

Article paru en anglais (« The question of anxiety in Simondon ») dans la revue *Parrhesia. A journal of critical philosophy*, n° 7, 2009, p. 68-80.

La question de l'angoisse chez Gilbert Simondon

Igor Krtolica

La question de l'angoisse occupe à trois égards une position singulière dans le processus d'individuation psycho-collective. D'abord, elle en marque le seuil en ce qu'elle désigne le moment problématique où le sujet sent la nécessité de poursuivre son individuation sans pourtant parvenir à en être l'opérateur. L'angoisse constitue à ce titre un état de blocage de l'individu, qui est envahi par la charge de nature pré-individuelle mais que la solitude rend incapable de s'individuer dans le collectif : conscient d'être plus qu'individu, l'être angoissé n'est cependant pas pour autant une personnalité transindividuelle. Comme tout phénomène de seuil, l'angoisse fournit un point de vue particulièrement éclairant sur les deux aspects qu'elle sépare et articule, le sujet psychique et la dimension transindividuelle, et met du même coup en lumière la logique de l'individuation psychique et collective. Pour cette même raison, la question de l'angoisse signale en second lieu l'ambiguïté constitutive du concept de transindividuel chez Simondon, que la plupart des commentateurs ont relevée¹. En effet, le transindividuel est à la fois immanent et transcendant à l'individu, condition de l'individuation du sujet et accomplissement de la spiritualité, donné et résultat. Concept décisif de la seconde partie de la thèse principale de Simondon – c'est-à-dire de *L'individuation psychique et collective* –, le transindividuel en recueille certaines difficultés majeures : loin d'être une contradiction ou une incohérence de la pensée de Simondon, on verra que son ambiguïté en fait l'intérêt propre. Enfin, la question de l'angoisse conduit à cerner les limites et l'enjeu de la théorie de l'émotion dans la logique de l'individuation psychique et collective dont elle constitue en quelque sorte le cœur. Signe que tout n'est pas donné, l'émotion charrie chez Simondon un lexique d'apparence téléologique dans le rapport du sujet au collectif : « *incomplète* et *inachevée* tant qu'elle ne s'accomplit pas dans l'individuation du collectif », « *amorçage* d'une structuration nouvelle », « elle manifeste dans l'être individué la rémanence du pré-individuel ; elle est ce potentiel réel qui, au sein de l'indéterminé naturel, *suscite* dans le sujet la relation au sein du collectif qui s'institue ; il y a collectif dans la mesure où une émotion se structure ; [...] elle *préfigure* la découverte du collectif »². L'examen de la question de l'angoisse devra en dernière instance montrer que la réflexion simondonienne (de l'individuation psycho-collective, du transindividuel, de l'émotion) est hétérogène à toute perspective téléologique, puisque la téléologie n'y est que le reflet inversé du paradoxe constitutif du transindividuel.

¹ Cf. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008, p. 111-112 ; M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris, PUF, 1999, p. 84-85.

² G. Simondon, *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information* (1964), Grenoble, Jérôme Million, 2005 (dorénavant noté *ILFI*, suivi du numéro de page dans la même édition), p. 314-315 (nous soulignons).

L'angoisse et le problème de sa genèse

L'angoisse comme tentative impossible de résoudre le problème subjectif

Que dit Simondon de l'angoisse ? Dans l'angoisse, écrit-il, « le sujet se sent exister comme problème posé à lui-même » (*ILFI*, 255) : compte tenu du fait qu'il nomme sujet l'être qui « comporte en lui en plus de la réalité individuée, un aspect inindividué, pré-individuel, ou encore naturel » (*ILFI*, 310), il faut dire que « le problème du sujet est celui de l'hétérogénéité entre les mondes perceptifs et le monde affectif, entre l'individu et le pré-individuel ; ce problème est celui du sujet en tant que sujet : le sujet est individu et autre qu'individu ; il est incompatible avec lui-même » (*ILFI*, 253). Toutefois, le problème du sujet, c'est-à-dire l'incompatibilité entre l'individu constitué et le pré-individuel ne suffit pas à définir l'angoisse. Celle-ci n'est pas seulement le rapport problématique entre l'individu et le pré-individuel, mais ce rapport *en tant que le sujet cherche vainement à le résoudre en lui-même*. C'est pourquoi, d'elle-même, l'épreuve subjective du préindividuel ne donne pas lieu à l'angoisse ; en revanche, quand le sujet échoue à résoudre *en lui-même* la tension entre la part d'individu constitué en lui et la part préindividuelle qui doit donner lieu à une nouvelle individuation, quand le problème ne trouve pas la dimension adéquate à sa résolution, alors, et alors seulement, il y a angoisse.

L'angoisse ne réside donc pas tant dans l'insistance problématique du pré-individuel en nous, que dans l'épreuve de l'impossibilité d'actualiser *en nous* ce pré-individuel. Certes, l'individu « ne se sent pas limité comme individu à une réalité qui ne serait que lui-même » (*ILFI*, 304), « l'individu n'est pas seulement individu, mais aussi réserve d'être encore impolarisée, disponible, en attente » (*ILFI*, 303). Pourtant, c'est dans son individualité que l'individu angoissé cherche à effectuer cette réalité pré-individuelle. L'évidente contradiction tient dès lors précisément à ce que l'individu constitué devrait être destitué pour que l'inindividué puisse venir au jour dans l'individu. Autrement dit, il faudrait que l'individu disparaisse pour qu'il puisse advenir. Il est donc insuffisant de dire que l'angoisse est le problème du *sujet*, puisque la contradiction réside dans l'impossible tentative que fait le sujet d'individuer le pré-individuel dans son être individuel. Dans l'angoisse le sujet se rapporte à lui-même comme à un individu³ : *l'angoisse est une expérience que fait le sujet, mais comme individu*.

