui résonne avec l'élan créateur de Bergson, celle-ci ne peut avoir lieu que si l'interindividuel lui-même est potentialisé jusqu'à un niveau où la métastabilité du système rend possible une invention prolongeant et suscitant une communication des subjectivités. C'est tout d'abord l'idée d'équilibre métastable qui permet à Simondon de dépasser le vitalisme bergsonien et de rendre compte d'un clos qui se change en ouvert. La potentialisation du système est rendue possible par la présence de foyers de transindividualité qui manifestent la latence de celui-ci dans le reste du social. La véritable condition de possibilité du transindividuel est qu'il se précède lui-même et, pour que ce paradoxe ne se tourne pas en contradiction, il faut que cette précédence soit comprise comme préexistence – nécessaire dans la mesure où « il y a une antériorité du transindividuel par rapport à l'individuel qui empêche de définir un rapport de transcendance ou immanence »³⁴³ – de foyers de transindividualité capables de s'amplifier grâce à des communications informatives entre groupes dans des conditions de métastabilité, c'est-à-dire d'indéterminité des individualités individuelles et groupales. C'est ce que Simondon exprime en disant que « l'opération sociale est plutôt située à la limite entre *in-group* et *out-group* qu'à la limite entre l'individu et le groupe »³⁴⁴.

Voici donc la différence fondamentale par rapport à Bergson³⁴⁵. Chez Bergson le passage du clos à l'ouvert et les structures même du clos en tant que dépôt de l'épuisement de l'élan d'ouverture, sont dus aux actes d'individus privilégiés, dont l'apparition est « comme la

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 294-295.

³⁴² *Ibid.*, p. 294.

³⁴³ *Ibid.*, p. 304.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 294.

³⁴⁵ Une première différence reprise sous une nouvelle lumière ici, avait été explicitée au § 23.

création d'une espèce composée d'un individu unique »³⁴⁶. Sans rappeler toute l'analyse et les distinctions que Bergson propose à ce sujet, on peut se limiter à souligner que l'introduction de ces individualités uniques le mène à distinguer entre deux types de morales, dont la seconde – celle qui exprime l'élan de la vie se manifestant dans les individus privilégiés – est elle-même définie comme supra-sociale. « Tandis que la première est d'autant plus pure et parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple »³⁴⁷. Au contraire, chez Simondon, comme Guchet l'a bien explicité, « ce n'est pas l'individu de grande valeur qui transforme les sociétés ; c'est l'"individu de groupe" c'est-à-dire l'individu qui a fait l'épreuve de la transindividualité et n'est pas tout seul. C'est l'*in-group* qui est le dépositaire des forces du changement social ; c'est lui et non l'individu exceptionnel et solitaire qui fait passer du clos à l'ouvert »³⁴⁸. Ainsi, Bergson a raison d'affirmer qu'afin de produire un changement social la démarche consiste à « supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à introduire alors quelque chose de cet état d'âme par la propagande et l'exemple : l'effet, une fois obtenu, compléterait rétroactivement sa cause »³⁴⁹. En effet, de la même manière que l'objet technique autoconditionne son fonctionnement en modifiant le milieu associé de manière à ce qu'il puisse s'y situer, le transindividuel autoconstitue le social de manière à ce qu'il puisse y surgir et s'y établir. Toutefois, ce n'est pas la créativité d'un individu qui peut produire ce changement mais celle d'un social se potentialisant lui-même par la charge informative de foyers transindividuels déjà constitués.

Par ailleurs, pour que la créativité sociale du transindividuel puisse s'amplifier dans le social par des inventions restructurant celui-ci d'une manière à favoriser celle-là, il faut que le social lui-même soit prêt à recevoir cette information, c'est-à-dire qu'il se trouve dans une situation métastable sur le seuil de l'individuation. En ce sens, afin de donner toute sa valeur au potentiel de changement social résidant dans les groupes d'intériorité, il ne faut pas omettre l'importance de la métastabilité du système : pour que la créativité des foyers transindividuels s'amplifie, il faut que sa rencontre avec l'interindividuel ait lieu dans un contexte métastable, c'est-à-dire que l'interindividuel soit assez chargé de potentiels pour recevoir l'information de cette rencontre. On se rappellera ce que Simondon disait à propos de la cristallisation : le germe ne peut pas « s'imposer » à l'état amorphe dans n'importe quelle situation ; il faut que

³⁴⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1056.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 1003.

³⁴⁸ X. Guchet, *Pour un humanisme technologique*, op. cit., Paris, PUF, 2010, p. 203.

³⁴⁹ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1041.

l'état amorphe soit assez chargé de potentiels aptes à éclater lors du contact avec tel germe pour que la cristallisation ait lieu. De même, dans le social, la simple présence de groupes transindividuels ne suffit pas : il faut que le contexte où la transindividualité va s'amplifier soit pris en compte pour que cette opération d'individuation puisse engendrer des nouvelles structures. Il faut que se produise une rencontre entre deux métastabilités telle que les incompatibilités *internes* à ces deux états puissent se résoudre grâce à la découverte de nouvelles dimensions par la résolution des incompatibilités qui se manifestent *entre* ces deux états lors de cette rencontre. Cette relation analogique entre deux relations, douée par ailleurs de la même structure formelle de l'opération d'individuation de la connaissance, est le véritable chiffre de l'invention du transindividuel³⁵⁰ – le génitif étant à comprendre ici à la fois selon sa valence subjective et objective. Le social se fonde donc sur « une frontière d'activité relationnelle entre groupe d'intériorité et groupe d'extériorité »³⁵¹, et cela puisque « le social n'est pas un terme de relation, mais il est système de relations : système qui comporte une relation et l'alimente »³⁵².

Le transindividuel est présenté par Simondon à la fois comme donné et comme à établir. On peut maintenant saisir le sens de ce paradoxe. Le transindividuel en effet, dans la mesure où il est le régime d'individuation où la néoténisation est la plus marquée, c'est-à-dire dans la mesure où il désigne une métastabilité des structures rendant toujours possible la réalisation de nouvelles opérations inventives, est caractérisé par une indéterminité foncière. En raison de cela, son équilibre est fragile et la nécessité de l'entretenir est inscrite dans son essence. On pourrait dire que le transindividuel est un fait où est inscrit un devoir. En effet, en tant que système métastable indéterminé, le transindividuel peut se déterminer en se stabilisant. Dans ce cas, pour que le devoir du transindividuel reste inscrit dans le lien social, il faut que les groupes ainsi stabilisés entrent dans une relation métastable avec des groupes déjà structurés transindividuellement. Il faut que des foyers où le fait du transindividuel se manifeste soient donnés pour que le devoir de l'accomplir et sa latence dans d'autres contextes puissent être mis en valeur. Aussi, il faut des interactions rendant le système transindividuel-interindividuel métastable, pour que l'invention du transindividuel se propage dans les contextes interindividuels, c'est-à-dire pour que le système s'autopotentialise jusqu'à pouvoir laisser amplifier la créativité propre à l'intériorité de groupe. Dans les dernières analyses on a donné

³⁵⁰ C'est pourquoi Alberto Toscano peut suggérer que Simondon « offre une conception de la politique (de son événement) comme invention d'une communication entre séries initialement impossibles ; comme invention d'un commun qui surgit sur fond d'inégalité ontologique » (A. Toscano, « La disparation », in *Multitudes*, op. cit., p. 76).