Projetant d'individuer tout le préindividuel qui l'affecte en lui, l'angoissé est soumis à une intense dilatation, dont la description occupe la moitié du paragraphe sur l'angoisse. La subjectivité angoissée, prise dans un mouvement d'élargissement illimité, cherche à coïncider avec les dimensions de l'univers : « L'être angoissé se fond en univers pour trouver une subjectivité autre ; il s'échange avec l'univers, plonge dans les dimensions de l'univers » (*ILFI*, 256). Or, une telle dilatation, la fusion de l'être individuel et de la charge de nature qui lui est associée, provoque un affaissement des structures et des fonctions de l'individu. « L'individu est envahi par le préindividuel : toutes les structures sont attaquées, les fonctions animées d'une force nouvelle qui les rend incohérentes » (*ILFI*, 256). La dilatation de la subjectivité dans l'angoisse enveloppe dès lors deux perspectives profondément contradictoires, dans la mesure où la « nouvelle naissance » de l'individu ne peut se faire

³ C'est ce que Muriel Combes a bien vu quand elle remarque en note de son ouvrage sur Simondon : « Il est vrai que l'angoisse, comme épreuve d'une préindividualité, n'est pas une expérience *individuelle* mais déjà *subjective*. Cependant, dans la mesure où le sujet s'y efforce de résoudre dans son individualité tout le préindividuel qui le submerge, on ne peut pas dire qu'il s'accepte comme sujet : l'angoisse est bien plutôt l'expérience dans laquelle un sujet, *en même temps* qu'il découvre en lui une dimension irréductible à la simple individualité constituée (une dimension « subjective », précisément) s'efforce de la résorber à l'intérieur de son être individuel. » (M. Combes, *op. cit.*, p. 67). Sur ce point, voir également, M. Combes & B. Aspe, « L'acte fou », *Multitudes*, n° 18, septembre 2004.

qu'au prix de son anéantissement. Le sujet est porté à un point d'auto-contradiction ou d'auto-abolition : « L'angoisse est renoncement à l'être individué submergé par l'être préindividuel, et qui accepte de traverser la destruction de l'individualité allant vers une autre individuation inconnue » (*ILFI*, 257). L'être angoissé désire en quelque sorte sa propre dissolution, sa propre mort, mais pour mieux renaître de ses cendres : « l'angoisse comporte déjà le pressentiment de cette nouvelle naissance de l'être individué à partir du chaos qui s'étend ; [...] 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 » (*ILFI*, 256). Dans l'angoisse, la reconversion des structures et fonctions individuelles en potentiel opère à rebours de l'ontogénèse, elle en est le parcours inverse.

Ainsi, de l'angoisse comme dilatation du sujet, invasion de l'individué par le pré-individuel, tentative impossible de donner lieu à une tout autre subjectivité, Simondon peut affirmer sans contradiction qu'elle est à la fois le plus haut accomplissement d'un sujet *seul* et une tentative tragique dans la mesure où, privé du collectif, le sujet échoue à produire une nouvelle individuation :

L'angoisse traduit la condition de l'être sujet seul ; elle va aussi loin que peut aller cet être seul ; elle est une sorte de tentative pour remplacer par un échange avec l'être non sujet l'individuation transindividuelle que l'absence d'autres sujets rend impossible. L'angoisse réalise ce que l'être seul peut accomplir de plus haut en tant que sujet ; mais cette réalisation paraît bien ne rester qu'un état, ne pas aboutir à une individuation nouvelle, parce qu'elle est privée du collectif (*ILFI*, 256).

En somme, si l'on cherche à reconstruire la logique qui conduit au phénomène de l'angoisse, on obtient la série suivante : l'individuation vitale n'est pas achevée, mais comporte une charge de réalité pré-individuelle associée à l'individu ; le rapport entre cette part préindividuelle et la part constituée de l'individu pose au sujet un problème qui appelle une résolution ; l'angoisse survient lorsque le sujet esseulé tente contradictoirement de résoudre son problème *en lui-même* et vit cette impossibilité. Logique tragique car le problème subjectif ne peut pas, par définition, trouver sa solution créatrice dans la seule dimension de l'être individué : « le psychisme ne peut se résoudre au niveau de l'être individué seul ; il est le fondement de la participation à une individuation plus vaste, celle du collectif ; l'être individuel seul, se mettant en question lui-même, ne peut aller au-delà des limites de l'angoisse, opération sans action, émotion permanente qui n'arrive pas à résoudre l'affectivité, épreuve par laquelle l'être individué explore ses dimensions d'être sans pouvoir les dépasser » (*ILFI*, 31).