³⁵¹ *ILFI*, p. 295.

³⁵² *Ibid.*

un contenu plus précis à cette idée en décrivant le social comme un système de relations entre groupes transindividuels et interindividuels dont les interactions constituent l'équilibre métastable de la personnalité psycho-collective de chaque individu. Ainsi, pour que la transindividualité soit entretenue et amplifiée au lieu de s'épuiser dans des rapports sociaux exclusivement fonctionnels, il faudra concevoir un social où des groupes caractérisés par ce qu'on pourrait appeler avec Simondon une résonance interne puissent être mis en communication informative avec d'autres groupes avec lesquels une telle résonance n'est pas encore établie. Cette communication, dans la mesure où il s'agit d'une véritable communication métastable et non pas d'un rapport entre termes constitués, doit être constitutive de ce qu'elle met en présence, dans un processus d'autoconstitution qu'on pourrait concevoir comme une expérimentation toujours ouverte. C'est jusqu'au cœur de l'individu, en tant qu'appartenant en même temps à des groupes transindividuels et interindividuels, que cette opération exerce son rôle constituant. Simondon nous fournit les outils pour penser une invention du social qui, provenant de la rencontre entre groupes, met à chaque fois en jeu toutes les dimensions de celui-ci, des singularités des personnalités individuelles jusqu'aux structures communes. C'est en effet le sens du transindividuel que de permettre un épanouissement de ce qui est singulier à chacun, de ce qui, dans l'affectivité des individus, se manifeste comme leur subjectivité, par l'institution d'un collectif capable de le mettre en communication avec les singularités d'autres sujets. Simondon nous le rappelle en soulignant que « l'individualité psychologique apparaît comme étant ce qui s'élabore en élaborant la transindividualité »³⁵³.

On peut enfin reprendre la question de la relation de l'individu au transindividuel qu'on avait explicité en commentant les passages où Simondon fait appel à la figure de Zarathoustra. Il nous semble que les limites qu'on avait relevées à ce moment-là pourraient maintenant être dépassées. C'est parce qu'il fait déjà partie, aussi restreinte puisse être cette participation, du collectif véritable, qu'un individu peut, dans la rencontre avec un autre individu à partir de ce qu'ils partagent en commun indépendamment de leur fonction au sein du social, se déprendre de plus en plus de l'étouffement des structures le réduisant à sa fonctionnalité et rendre possible l'amplification du transindividuel à la fois dans sa personnalité et dans le social. L'appel à une rencontre exceptionnelle nous avait semblé un raccourci erroné dans la mesure où il introduisait au fondement de la genèse du transindividuel l'idée d'une donation de l'extérieur alors même que l'extériorité pouvait être expliquée seulement à partir de la genèse du transindividuel. Nous pouvons maintenant affirmer que la genèse de la possibilité même de

³⁵³ *Ibid.*, p. 281.

cette rencontre pourrait être fournie en comprenant la genèse du transindividuel comme une opération où celui-ci se donne d'emblée ensemble avec la tâche de s'entretenir, de s'accomplir et de s'amplifier et par là avec une ouverture à des événements, comme la rencontre, capables de favoriser cette tâche. Ces observations aboutissent à une réduction de la tension entre rencontre et auto-constitution du transindividuel.

28) Une cohérence difficile. L'individu pur et le bergsonisme de Simondon

La solution qu'on vient de proposer à partir de l'analyse des relations entre groupes n'est toutefois pas la seule fournie par Simondon et on peut identifier d'autres passages dans son œuvre où une approche plus explicitement bergsonienne se substitue à cette démarche. Dans la « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'information », dont le deuxième chapitre s'ouvre avec un paragraphe intitulé « Le technicien comme individu pur », Simondon introduit le concept d'individu pur en lui donnant un sens nouveau à partir de l'idée que la transductivité est le caractère fondamental de l'individualité, à l'encontre de toute théorie situant la pureté de l'individu dans sa stabilité.³⁵⁴

Simondon introduit la figure de l'individu pur – exemplifié par le médecin, le sorcier, le prêtre, le technicien – en soulignant que sa caractéristique fondamentale est qu'il ne tire pas son individualité de sa fonction au sein du social :

C'est sa fonction sociale qui résulte de son pouvoir individuel, et non son pouvoir individuel qui résulte de son activité sociale ; le médecin est plus que l'homme défini par son intégration au groupe ; il est par lui-même ; il a un don qui n'est qu'à lui, qu'il ne tient pas de la société, et qui définit la consistance de son individualité directement saisie. Il n'est pas seulement un membre d'une société, mais un individu pur ; dans une communauté il est comme d'une autre espèce³⁵⁵.

Ces considérations, dont la consonance avec celles de Bergson est évidente, sont particulièrement étonnantes sous la plume de Simondon. Chabot approfondit ainsi la description que nous venons de citer : « L'individu pur est un pionnier. (...) Son existence est un pont. (...) L'individu pur est aussi l'humain qui néglige les habitudes sociales pour exister par ses instincts génésiques et thanatologiques. Il est fidèle aux aspects fondamentaux de

³⁵⁴ Dans *ILFI*, la seule autre occurrence de cet usage du concept d'individu pur se trouve dans le paragraphe 1 du sous-chapitre II du premier chapitre de « L'individuation des êtres vivants », lorsque Simondon traite de la reproduction et de l'instinct dans les vivants.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 511.

l'individuation. Il est pur car les tendances communautaires ne l'affectent pas. Il propage et exalte l'individuation au lieu de la recouvrir par des routines »³⁵⁶.