Le paradoxe du transindividuel

Qu'une telle voie soit catastrophique aux yeux de Simondon, qu'elle soit nécessairement vouée à l'échec – hormis pour « quelques cas très rares » (*ILFI*, 256) sur lesquels il reste hélas énigmatique –, s'explique par la situation de l'être angoissé, esseulé et privé de cette dimension plus vaste à laquelle doit conduire le problème du sujet. Cet objet dont manque l'angoissé, ou plutôt la dimension qui lui fait défaut, c'est le collectif. On l'a vu, pour Simondon, si l'angoissé est angoissé, c'est que la tension entre le pré-individuel et la part d'individu constitué voit son champ de résolution limité à celui de l'individu. Il « manque » quelque chose au sujet, celui-ci est « privé » d'une dimension supplémentaire. À plusieurs reprises, Simondon emploie ce lexique de la privation, du manque, c'est-à-dire du *néгатif* ou de l'*inachèvement*. Mais en quel sens peut-on dire du sujet qu'il *manque* du collectif ? On

pressent que le lexique du négatif est provisoire, voire partiel, qu'il ne révèle qu'un aspect de la pensée simondonienne, si étrangère au négatif⁴. De manière générale, on sait que l'usage du lexique du négatif renvoie à l'inspiration présocratique de Simondon, d'après laquelle la Nature se définit comme totalité illimitée, infinie-indéfinie (*apeiron*) ; pourtant, il semble qu'ici un tel lexique révèle d'abord une difficulté de la pensée de Simondon. Une difficulté, c'est-à-dire plus précisément non pas une incohérence mais un paradoxe objectif, non pas une difficulté à affirmer mais une affirmation difficile.

Le paradoxe tient à ce que si le sujet manque du collectif, s'il en est privé, ce ne peut être que du point de vue du collectif ou de la dimension transindividuelle. Le paradoxe s'énonce dès lors ainsi : *pourquoi le collectif apparaît-il simultanément comme ce qui précède le sujet angoissé et comme ce qui lui manque, comme la condition et comme l'horizon de l'angoisse ?* Il faut préciser ce paradoxe. D'une part, lorsque Simondon adopte le vocabulaire de la privation, c'est qu'il occupe le point de vue d'un sujet qui aurait déjà conquis le collectif et serait en mesure de prescrire la voie à suivre pour résoudre le problème subjectif. Pourtant, un problème, au sens strict, ne se pose jamais sous le mode de la privation : il est déterminé positivement. En vertu de la perspective ontogénétique que Simondon prône pour son propre compte, il semble que la question serait dès lors non pas de savoir ce qui *manque* au sujet angoissé, mais ce qui le conduit *positivement* à tenter de résoudre en lui le problème qui lui est posé. Si le sujet « manque » du collectif, ne serait-ce pas qu'il n'en perçoit pas l'existence, ou plutôt qu'il perçoit tout à fait autre chose ? Cependant, si l'on s'en tenait là, on aurait moins affaire à un paradoxe qu'à une incohérence. C'est donc que, d'autre part, le collectif précède en un certain sens le sujet *en même temps qu'il lui fait défaut*. Mais en quel sens ?

Pour comprendre ce paradoxe il est d'abord nécessaire d'expliquer une des raisons (on verra qu'il y en a une autre, plus profonde, qui tient à l'ambiguïté constitutive du transindividuel) pour lesquelles Simondon semble parfois employer un point de vue négatif ou rétrospectif. C'est que l'énoncé de la thèse générale de son ouvrage s'inscrit d'abord dans un cadre réfutatif : comme le montrent déjà les premières lignes de l'introduction de *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*, Simondon se positionne dans une perspective explicitement critique, en se démarquant d'emblée de deux démarches apparemment opposées et concurrentes – le substantialisme et l'hylémorphisme. Ces démarches sont en réalité tributaires d'un présupposé commun. Certes, « le monisme centré sur lui-même de la pensée substantialiste s'oppose à la bipolarité du schème hylémorphique » (*ILFI*, 23) ; cependant, ces deux voies procèdent d'un même postulat : « qu'il existe un principe d'individuation antérieur à l'individuation elle-même, susceptible de l'expliquer, de la produire, de la conduire » (*ILFI*, 23), que ce principe soit nommé homme, individu psychique ou groupe social. À l'anthropologie comme manière métaphysique de penser, Simondon objecte qu'elle se donne par abstraction une essence de l'homme, soit individuelle soit sociale, source de deux difficultés : elle sépare l'unité Homme du vital et devient

⁴ On connaît le célèbre passage de l'introduction de sa thèse dans lequel Simondon démarque l'ontogénèse de toute dialectique fondée sur la substantialité du négatif : « l'étude de l'opération d'individuation ne semble pas correspondre à l'apparition du négatif comme seconde étape, mais à une immanence du négatif dans la condition première sous forme ambivalente de tension *et* d'incompatibilité ; c'est ce qu'il y a de plus positif dans l'état de l'être préindividuel, à savoir l'existence de potentiels, qui est aussi la cause de l'incompatibilité et de la non-stabilité de cet état ; le négatif est premier comme incompatibilité ontogénétique, mais il est l'autre face de la richesse en potentiels ; il n'est donc pas un négatif substantiel ; il n'est jamais étape ou phase, et l'individuation n'est pas synthèse, retour à l'unité, mais déphasage de l'être à partir de son centre préindividuel d'incompatibilité potentialisée. » (*ILFI*, 34). Au lexique métaphysique du négatif, Simondon propose de substituer une conception physique-problématique des potentiels et de la métastabilité, qu'il voit à l'œuvre dans la pensée présocratique, mais dont il trouve en réalité le modèle épistémologique dans l'interprétation bachelardienne de la physique contemporaine (cf. J.-H. Barthélémy, *op. cit.*, chap. I : « "Le réalisme des relations" : un préalable épistémologique »).

incapable de penser le rapport de l'une à l'autre, et elle rend incompréhensible la zone relationnelle entre l'individuel et le social qu'elle a creusée et obscurcie par son opération d'abstraction⁵. Or, la psychologie et la sociologie adoptent l'une et l'autre un regard anthropologique sur l'homme⁶. Aux deux, Simondon oppose une objection formellement identique : si la psychologie se donne l'individu comme un fait primitif et fait du groupe le résultat de leur association, la sociologie, symétriquement, se donne l'existence du groupe comme un fait brut dont dériveraient les individus. Bref, leur erreur commune tient pour Simondon à ce que chacune évacue le problème de l'*opération* d'individuation du groupe, le relègue dans une « zone obscure » – ce que fait la psychologie en se plaçant en amont de l'individuation du groupe, ou la sociologie en se plaçant en aval –, car ni l'individu déjà constitué ni même l'existence du groupe comme faits ne peuvent rendre compte de la *genèse simultanée* du psychique et du collectif⁷.

La perspective d'une critique des présupposés des sciences humaines⁸ et la promotion de la dimension transindividuelle qu'elles méconnaissent le contraignent donc à envisager le problème subjectif du point de vue de cette même dimension. Il en découle une torsion de l'argumentation simondonienne dans la mesure où le transindividuel apparaît précéder le sujet lui-même et du même coup dissimuler la *positivité du processus* qui conduit à l'angoisse. Ainsi, la démarche critique masquerait tendanciellement la logique ontogénétique sous-jacente, seule à même de retracer et l'advenue de l'angoisse et sa résolution effective. Bref, en lieu et place du processus qui conduit à l'angoisse (ce que le sujet vit pour chercher à résoudre en lui le problème subjectif), Simondon fournirait un point de vue négatif sur ce processus (ce qui lui manque pour réussir, le défaut qui explique son échec). Mais c'est qu'en réalité le transindividuel est aussi la *condition* de l'individuation du sujet dans la spiritualité – et non seulement son *accomplissement* –, et c'est en ce sens que le paradoxe n'est pas une incohérence. Il faut affirmer que ce paradoxe n'est pas une contradiction : *le sujet angoissé est*

⁵ Cf. *ILFI*, p. 297 : « Le regard anthropologique supposerait ainsi une abstraction préalable, du même type que celle que l'on rencontre dans les subdivisions en individuel et social, et principe de ces abstractions ultérieures. L'anthropologie ne peut être principe de l'étude de l'Homme ; ce sont au contraire les activités relationnelles humaines, comme celle qui constitue le travail, qui peuvent être prises pour principe d'une anthropologie à édifier. C'est l'être comme relation qui est premier et qui doit être pris comme principe ; l'humain est social, psycho-social, psychique, somatique, sans qu'aucun de ces aspects puisse être pris comme fondamental alors que les autres seraient jugés accessoires. »

⁶ Pour l'anthropologie, voir *ILFI*, IV, chap. I, 4 « Insuffisance de la notion d'essence de l'homme et de l'anthropologie » ; pour la psychologie et la sociologie, voir le même chapitre ainsi que IV, chap. II, 4 « La zone opérationnelle centrale du transindividuel ; théorie de l'émotion ».

⁷ Cf. *ILFI*, p. 312-313 : « 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 besoin sociaux de l'individu. Or, le collectif véritable, contemporain de l'opération d'individuation, ne peut être connu que comme relation entre les termes extrêmes 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 de 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 obscure. »

⁸ Sur cette perspective, voir le début du texte « Forme, information, potentiels » (Conférence faite à la Société Française de Philosophie le 27 février 1960), in *ILFI*, p. 531-551. Simondon n'y regrette l'absence d'une théorie générale des sciences humaines que pour y voir l'indice d'une tâche pour la pensée réflexive, celle précisément qu'il engage dans ce texte : « L'absence d'une théorie générale des sciences humaines et de la psychologie incite la pensée réflexive à chercher les conditions d'une *axiomatisation* possible. [...] Nous voudrions montrer qu'une esquisse d'axiomatique des sciences humaines ou tout au moins de la psychologie est possible si l'on essaye de saisir ensemble les trois notions de forme, information et potentiel, à condition d'ajouter pour les relier et les organiser intérieurement la définition d'un type particulier d'opération, qui apparaît lorsqu'il y a forme, information et potentiel : l'OPERATION TRANSDUCTIVE. » Cf. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008, p. 95-101.

privé du collectif précisément parce qu'il n'en est pas tout à fait privé. Autre manière de dire l'ambiguïté du transindividuel, simultanément immanent et transcendant au sujet.

Dire qu'il y a ambiguïté, c'est dire qu'il y a deux aspects coexistant paradoxalement dans le problème subjectif : l'absence et la présence du collectif, jusque dans l'angoisse. C'est pourquoi on peut la concevoir à la fois positivement, en elle-même, et négativement, en fonction du collectif. On a vu le second aspect de la thèse, à savoir que l'être angoissé est privé du collectif. Qu'en est-il du premier aspect ? Quel processus mène à l'angoisse (qui pousse l'individu à vouloir résoudre en lui-même le problème subjectif) et quel événement l'en arrache (qui le pousse à actualiser cette tension dans un domaine qui n'est plus individuel mais transindividuel) ?