L'individu pur, dont l'avènement dans un contexte communautaire est considéré comme un « miracle » par Simondon, est capable, en fonction d'un pouvoir propre à son individualité, de métastabiliser les social clos en y introduisant une normativité qui s'oppose à la tendance à la normalisation propre à la communauté³⁵⁷. Ludovic Duhem a souligné que « *le pouvoir comme puissance de l'individu pur s'oppose donc à la fonction comme possibilité de la société* »³⁵⁸ ; il est un pouvoir *de* plutôt qu'un pouvoir *sur*. Ce pouvoir peut en général être reconduit au pouvoir d'anticipation, dans la mesure où celui-ci est le fondement de toute invention. Or, ce qui fait l'exceptionnalité de l'individu pur n'est pas tant le fait de posséder ce pouvoir, mais sa capacité d'exprimer son inventivité sans la soumettre à une quelconque fonction imposée par la communauté.

Cette caractéristique se manifeste surtout dans le cas de l'inventeur, dans la mesure où, en se rapportant à l'objet dans un dialogue direct, il évite le passage par les fonctions imposées par le social. « L'exception de l'individu pur, commente Duhem, est donc celle d'une rencontre exceptionnelle avec l'objectivité »³⁵⁹. En effet, « les individus libres sont ceux qui effectuent la recherche, et instituent par là une relation avec l'objet non social. Le rapport de l'homme au monde peut en effet s'effectuer soit à travers la communauté, par le travail, soit de l'individu à l'objet, dans un dialogue direct qu'est l'effort technique (...). Les Sophistes ont compris et exprimé cette valeur de l'effort technique qui libère l'homme de la communauté et fait de lui un véritable individu »³⁶⁰. L'œuvre de l'inventeur comme individu pur ne reste pas pour autant isolée : dans la mesure où elle aboutit dans un objet qui est une « cristallisation du geste humain créateur »³⁶¹, l'invention a un pouvoir d'amplification transductive « qui est au-delà de la communauté et institue une relation transindividuelle, allant de l'individu à l'individu sans passer par l'intégration communautaire »³⁶². Grâce à l'être technique se crée alors un domaine de transindividualité où la liberté humaine peut se déployer dans sa créativité. On retrouve ici la thématique du technique comme support du transindividuel, mais décliné dans un sens individualiste qui nous semblait absent dans les analyses de la Thèse complémentaire de Simondon. « L'être technique existe donc comme un

³⁵⁶ P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003, p. 92.

³⁵⁷ « La normalité devient une norme, et le caractère moyen une supériorité, dans une communauté où les valeurs ont un sens statistique » (*ILFI*, p. 520).

³⁵⁸ L. Duhem, « L'idée "d'individu pur" dans la pensée de Simondon », *Revue Appareil* [en ligne], n° 2, 2008.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *ILFI*, p. 512.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, p. 514.

germe de pensée, recelant une normativité qui s'étend bien au-delà de lui-même. L'être technique constitue donc (...) une voie qui transmet de l'individu à l'individu une certaine capacité de création, comme s'il existait un dynamisme commun à toutes les recherches et une société des individus créateurs d'êtres techniques »³⁶³. Ainsi, en étant généreux, ces passages peuvent au plus nous convaincre que « cette effectivité [du collectif transindividuel] Simondon ne l'imagine que sous la forme d'une collectivité d'inventeurs, ou de scientifiques »³⁶⁴. Malgré le fait que Simondon conçoive l'individualité pure comme transductivité, c'est-à-dire comme capacité d'amplification, qui n'est donc pas réductible à une substance, il nous semble que le sens profond du transindividuel soit raté par ces observations qui font de la capacité d'amplification une propriété de certains individus, plutôt que du collectif véritable lui-même.

Les limites d'une telle position nous semblent émerger avec évidence à la lumière des analyses de Simondon que nous avons reprises et explicitées tout au long de notre travail. Le système conceptuel qu'il met en place nous semble pouvoir rendre compte de l'émergence de la nouveauté dans la société sans faire appel à des individualités exceptionnelles, mais à une opérativité commune aux membres d'un groupe dans leurs relations avec d'autres groupes. Toutefois, l'inventivité est conçue dans ces passages comme un pouvoir attribué aux individus en fonction de leur individualité transductive et, qui plus est, de caractères individuels qui ne peuvent s'exercer que lorsqu'ils sont couplés à une capacité de se séparer du groupe ou, au plus, de s'intégrer à un groupe d'individus également exceptionnels. L'invention n'est plus conçue comme surgissant d'une subjectivité en tant qu'elle ne se réduit pas à l'individualité et ne peut donc se réaliser que dans et par le collectif. Le social est conçu comme essentiellement passif et comme ne pouvant être réanimé que par l'amplification d'une créativité qu'il n'a pas lui-même produit. Auparavant Simondon nous décrivait un social qui, tout en tendant vers la stabilisation, peut se potentialiser grâce à la présence en son sein de groupes pourvus de transindividualité et de pouvoir d'invention collective en relation avec des groupes interindividuels. Il retourne ici vers une position plus strictement bergsonienne en faisant du social un système qui ne peut que tendre vers la stéréotypie et l'homéostasie s'il n'est pas mobilisé par l'œuvre d'individus privilégiés. L'erreur de Simondon serait alors de réduire la complexité du lien social à une relation entre individu isolé et communauté, en laissant de côté toutes les analyses des groupes sociaux qu'il avait lui-même proposées. C'est ainsi qu'il est conduit à affirmer qu'« entre la communauté et l'individu isolé sur lui-même, il

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ M. Combes, B. Aspe, « L'acte fou », in *Multitudes, op. cit.*, p. 68.

y a la machine, et cette machine est ouverte sur le monde »³⁶⁵. C'est ainsi qu'il réduit la transductivité du transindividuel à l'expression de la créativité individuelle dans des supports objectifs. Pour ce faire, Simondon doit par ailleurs postuler la possibilité d'un rapport à l'objectivité indépendant de toute influence sociale, ce qui constitue une assomption difficile à tenir.

On peut bien sûr essayer de limiter l'individualisme et l'essentialisme, ainsi que l'élitisme, qui se manifestent dans ces passages, comme le fait Duhem. Il affirme que le rôle de l'individu pur peut être modéré si l'on comprend que

La nature parle à travers son action pour donner une normativité nouvelle à la société. Ce qui signifie que le médecin, le sorcier, le devin, bref, le technicien en tant qu'individu pur, sait ce qu'il *faut* pour la communauté, puisque c'est la nature qui le conduit. Il *décide* de l'avenir car il est investi *par* la nature d'un pouvoir d'anticipation, qui le (sic) fait savoir les choses à venir. Mais même s'il n'est qu'un *agent*, un agent *incontournable* de la nature, tout comme le génie kantien, il s'en différencie, parce que, lui, *sait* ce qu'il fait, donc il peut apprendre et transmettre ; et c'est ce même savoir dont la fonction sociale est une structuration progressive de la communauté³⁶⁶.