La découverte du transindividuel : Zarathoustra et le danseur de corde

Rapports interindividuels et relations transindividuelles

En vertu de l'inspiration présocratique de Simondon, l'ensemble du lexique du négatif (l'inachèvement, le creux, la réserve, l'attente, le manque, la privation etc.) n'a de sens qu'en fonction, non pas d'une lecture téléologique de la constitution du transindividuel, mais de l'excès qui se manifeste au sein de toute individuation, *a fortiori* vitale. Le négatif n'est rien d'autre que l'irréductible puissance de l'illimité (*apeiron*) de la charge de nature préindividuelle qui insiste au sein de toutes les structures individuelles et sociales, et qui les empêche de trouver en elles-mêmes leur propre fin. De telles structures sociales sont ce que Simondon nomme la réalité interindividuelle, réalité qui mériterait sûrement une place centrale dans l'analyse, tant la conquête du collectif (comme transindividuel objectif) se fait en concurrence avec elle. On trouve une analyse différentielle des rapports interindividuels et des relations transindividuelles dans le passage intitulé « Problématique de la réflexivité dans l'individuation », où Simondon affronte le problème de la consistance du monde psychologique par rapport aux domaines physique et biologique. Il y affirme la non-autonomie du monde psychologique, la non-indépendance de l'individualisation psychologique par rapport à l'individuation vitale. Il motive cette thèse par le caractère dialectique de l'individualisation psychologique : le psychologique n'est pas un ordre séparé mais une médiation entre le physique et le biologique, entre le monde et le moi, instaurant une dialectique entre l'extérieur et l'intérieur qui, bien qu'elle ne soit pas indépendante, possède une valeur ontologique, celle de la transduction. En vertu de la nature dialectique de l'individualisation psychologique, Simondon refuse dès lors d'accorder au domaine de l'individualité psychologique un « espace propre » :

le domaine de l'individualité psychologique est à la limite de la réalité physique et de la réalité biologique, entre le naturel et la nature, comme relation ambivalente ayant valeur d'être. Ainsi, le domaine de l'individualité psychologique n'a pas un espace propre ; il existe comme une surimpression par rapport aux domaines physique et biologique ; il ne s'insère pas à proprement parler entre eux, mais les réunit et les comprend partiellement, tout en étant situés en eux. [...] 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, du physique et du vital ; la réalité psychologique se déploie comme relation transductive du monde et du moi. (*ILFI*, 278).

Pour Simondon, l'importance d'une telle thèse est triple. D'une part, elle fonde la critique du substantialisme en rendant impossible l'opération idéaliste consistant à abstraire le monde psychologique de ses soubassements physique et biologique – que le substantialisme prenne la forme d'un dualisme substantialiste (Descartes) ou bien d'un monisme idéaliste (Bergson)

qui n'est en réalité pour Simondon qu'un dualisme asymétrique. D'autre part, elle rend compte du rapport entre individuation vitale et individualisation psychologique, en faisant d'un côté de l'unité psychosomatique le modèle du vivant (individuation) et, de l'autre, du corps et de l'âme le résultat d'un dédoublement continu (individualisation) au sein duquel psychique et somatique apparaissent non comme des entités réelles mais comme des cas-limites « jamais offerts à l'état pur » (*ILFI*, 271). Enfin, elle permet malgré tout de conférer au domaine psychologique une teneur ontologique, qui n'est pas celle de la substance mais celle de la relation transductive : « la relation dialectique de l'individu au monde est transductive, parce qu'elle déploie un monde homogène et hétérogène, consistant et continu mais diversifié, qui n'appartient ni à la nature physique ni à la vie, mais à cet univers en voie de constitution que l'on peut nommer esprit » (*ILFI*, 278).

Certes, le monde psychologique n'est pas un monde substantiellement séparé, mais une *opération* de transduction entre le vital et le physique ; certes, il n'y a pas de monde purement psychologique mais seulement des *processus* de psychologisation. Pourtant, le monde psychologique s'objective en un certain sens, se dépose dans un monde, car il s'effectue dans des choses, dans des habitus comportementaux, des schèmes mentaux et des œuvres. Simondon nomme *culture* l'esprit objectif, l'existence concrète du psychologique dans le monde : « Le monde psychologique existe dans la mesure où chaque individu trouve devant lui une série de schèmes mentaux et de conduites déjà incorporés à une culture, et qui l'incitent à poser ses problèmes particuliers selon une normativité déjà élaborée par d'autres individus. » (*ILFI*, 279). Dans l'exacte mesure où les rapports entre individus au sein du monde de la culture se font sur la base de ces valeurs, schèmes et conduites, Simondon qualifie ces rapports d'interindividuels, désignant par là un mode spécifique de rapport social qui s'effectue au niveau des individus constitués et non pas de leur zone préindividuelle. Dans le rapport interindividuel l'individu entre en relation aux autres par son moi individué et s'apparaît à lui-même comme somme d'images sociales, issue d'« une pré-valorisation du moi saisi comme personnage à travers la représentation fonctionnelle qu'autrui s'en fait » (*ILFI*, 279-280). Les rapports interindividuels marquent l'aspect utilitaire des relations sociales, dans une médiation simplement fonctionnelle entre les individus. Ce sont à ces rapports-là que s'en tiennent les descriptions de la psychologie et de la sociologie, qui limitent leur perspective à l'individu ou au groupe social constitués.

En réalité, les rapports interindividuels se définissent moins par les individus constitués (leur moi formé, leur fonction sociale) ou par le groupe social institué (l'ensemble des échanges entre individus), que par *la part de nature préindividuelle qui demeure ineffectuée en eux*. Les rapports interindividuels sont le dépôt dans l'objectivité sociale de la nature transindividuelle qui en constitue le fond. De même qu'il faut renvoyer les perspectives substantialistes des sciences humaines aux opérations d'individuation qui les soutiennent, de même faut-il rapporter l'interindividuel au domaine transindividuel qui en est la condition. Ainsi, en dernière instance, les rapports interindividuels et la culture tirent-ils leur sens de la réalité transindividuelle qui les dépasse et qu'ils neutralisent en l'effectuant.

L'individu psychologique a un choix à opérer parmi des valeurs et des conduites dont il reçoit des exemples : mais *tout n'est pas donné* dans la culture ; et il faut distinguer entre la culture et la réalité transindividuelle ; la culture est neutre en quelque manière ; elle demande à être polarisée par le sujet se mettant en question lui-même ; au contraire, il y a dans la relation transindividuelle une exigence de mise en question du sujet par lui-même, parce que cette mise en question est déjà commencée par autrui ; la décentration du sujet par rapport à lui-même est effectuée en partie par autrui dans la relation interindividuelle. Cependant, 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. (*ILFI*, 279)⁹.

Que tout ne soit pas donné¹⁰ est l'indice que le transindividuel déborde nécessairement l'interindividuel, qu'une nature préindividuelle associée aux individus et groupes constitués fourmille toujours sous eux : la charge de réalité préindividuelle possède un potentiel d'individuation susceptible d'emporter les individus et les groupes dans de nouveaux devenirs. Dès lors, il est fondamental de percevoir l'asymétrie de la distinction entre relations transindividuelles et rapports interindividuels, ceux-ci n'étant que le dépôt objectif de ceux-là, leur stabilisation en une culture. La culture comme existence objective mondaine du psychologique et les rapports interindividuels comme socialité fonctionnelle ont une existence toute relative. De même que Simondon dégage sous l'individu constitué l'opération d'individuation, de même décèle-t-il sous la culture la réalité transindividuelle recelant plus que ce qui est donné.

Le primat du domaine du transindividuel sur le donné interindividuel n'oblitére pas pour autant la consistance propre des rapports interindividuels. Que la distinction soit asymétrique ne signifie pas qu'on puisse se passer du terme subordonné. Il faut au contraire maintenir simultanément les deux thèses (primat du transindividuel sur l'interindividuel et coexistence des deux) pour pouvoir comprendre la *genèse* de la relation transindividuelle et l'effet d'arrachement qu'elle produit. La question de savoir ce que l'individu perçoit qui le contraint à vouloir résoudre en lui le problème subjectif (angoisse), au lieu de passer par la dimension du collectif, peut désormais recevoir une réponse précise : l'individu évolue dans des rapports interindividuels composés de personnages (individus constitués) pris dans des répartitions fonctionnelles (division utilitaire de la société), qui le conduisent à méconnaître la dimension du transindividuel. Or méconnaître n'est pas ignorer, mais c'est ne pas savoir connaître, ne pas savoir que l'on sait. On aurait du coup tort de dire des rapports interindividuels qu'ils sont la première étape vers l'expérience du transindividuel, qu'ils ne sont qu'un préalable nécessairement voué à s'abolir au profit du collectif. Et ce pour deux raisons : parce qu'ils produisent un effet de *blocage* du transindividuel, ils le masquent et en rendent la découverte difficile (comme l'énonçait la citation précédente, « 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 ») ; et parce que, bien que le transindividuel persiste sous ces rapports, sa constitution effective dépend d'un événement apte à suspendre les rapports interindividuels, à en défaire la trame et à en révéler la relativité.

La référence à Nietzsche, et plus précisément au prologue *d'Ainsi parlait Zarathoustra*, survient à ce moment crucial de l'argumentation où Simondon décrit la constitution effective du transindividuel (non plus cette fois comme condition mais comme accomplissement de la spiritualité) sur la base des rapports interindividuels, à la faveur d'un « événement exceptionnel ». « 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 » (*ILFI*, 280). Cet événement sera constitué par la rencontre que fait Zarathoustra du danseur de corde agonisant, rencontre qui provoquera une destitution de la relation fonctionnelle et entraînera Zarathoustra dans une désindividuation

⁹ Simondon illustre cette distinction et l'effet de dissimulation produit par les rapports interindividuels au moyen de l'antagonisme pascalien entre le divertissement et la conscience réflexive : si l'on en juge par le poids conceptuel du divertissement chez Pascal, c'est dire à quel point il faut prendre au sérieux cet effet de masque, dont on verra toute l'importance pour une théorie de la constitution du transindividuel. La référence au prologue *d'Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche le confirmera.

¹⁰ « Tout est donné » est une formule bergsonienne récurrente dans *L'évolution créatrice* (sept occurrences) : elle sert à qualifier la position moniste dont Bergson mène la critique.

douloureuse. Une telle désindividuation est pourtant profondément différente de celle de l'angoisse, c'est-à-dire avec la dilatation à laquelle est soumise le sujet angoissé. Si la dilatation dans l'angoisse est une opération catastrophique c'est qu'elle vise contradictoirement à résoudre dans le sujet un problème qui en dépasse les coordonnées, « selon des dimensions qu'il ne peut assumer » (*ILFI*, 255). L'angoisse tend vers l'anéantissement de toutes les structures et fonctions de l'individu sans permettre une nouvelle individuation, du fait de la solitude du sujet¹¹. En revanche, au lieu de se limiter à anéantir l'individu, la désindividuation impliquée dans la rencontre du transindividuel n'est que provisoire et constitue la condition d'une nouvelle individuation dans le collectif¹².