Il nous semble que ces observations ne changent pas la critique que l'on pourrait avancer à Simondon et qui concerne avant tout le fait qu'il trahit les intuitions les plus brillantes de son œuvre en faisant du pouvoir d'inventer un attribut propre à certains individus, plutôt qu'un pouvoir que l'on ne peut gagner que collectivement. Si l'on se limitait aux passages qu'on vient de commenter, la critique avancée à Simondon par Stiegler et Barthélémy serait totalement justifiée. Simondon trahit l'idée de l'antériorité et de l'autoconstitutivité du transindividuel en attribuant à certains individus le pouvoir de fonder et d'amplifier la transindividualité. Il y a donc un bergsonisme résiduel chez Simondon que Stiegler contrecarre en mettant en valeur la constitutivité des techniques à l'égard du transindividuel. Le risque de sa réponse est toutefois de subordonner l'autoconstitution du transindividuel au devenir des techniques, alors que la pensée de Simondon nous semble pouvoir tenir le défi de penser la constitutivité des techniques à même la capacité d'invention du collectif. En effet, la critique de Stiegler et de Barthélémy ne peut être sérieusement repoussée dans une optique simondonienne qu'en situant le discours sur l'individu pur dans le cadre des relations entre groupes, seul capable de rendre compte de l'autoconstitutivité du transindividuel sans transformer le paradoxe qu'elle exprime dans une contradiction. En particulier, c'est seulement en affirmant la précéence de l'opérativité transindividuelle, et donc d'un certain type de lien social, que l'on peut rendre compte de la possibilité pour certains individu de se détacher des liens sociaux fonctionnels pour exprimer leur créativité

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 527.

³⁶⁶ L. Duhem, « L'idée d'"individu pur" dans la pensée de Simondon », in *Revue Appareil*, *op. cit.*

dans des objets. La créativité du génie individuel ne peut se manifester que si elle est portée par la créativité du groupe auquel l'individu en question appartient.

On peut mieux comprendre et justifier l'incohérence entre les analyses de l'individu pur et celles présentées précédemment en la reconnaissant comme la manifestation d'une tension inhérente à toute la pensée de Simondon. Nous l'avions déjà remarquée en introduisant les concepts fondamentaux de la philosophie simondonienne à travers la présentation de la cristallisation comme paradigme élémentaire. D'un côté, une première interprétation de phénomène faisait du germe le porteur d'une structure s'imposant à une masse amorphe – la nécessaire métastabilité de la masse étant le seul ajout à la conception bergsonienne des rapports entre vie et matière. De l'autre côté, Simondon décrivait la structure comme surgissant de la rencontre singulière (en tant que métastable) entre une masse déjà en état de métastabilité et un germe lui-même en tension et apte à profiter du potentiel d'amplification ainsi engendré. De façon analogue, la caractérisation du transindividuel oscille entre un bergsonisme faisant de l'individu privilégié la seule source de la nouveauté dans un social qui peut au mieux être plus ou moins apte à l'accueillir et une position qui situe l'invention du transindividuel aux limites opératoires entre des groupes déjà caractérisés par l'indéterminité du transindividuel et d'autres encore fermés sur des rapports exclusivement fonctionnels mais déjà travaillés par des incompatibilités qui pourront les métastabiliser. Au final, la différence se situe entre l'idée que des nouvelles structures se trouvent déjà individuées dans des germes qui doivent seulement trouver des milieux adéquats pour s'amplifier et l'idée qu'elles surgissent de la rencontre entre deux métastabilités situées à des ordres de grandeur différents et entrant en communication métastable entre eux. Or, il nous semble que cette dernière position seulement peut exprimer véritablement le projet auquel Simondon lui-même donnait le nom d'allagmatique.

Nous ne voulons pas suggérer qu'il faudrait orienter la pensée de Simondon vers un abandon complet du bergsonisme. S'il faut assurément en refuser l'appel aux individus purs ainsi que l'idée de structures qui n'ont pas en elles-mêmes le pouvoir de devenir, il faut reconnaître à Bergson le fait d'avoir mis en valeur le nécessaire épuisement de tout système en voie d'individuation et l'importance de faire appel à des conditions qui ne sont pas données pour rendre compte de l'ouverture du social. La notion d'invention, avec sa capacité de rendre compte à la fois de la présence du problème dans le donné – du moins à titre de latence – et de la nécessité d'introduire pour le résoudre des conditions qui n'y étaient pas présentes et qui en restructurent les termes, nous semble bien satisfaire cette nécessité. Simondon va au-delà de Bergson en inscrivant ce pouvoir dans l'autoconstitutivité du transindividuel, c'est-à-dire en

attribuant aux groupes d'intériorité le pouvoir créateur et en reconnaissant la nécessité de la métastabilisation de ce qui n'est pas encore transindividuel pour l'institution du transindividuel lui-même.

V) Conclusion

La pensée du transindividuel se présente comme le point focal de toute la philosophie de Simondon ; l'ontogenèse y trouve sa culmination et le point de croisement avec sa réflexion sur les objets techniques. Nous savons désormais qu'au fur et à mesure que l'on suit l'ontogenèse on fait face à une néoténisation toujours plus poussée. Le transindividuel est, parmi les régimes d'individuation, celui qui se maintient le plus dans un état inchoatif³⁶⁷. En effet, si l'individuation physique se fait dans un instant et si celle du vivant ne peut maintenir sa métastabilité qu'en raison d'un amortissement progressif le conduisant vers la mort, celle transindividuelle peut se perpétuer indéfiniment : la négentropie n'en est pas un caractère provisoire puisque, bien qu'elle doive se déposer dans des structures tendant à l'entropie, elle peut se donner toutefois les moyens pour les réinsérer dans des processus négentropiques. C'est ce qui nous a amené à situer le transindividuel, dans sa métastabilité foncière, au plus proche du préindividuel. Si le *préindividuel* nomme l'omniprésence de l'acte monophasé qui suscite, en faisant surgir la discontinuité propre à la transduction, le dédoublement interne à l'être, c'est-à-dire le surgissement de nouvelles phases de l'être dans de nouvelles individuations ; si la *métastabilité* nomme l'état – lui aussi préindividuel lorsqu'on le considère en comparaison avec l'individu stable et constitué, mais proprement individuel quand on considère avec Simondon que le véritable individu est celui qui s'individue – du devenir transductif d'individuation proprement dit, c'est-à-dire de la résolution des potentiels et du surgissement d'incompatibilités ; si la mise en marche de l'individuation est due à des *inventions* qui correspondent à l'acte préindividuel, mais qui sont possibles seulement dans la mesure où l'individuation elle-même produit des incompatibilités faisant appel à une telle résolution ; alors le transindividuel, en tant que régime foncièrement *métastable*, c'est-à-dire toujours chargé de potentiels et déchiré par des incompatibilités, se trouve perpétuellement sur le seuil du *préindividuel* et peut sans cesse s'y plonger grâce à des nouvelles *inventions*. Ainsi, le transindividuel est ouvert parce qu'indéterminé, c'est-à-dire parce que déterminé de manière à demander toujours à être déterminé davantage.