Le voile déchiré

On a vu que les rapports interindividuels fonctionnent comme un voile qui empêche la découverte et l'effectuation de la réalité pré-individuelle dans le transindividuel : l'interindividuel comme fonction de méconnaissance. Or, seul l'événement d'une *rencontre* peut déchirer ce voile en suspendant « la modalité fonctionnelle de la relation à autrui et dans lequel un autre sujet, destitué de sa fonction sociale, nous apparaît dans sa plus qu'individualité »¹³. Simondon voit un tel événement se produire dans la mort accidentelle du funambule aux pieds de Zarathoustra dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra. Contingente*, c'est-à-dire imprévisible et jamais garantie, cette rencontre constitue pourtant la condition *nécessaire* de la découverte de la dimension adéquate à l'individuation collective. La prise de conscience du transindividuel repose ainsi sur la contingence d'un événement dont on peut déterminer trois caractéristiques principales : il est involontaire, désindividuant et esseulant.

En tant qu'il est contingent, il ne peut jamais faire l'objet d'une décision subjective, d'une volonté ou d'un choix, mais est toujours une rencontre, une contrainte extérieure, une violence exercée du dehors sur le sujet. L'événement est nécessairement *involontaire*. Involontaire, il est à la fois contingent et nécessaire : ce double aspect de l'événement renvoie à l'extériorité des forces qui se manifestent dans la rencontre et qui s'emparent du sujet. En tant qu'il est involontaire, il semble que le transindividuel soit non pas immanent mais transcendant au sujet et lui survient comme des forces qui lui sont extérieures (on verra pourtant que le caractère auto-constitutif du transindividuel amènera à nuancer cette idée). Zarathoustra a quitté sa montagne et décidé de descendre vers les hommes leur enseigner le surhumain. Après avoir tenu discours et affirmé que l'homme – corde tendue entre la bête et le surhomme – doit être surmonté, il est forcé d'admettre son incapacité à s'adresser au peuple comme à être entendu par lui¹⁴. Incapable d'être seul, ayant quitté sa montagne pour enseigner le surhumain, il s'avère cependant incapable de s'adresser à ses congénères. C'est alors qu'entre en scène le saltimbanque : « il advint alors une chose qui rendit toutes les bouches

¹¹ Rappelons l'étrange réserve que Simondon ajoute à cette thèse : « Cependant, on ne peut avoir sur ce point aucune certitude absolue : cette transformation de l'être sujet vers laquelle tend l'angoisse est peut-être possible dans quelques cas très rares. » (*ILFI*, p. 256). Pense-t-il à des figures précises de la triade du sage, du héros et du saint qu'il mentionnera plus loin comme effectuation du transindividuel (*ILFI*, 282) ?

¹² Sur ce point, Barthélémy montre bien que la différence entre l'angoisse comme échec et l'émotion comme réussite du passage au transindividuel tient non pas à l'effet désindividuant (présent dans les deux cas) mais au « caractère provisoire de la désindividuation provoquée par l'émotion positive » (J.-H. Barthélémy, *op. cit.*, p. 88-90).

¹³ M. Combes, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 5 : « Ils ne me comprennent point, je ne suis pas la bouche qui convient à ces oreilles. [...] Mon âme n'est point ébranlée, elle est claire comme la montagne au matin. Mais eux me croient froid, ils me prennent pour un sinistre farceur. Et maintenant, ils me regardent en ricanant ; non contents de ricaner, ils me haïssent par surcroît. Il y a de la glace dans ces rires. » (Toutes les citations sont tirées de la traduction française de G. Bianquis, Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1969).

muettes et fixes tous les regards. Dans l'entre-temps, le saltimbanque avait commencé son ouvrage [...] »¹⁵. Dansant sur une corde tendue entre deux tours, il tombe soudainement au sol, agonisant aux pieds de Zarathoustra tandis que le reste de la foule s'écarte et se détourne de lui¹⁶.

Face au danseur de corde agonisant, Zarathoustra découvre une relation à autrui profondément différente de celle qui le reliait au peuple, et qui l'emporte dans un mouvement de *désindividuation*. Moribond, le saltimbanque est destitué de son personnage social : Zarathoustra peut dès lors fraterniser avec cet homme à l'article de la mort, puisque disparaissent les rapports interindividuels dans lesquels ils étaient pris¹⁷. Le danseur de corde agonisant n'apparaît plus selon sa fonction sociale, mais conquiert une présence d'un autre ordre.

La relation transindividuelle, c'est celle de Zarathoustra à ses disciples, ou celle de Zarathoustra au danseur de corde qui s'est brisé au sol devant lui et a été abandonné par la foule ; la foule ne considérerait 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, et emporte son cadavre pour lui donner une sépulture ; 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. (*ILFI*, 280).

La seconde détermination de l'événement est solidaire de la première : la rencontre ne peut être volontaire parce qu'elle est une rupture du rapport institué entre l'individu et les autres. L'événement fait événement en tant qu'il brise le mode d'existence interindividuel, ce à quoi échoue la désindividuation de l'angoissé : tandis que la désindividuation de l'angoisse est catastrophique, celle qui a lieu à la faveur de l'événement de la rencontre permet la poursuite de l'individuation. Pourtant, si la désindividuation est la condition nécessaire d'une nouvelle individuation, psycho-collective, elle n'en est pas encore la condition suffisante. La nouvelle individuation n'est en rien garantie par la désindividuation, bien qu'elle passe nécessairement par là : pour qu'elle ne dégénère pas en angoisse mais consiste en une émotion positive qui assure le passage au transindividuel, la désindividuation doit n'être que *provisoire*. Soumis à l'épreuve de la solitude, Zarathoustra n'est pas encore à l'abri de la catastrophe de l'angoisse.