Nous avons montré que ces caractéristiques s'enracinent dans l'individuation vitale et que les discontinuités du transindividuel par rapport au vital ne peuvent être motivées qu'à

³⁶⁷ Stiegler a de ce point de vue raison de dire que « ce que Simondon privilégie, c'est la *transindividuation* comme réalité de l'individuation en général, c'est-à-dire comme ce qui l'accomplit tout en l'inscrivant dans l'inachèvement essentiel d'un éternel retour » (B. Stiegler, « Le théâtre de l'individuation. Déphasage et résolution chez Simondon et Heidegger », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation, op. cit.*, p. 65). En effet, on pourrait considérer les autres régimes d'individuation comme des régimes où la transindividualité se déploie trop intensément pour que l'état inchoatif puisse être entretenu.

partir du vital lui-même. En effet, l'affectivité vitale peut produire de telles incompatibilités dans la relation du vivant au milieu que l'individu est obligé, pour les résoudre, de se considérer lui-même comme élément de la problématique. Ainsi sa subjectivité surgit ; il se comprend comme un individu portant avec lui une charge de réalité préindividuelle qui l'accompagne comme de l'extérieur, dans la mesure où elle indique la présence d'une infinité de virtualités impossibles à compossibiliser ensemble dans son individualité et qui donc, tout en prolongeant son individualité, la dépassent. Le psychisme surgit ainsi comme problème et il peut se résoudre par le retour à un état exclusivement vital, c'est-à-dire en se renfermant sur *l'hic et nunc* de la vie et en excluant le préindividuel, ou bien par l'institution du collectif transindividuel qui rend possible la réalisation du préindividuel, c'est-à-dire l'invention concrétisant les virtualités qui s'y manifestent, non pas dans la présence actuelle de l'individu, mais dans la présence du groupe, c'est-à-dire comme signification. Ce régime d'individuation nous a paru à un premier regard comme donné, c'est-à-dire comme l'aboutissement nécessaire de l'affectivité de certains êtres vivants : certains vivants, bien qu'ils puissent se trouver parfois en situation psychique, peuvent résoudre leurs problèmes par des inventions ne faisant appel qu'à des moyens vitaux ; d'autres, doivent s'individuer transindividuellement dans la mesure où le poids de leur nature préindividuelle ne leur permet pas de la repousser et de se renfermer dans leur individualité. Ainsi, l'impossibilité pour certains êtres de résoudre individuellement leur problématique affective, fait qu'un collectif impersonnel intervienne de l'extérieur en englobant ces individus.

Toutefois, la description du transindividuel nous a obligé, déjà à ce niveau, à introduire l'idée qu'il n'est pas un état totalement donné. En tant que la métastabilité et la néguentropie en constituent les caractéristiques essentielles, il doit être institué et entretenu par des inventions successives. De plus, il est un régime d'individuation dont l'institution peut échouer. Nous avons montré cela de différentes manières. Tout d'abord, avec l'angoisse, on a vu que lorsque l'individu essaye de réaliser sa préindividualité dans les limites de son individualité, celle-ci ne peut qu'éclater. Ensuite, du côté social, en traitant de l'interindividuel, on a montré que la relation au collectif peut aussi s'établir de manière non transindividuelle, c'est-à-dire en faisant de la fonction attribuée à l'individu par le collectif la seule raison de son rapport aux autres. Alors qu'avec l'angoisse la nature préindividuelle est trahie de manière tragique dans la mesure où nous essayons de la réaliser dans les bornes de notre individualité, dans l'interindividuel la trahison ne possède pas de ce caractère tragique puisque la nature préindividuelle est plutôt expulsée hors d'un lien social capable d'étouffer

l'affectivité humaine au lieu de la laisser se déployer et s'épanouir. Celle-ci est, aux yeux de Simondon, la source ultime de toute aliénation, d'où même l'aliénation technique procède.

Le transindividuel est à la fois donné et à accomplir. Il s'agissait, dans la dernière partie de notre travail, de rendre compte de ce paradoxe, c'est-à-dire de ce que Simondon appelait l'autoconstitution du transindividuel. Nous avons vu que Simondon nous présente plusieurs manières de rendre compte de cette étrange institution du transindividuel. Nous avons montré d'abord celle qui fait appel à une rencontre exceptionnelle comme source d'un retrait du lien social interindividuel et de la communication avec ce qui nous est à la fois le plus intime et que nous partageons pourtant en commun avec les autres. Nous avons remarqué que cette démarche restait problématique dans la mesure où, afin de rendre compte de l'autoconstitution du transindividuel, c'est-à-dire de comment il peut se donner comme une tâche, elle introduit une extériorité comme condition d'une première épreuve du transindividuel nous mobilisant vers sa réalisation. Or, dans la mesure où c'est l'individualité elle-même qui s'élabore en élaborant le transindividuel, on ne peut pas supposer d'emblée une extériorité à l'individu, mais il faut voir comment le transindividuel surgit avec l'individu lui-même.

C'est pourquoi, après avoir remarqué qu'au final il ne s'agit point de montrer comment des individus se retrouvent en groupe – déjà les vivants le sont le plus souvent –, mais de montrer comment un rapport interindividuel peut se dédoubler en transindividuel ou bien une relation transindividuelle s'épuiser jusqu'à ne laisser comme dépôt que des rapports interindividuels, il nous a paru plus satisfaisant d'assumer le point de vue des relations entre groupes. Simondon procède sur cette voie en décrivant le social comme un système de relations ouvert à brève distance et fermé à longue distance. Ainsi, notre problématique a pu être éclaircie par l'idée que le transindividuel, dans la mesure où il travaille le psychisme dès son surgissement, est, sauf dans de très rares cas, toujours donné dans une certaine mesure, c'est-à-dire qu'il faut affirmer l'existence de groupes d'intériorité où la personnalité individuelle se développe et se réalise par le déploiement de la personnalité de groupe. Il faut du moins, suite à l'analyse du passage du vital au transindividuel, affirmer la latence de celui-ci comme solution aux incompatibilités de l'affectivité. Avec ce fait est toutefois aussi donnée la nécessité de l'entretien du transindividuel et de son amplification. Ces deux tâches ne peuvent être menées à bien que dans l'interaction du groupe d'intériorité avec d'autres groupes dont on ne fait partie qu'en raison de la fonction qu'on y accomplit. D'un côté, ces interactions empêchent le groupe transindividuel de se fermer sur lui-même, c'est-à-dire d'épuiser les potentiels dus à la communication des subjectivités par le collectif et de se stabiliser en encastrant parfaitement des individus totalement constitués dans les mailles d'une

structure sociale figée qui ne peut plus être vivifiée par aucune incompatibilité. D'un autre côté, sans ces interactions, la fermeture du transindividuel comporterait l'impossibilité pour lui d'exercer son pouvoir d'amplification, sa puissance d'élargir de plus en plus la transindividualité dans le social. En effet, sans interactions, les incompatibilités sous-jacentes à l'interindividuel et cachées derrière l'étouffement de l'affectivité par l'attribution de fonctions fixes, ne pourront pas se dévoiler et l'interindividuel ne pourra donc pas atteindre le niveau de métastabilité adéquat pour qu'il devienne l'élément d'une invention le dédoublant en transindividuel. Ainsi, pour que la relation métastable interne au groupe transindividuel puisse être entretenue et pour que les rapports stables propres à l'interindividuel puissent se tourner en relations transindividuelles, il faut que les différents groupes entrent véritablement en relation ; il faut qu'ils atteignent dans leurs interactions un niveau de métastabilité tel que la résolution de leurs incompatibilités ne puisse être obtenue que par l'invention de nouvelles structures, c'est-à-dire par une nouvelle individuation où les deux groupes se constituent ensemble à partir du déploiement de la relation qui résout le problème.

Nous achevons notre travail en rappelant hâtivement que cette pensée du transindividuel est développée par Simondon dans le sens d'une éthique³⁶⁸. A ce niveau, l'importance d'une pensée des interactions et du réseau est décidément moins influencée par le bergsonisme de l'individu créateur que le reste de l'œuvre de Simondon. En particulier, on peut se limiter à souligner que, contre les éthiques de l'éternité et celles du mouvement perpétuel,

Il faut substituer la notion d'une série successive d'équilibres métastables. Les normes sont les lignes de cohérence interne de chacun de ces équilibres, et les valeurs, les lignes selon lesquelles les structures du système se traduisent en structures du système qui le remplace (...). Les valeurs sont la capacité de transfert amplificateur contenue dans le système des normes, ce sont les normes amenées à l'état d'information : elles sont ce qui se conserve d'un état à un autre ; tout est relatif, sauf la formule de cette relativité. (...) Il faudrait que les valeurs ne soient plus au-dessus des normes mais à travers elles, comme la résonance interne du réseau qu'elles forment et leur pouvoir amplificateur³⁶⁹.

Au final, « les valeurs sont le préindividuel des normes »³⁷⁰ et « la tendance à l'éternité devient alors la conscience du relatif, (...) le savoir de la métastabilité des normes »³⁷¹.

Sans approfondir davantage, nous pouvons seulement remarquer qu'à ce niveau l'élément le plus intéressant pour notre étude est la théorie des actes en réseau qui sous-tend cette conception. En effet, pour Simondon, une telle éthique n'est pensable que s'« il n'y pas

³⁶⁸ Pour un exposé général de l'éthique de Simondon, voir G. Hottos, « L'éthique chez Simondon », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique, op. cit.*

³⁶⁹ *ILFI*, pp. 331-332.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 332n.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 332.

d'îlots perdus dans le devenir »³⁷². « La valeur d'un acte n'est pas son caractère universalisable selon la norme qu'il implique, mais l'effectivité réelle de son intégration dans le réseau d'actes qui est le devenir. (...) la réalité éthique est bien structurée en réseau, c'est-à-dire qu'il y a une résonance des actes les uns par rapport aux autres »³⁷³. En tant qu'elle se fonde sur l'idée que chaque acte n'est qu'en tant qu'il se prolonge en se dépassant transductivement vers d'autres actes, « l'éthique est le sens de l'individuation »³⁷⁴. Parallèlement, l'acte non-moral ou fou « n'est pas à proprement parler un acte, mais comme l'inverse d'un acte, un devenir qui s'absorbe et détruit les significations relationnelles des autres actes »³⁷⁵. Ainsi, l'éthique de Simondon semble, elle aussi, pencher dans le sens d'une pensée qui tâche de tenir ensemble l'idée d'une créativité surgissant dans des actes capables de dépasser leur actualité individuelle et de déployer la virtualité créatrice préindividuelle qu'ils portent avec eux, avec l'idée que cette créativité ne peut se réaliser que si elle s'insère dans un contexte ou dans un réseau où elle résonne avec d'autres actes en engendrant un système métastable. C'est ainsi qu'un système prêt à recevoir de l'information du déploiement des actes humains tout comme de leur fournir en retour un support pour continuer de s'amplifier, c'est-à-dire un système véritablement transindividuel, pourra s'établir.

Il serait erroné de considérer Simondon comme un penseur social ou politique, du moins si l'on reste dans le cadre de sa pensée de l'individuation telle qu'elle est présentée dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Toutefois, nous estimons que sa pensée fournit les fondements métaphysiques, ainsi que les premières ébauches, d'une pensée du social, et notamment de l'action collective et des interactions groupales, qui pourrait être poursuivie de manière particulièrement fertile. Il nous semble que la notion de transindividuel pose la nécessité de penser à nouveau les groupes en essayant de les concevoir comme des totalités immanentes, c'est-à-dire capables de se constituer comme unités de manière à garantir un épanouissement des singularités de ceux qui en font partie qui n'aurait pas pu avoir lieu autrement. Il nous semble qu'en ce sens le transindividuel résonne avec vigueur avec ce que Merleau-Ponty, en commentant Bergson *via* Péguy, appelait « durée publique », ainsi qu'avec le « Nous » dont parlait Gurvitch en y voyant le fondement d'un socialisme autogestionnaire, et peut-être même avec l'intersubjectivité de Fichte.

³⁷² *Ibid.*, p. 333.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 334.

Par ailleurs, Simondon nous conduit à concentrer notre attention sur la question de la communication, des interactions, du passage d'information, comme question première pour une pensée du social. De cette façon il pourrait à notre avis rejoindre des penseurs comme John Dewey³⁷⁶, qui avait, lui aussi, mis en valeur à la fois l'importance d'une réflexivité surgissant d'interactions expérimentales au sein du social, ainsi que la nécessité, pour qu'un public vraiment démocratique puisse se réaliser, de l'épanouissement des individus au sein de communautés locales, c'est-à-dire, en termes simondoniens, de foyers transindividuels capables d'amplifier leur métastabilités à d'autres groupes. Aussi, la pensée du social de Simondon devrait être mise en rapport avec les développements récents de la cybernétique. Simondon lui-même était fasciné par le travail du fondateur de cette tradition, Norbert Wiener³⁷⁷, et il nous semble que les critiques qu'il a avancé à ce dernier, que nous n'avons malheureusement pas pu approfondir ici, pourraient être mises en parallèle avec les travaux des cybernéticiens contemporains qui, plutôt que de s'intéresser au maintien de l'homéostasie d'un système, a tourné son attention vers l'évolution des systèmes et leur capacité de créer des nouvelles structures à partir de situations problématiques et déséquilibrées.

Ce n'est pas seulement dans le sens d'une philosophie sociale que la pensée de Simondon mériterait d'être prolongée. Au long de notre travail on a par exemple souligné l'intérêt qu'une telle théorie de l'individuation aurait dans le cadre d'une nouvelle formulation de la question du transcendantal. Dans ce cadre, c'est à la phénoménologie de Marc Richir qu'il faudrait probablement s'adresser pour retrouver, transposées dans un cadre qui n'était pas le sien, certaines des intuitions fondamentales de Simondon.

Plus généralement, la philosophie de Simondon, en raison de sa complexité intrinsèque et de sa tendance à aborder une multiplicité de sujets divers, ainsi qu'à cause du fait qu'elle n'est développée que dans une œuvre assez restreinte, nous semble se trouver encore dans un état de bourgeon. Elle a introduit, grâce à sa capacité à se laisser informer par les savoirs scientifiques, une nouvelle manière de traiter à la fois des problèmes philosophiques classiques et des questions qui ont apparu seulement à notre époque ; elle a fourni à ces analyses un cadre ontologique très puissant, capable de se situer au croisement entre penseurs comme Bergson, Bachelard, Canguilhem, Merleau-Ponty et Deleuze ; elle mérite donc d'être poursuivie afin de pénétrer davantage dans des parcours qu'elle avait déjà essayé de creuser et pour continuer d'en découvrir de nouveaux.

³⁷⁶ L'intérêt d'un parallèle avec Dewey a déjà été remarqué par Jacques Roux. Voir J. Roux, « Penser le politique avec Simondon », in *Multitudes*, n° 18, 2004, p. 53.

³⁷⁷ Simondon s'oppose à Wiener, et dans ce cadre aussi à l'idée de bonne forme dans la *Gestalttheorie*, puisqu'il s'est limité à analyser la situation dans laquelle le système social est le plus stable, c'est-à-dire lorsqu'il se trouve en situation d'homéostasie.

BIBLIOGRAPHIE

- Ouvrages et articles de Gilbert SIMONDON :

L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, Grenoble, Millon, 2005.

Cette édition est composée par les ouvrages suivants, inédits ou déjà parus auparavant :

L'individu et sa genèse psycho-biologique, Paris, PUF, 1964.

L'individuation psychique et collective, Paris, Aubier, 1989.

Histoire de la notion d'individu.

Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation.

Forme, informations, potentiels, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 février 1960.

Analyse des critères de l'individualité.

Allagmatique.

Du mode d'existence des objets techniques, Paris, Aubier, 1958, (3^e édition, 1989).

« Sauver l'objet technique », in *Esprit*, n° 76, avril 1983.

« L'objet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité », in *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990.

« Les limites du progrès humain », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1959 ; in *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990.

« "Prospectus" pour *Du mode d'existence des objets techniques* », in Bibliothèque du Collège internationale de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Deux leçons sur l'animal et sur l'homme, Paris, Ellipses, 2004.

L'invention dans les techniques. Cours et conférences, Paris, Seuil, 2005.

Cours sur la perception (1964-1965), Chatou, La Transparence, 2006.

« Mentalité technique », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, PUF, tome CXCVI, 2006.

Imagination et invention (1965-1966), Chatou, La Transparence, 2008.

- Ouvrages et articles sur Gilbert Simondon :

ANTONELLO, Giuliano, « L'aver-luogo dell'individuo », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

ASPE, Bernard, « Etre singulier commun », in *Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles*, *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

BARDIN, Andrea, « Simondon : transcendantal et individuation », in G. Rametta (éd.), *Les métamorphoses du transcendantal*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2009.

BARTHELEMY, Jean-Hugues, *Penser l'individuation*, tome I : *Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005.

_____, *Penser l'individuation*, tome II : *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2005.

_____, « Présentation de l'Encyclopédisme génétique », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, PUF, tome CXCVI, 2006.

_____, « Deux points d'actualité de Simondon », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, PUF, tome CXCVI, 2006.

_____, « La question de la non-anthropologie », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2006.

_____, *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008.

_____, « Du mort qui saisit le vif. Sur l'actualité de l'ontologie simondonienne », in J.-H. Barthélémy (éd.), *Cahiers Simondon*, Paris, L'Harmattan, n° 1, 2009.

_____, « Simondon et la question éthique », in J.-H. Barthélémy (éd.), *Cahiers Simondon*, n° 1, Paris, L'Harmattan, 2009.

BONTEMS, Vincent, « Encyclopédisme et crise de la culture », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, PUF, tome CXCVI, 2006-3.

CHABOT, Pascal, *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003.

CHATEAU, Jean-Yves, « Technologie et ontologie dans la philosophie de Gilbert Simondon », in *Cahiers philosophiques*, Paris, CNDP, n° 43, juin 1990.

_____, « Technophobie et optimisme technologique modernes et contemporains » suivi de « La question de l'évaluation technique », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

_____, « L'invention dans les techniques selon Gilbert Simondon », in G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris, Seuil, 2005.

_____, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, Ellipses, 2008.

_____, « Présentation. Une théorie de l'image à la lumière de la notion d'invention et de l'invention à la lumière de la notion d'image », in G. Simondon, *Imagination et invention*, Chatou, La Transparence, 2008.

CITTON, Yves, « Sept résonances de Simondon », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

COMBES, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999.

_____, « Une vie à naitre », in P. Chabot (éd.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

COMBES, Muriel et ASPE, Bernard, « L'acte fou », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

DEBAISE, Didier, « Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon », in P. Chabot (éd.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

_____, « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ? », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

DE BEISTEGUI, Miguel, « Réduction et transduction : de Merleau-Ponty à Simondon », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

DELEUZE, Gilles, « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, PUF, vol. CLVI, janv.-mars 1966.

DUHEM, Ludovic, « L'idée "d'individu pur" dans la pensée de Simondon », in *Revue Appareil* [en ligne], n° 2, 2008.

FAGOT-LARGEAULT, Anne, « L'individuation en biologie », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

GAMBAZZI, Paolo, « La forma come sintomo et l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale et il trascendentale nella critica all'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno e Ruyer) », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

GARELLI, Jacques, « Transduction et information », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

_____, « Introduction à la problématique de Gilbert Simondon », in G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

_____, « La remise en cause de l'inconscient freudien par Merleau-Ponty et Simondon, selon deux notes inédites de Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

GUCHET, Xavier, « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », in *Les Etudes philosophiques*, n° 2, 2001.

_____, « Pensée technique et philosophie transcendantale », in *Archives de Philosophie*, vol. 66, 2003/1.

_____, « Simondon, la cybernétique et les sciences humaines : genèse de l'ontologie simondonienne dans deux manuscrits sur la cybernétique », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

_____, « Simondon, la technologie et les sciences sociales », in J.-H. Barthélémy (éd.), *Cahiers Simondon*, Paris, L'Harmattan, n° 1, 2009.

_____, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010.

KRTOLICA, Igor, « The question of anxiety in Gilbert Simondon », in *Parrhesia* [en ligne], n° 7, 2009.

HOTTOIS, Gilbert, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck, 1993.

_____, « L'éthique chez Simondon », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

_____, « Technoscience et technoesthétique chez Gilbert Simondon », in P. Chabot (éd.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

LE ROUX, Ronan, « De Wiener à Simondon : penser l'invention avec et sans Bergson », in J.-H. Barthélémy (éd.), *Cahiers Simondon*, Paris, L'Harmattan, n° 1, 2009.

MARQUET, Jean-François, « Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice, « Notes de travail inédites », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

MICOUD, André, « Simondon et la posture herméneutique : quelques notations », in P. Chabot (éd.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

MONTEBELLO, Pierre, « La question de l'individuation chez Deleuze et Simondon », in J.-M. Vaysse (éd.), *Vie, monde, individuation*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2003.

_____, « Simondon et la question du mouvement », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, PUF, tome CXCVI, 2006-3.

NEVE, Mario, « "Milieu", luogo e spazio, L'eredità geoestetica di Simondon e Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Milano-Paris-Memphis-Manchester, Mimesis-Vrin-The University of Memphis-Clinamen Press, n° 7, 2005.

PETIT, Victor, « L'individuation du vivant. Sur une intuition simondonienne restée ignorée », in J.-H. Barthélémy (éd.), *Cahiers Simondon*, Paris, L'Harmattan, n° 1, 2009.

ROUX, Jacques, « Saisir l'être en son milieu. Voyage en allagmatique simondonienne », in P. Chabot (éd.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

_____, « Penser la politique avec Simondon », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

STENGERS, Isabelle, « Pour une mise à l'aventure de la transduction », in P. Chabot (éd.), *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

_____, « Résister à Simondon ? », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

STIEGLER, Bernard, « La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

_____, « Temps, technique et individuation dans l'œuvre de Simondon », in *Intellectica*, n° 26-27, 1998.

_____, « Individuation et grammatisation : quand la technique fait sens... », in *Documentalisez-Sciences de l'information*, vol. 42, 2005/6 (tiré de B. Stiegler, *De la misère symbolique*, vol. 1 : *L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, p. 101-123).

_____, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, PUF, tome CXCVI, 2006-3.

_____, « Le théâtre de l'individuation. Déphasage et résolution chez Simondon et Heidegger », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2006.

_____, « Préface », in G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007.

TINLAND, Franck, « La technique et ses temps », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2006.

TOSCANO, Alberto, « La disparation », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

VAYSSE, Jean-Marie, « Heidegger et Simondon : technique et individuation », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2006.

VIRNO, Paolo, « Les anges et le general intellect », in *Multitudes*, n° 18, automne 2004.

- Autres ouvrages utilisées :

BADIOU, Alain, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, Paris, Hachette, 1997.

BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.

_____, « Le tournant de l'expérience. Merleau-Ponty et Bergson », *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

_____, « De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément », *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

BARTHELEMY, Jean-Hugues, « De la finitude rétentionnelle. Sur *La technique et le temps* de Bernard Stiegler », in P.-E. Schmit et P.-A. Chardel (éd.), *Phénoménologie et technique(s)*, Puteaux, Le Cercle Herméneutique, 2008.

BERGSON, Henri, *Matière et mémoire, Œuvres*, Paris, PUF, Editions du centenaire, 1959.

_____, *Les deux sources de la morale et de la religion, Œuvres*, Paris, PUF, Editions du centenaire, 1959.

_____, *La pensée et le mouvant, Œuvres*, Paris, PUF, Editions du centenaire, 1959.

BIMBENET, Etienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

_____, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965¹, 2009.

DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

_____, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

DEWEY, John, *The public and its problems*, New York, Holt, 1927.

FRIEDMANN, Georges, *Sept études sur l'homme et la technique*, Paris, Gonthier, 1966.

GARELLI, Jacques, *Rythmes et mondes*, Grenoble, Millon, 1991.

GUCHET, Xavier, *Les Sens de l'évolution technique*, Paris, Léo Scheer, 2005.

GURVITCH, Georges, *L'idée du droit social*, Paris, Editions Sirey, 1932.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Neomarius Verlag, 1949; tr. fr. E. Martineau, *Etre et temps*, Paris, Authentica, 1985.

_____, « L'époque des « conceptions du monde » » [1949], *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

_____, « La question de la technique » [1954], *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

_____, « Identité et différence » [1957], *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

_____, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (1922)*, Stuttgart, Reclam, 2003, tr. fr. J.-F. Courtine, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, TER, 1992.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, tr. fr. Emmanuel Levinas et Gabrielle Peiffer, Paris, Vrin, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942¹, coll. Quadridge, 1990.

_____, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

_____, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

_____, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964¹, coll. Tel, 1979.

_____, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Éditions Gallimard, 1968.

_____, *La nature. Notes de cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

RICHIR, Marc, *Phénomènes, Temps, Etres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Gêrôme Millon, 1987.

SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.

SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos, Gesammelte Werke*, Bern, Francke, Band IX, 1975, tr. it. R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997.

STIEGLER, Bernard, *La technique et le temps 1. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

_____, *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Marc Maeschalck, pour son encouragement constant et pour m'avoir motivé et guidé dans l'exploration de nouvelles voies de recherche.

Je remercie aussi Alain et Mailys qui ont attentivement lu et corrigé mon travail et qui ont fourni des suggestions fondamentales pour son achèvement.

Ce mémoire à été réalisé dans le cadre d'un Master Erasmus Mundus. Je tiens à remercier ceux qui m'ont permis de vivre cette expérience, ainsi que ceux qui l'ont rendue tellement passionnante.