La *solitude* que doit subir Zarathoustra doit être traversée pour que soit conquise la dimension du collectif. Par-delà l'interindividuel, la solitude ; par-delà la solitude, le collectif. Cependant, le transindividuel comme tâche n'est jamais constitué, il n'est jamais tout entier donné, mais reste à faire : c'est pourquoi Zarathoustra n'a ni besoin d'autres individus ni du peuple en son entier (ni fidèles, ni troupeaux) mais de co-créateurs, d'hommes capables de produire la nouvelle individuation qu'appelle la solitude. Autrement dit, la solution au problème du sujet ne réside ni dans la dimension individuelle ni dans la dimension sociale mais bien dans la dimension collective.

Le créateur se cherche des compagnons et non des cadavres ; il ne veut ni troupeaux ni fidèles.
Il cherche des créateurs pour s'associer à lui, de ceux qui gravent sur des tables nouvelles des

¹⁵ Nietzsche, *op. cit.*, Prologue, 6.

¹⁶ Nietzsche, *op. cit.*, Prologue, 6 : le saltimbanque « jeta aussitôt son balancier et tomba plus vite encore dans le vide, en un tourbillon de brase et de jambes. La place et la foule ressemblaient à la mer quand la tempête s'élève ; tous s'enfuirent en tous sens, pêle-mêle, surtout à l'endroit où le corps allait s'abattre. Mais Zarathoustra ne bougea pas, et le corps tomba tout près de lui, meurtri et brisé, mais vivant encore. »

¹⁷ Sur l'agonie comme dévoilement des singularités, cf. G. Deleuze, « L'immanence : une vie », in *Deux régimes de fous*, p. 361 : « entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui d'une vie jouant avec la mort. La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive ».

valeurs nouvelles. Le créateur se cherche des compagnons pour l'aider dans sa moisson, car les moissons chez lui sont mûres. [...] Zarathoustra cherche des hommes qui veuillent créer avec lui [...] ¹⁸.

L'ambiguïté du transindividuel et l'émotion

Faire dépendre la découverte du transindividuel de l'événement d'une rencontre, rapporter la possibilité de l'individuation psychique et collective à l'exigence d'une condition nécessaire quoique contingente en son apparition, soulève une autre difficulté. Car Simondon insiste moins sur la nécessité d'une telle rencontre pour l'individuation collective que sur le caractère *auto-constitutif* du transindividuel. Tandis que l'idée de rencontre pourrait laisser penser que le transindividuel est une dimension venant se surajouter à l'individuation vitale à la faveur de l'événement en question, Simondon met au contraire l'accent sur ce qu'il appelle l'« ambiguïté fondamentale » du transindividuel : celui-ci n'est pas immanent à l'individu, mais il ne lui est pas non plus transcendant et ne survient pas de l'extérieur ; ou plutôt il est les deux à la fois, lointain intérieur et dehors plus lointain que tout extérieur. Tantôt conçu comme intériorité profonde du soi (qu'il s'agirait de rejoindre), tantôt comme extériorité transcendante divine (dont on attendrait la révélation), le transindividuel est en réalité la limite mobile de l'intérieur et de l'extérieur, qui accompagne le processus d'individuation :

Si l'on admet que le transindividuel est auto-constitutif, on verra que le schème 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* : le transindividuel n'est pas extérieur à l'individu et pourtant se détache dans une certaine mesure de l'individu ; par ailleurs, cette transcendance qui prend racine dans l'intériorité, ou plutôt à la limite entre extériorité et intériorité, n'apporte pas une dimension d'extériorité mais de dépassement par rapport à l'individu. (*ILFI*, 281).

Dès lors, subsiste une certaine tension entre l'idée d'événement et celle d'autoconstitution du transindividuel. Ce paradoxe se résout en réalité aisément pourvu que l'on refuse simultanément d'une part de concevoir l'événement de la rencontre comme l'advenue d'une pure transcendance et d'autre part l'auto-constitution comme la simple poursuite de l'individuation vitale – en vertu de ce que Simondon nomme un « postulat de discontinuité » au cours des individuations successives (*ILFI*, 317). Le caractère auto-constitutif du transindividuel ne s'oppose pas à l'effet de discontinuité produit par sa constitution, de même que, symétriquement, l'idée d'événement n'exclut pas une certaine immanence du transindividuel dans le sujet, car le transindividuel est déjà présent comme pré-individuel dans le sujet avant même qu'il ne s'individue dans le collectif. Du pré-individuel au transindividuel, que s'est-il passé ? C'est que le pré-individuel renvoie à l'être en tant qu'il est monphasé, à l'être avant toute individuation¹⁹ : les concepts de pré-individuel et transindividuel renvoient certes tous deux à la charge de nature, mais à une charge monphasée dans le premier cas, et polyphasée selon un certain mode dans le second. Il n'en

¹⁸ Nietzsche, *op. cit.*, Prologue, 9.

¹⁹ Cf. *ILFI*, p. 320 : « seule la phase préindividuelle peut être dite réellement monphasée ; au niveau de l'être individué, l'être est nécessairement déjà polyphasé, car le passé préindividuel se survit parallèlement à l'existence de l'être individué et reste un germe d'opérations amplifiantes nouvelles ».

reste pas moins que « c'est la réalité préindividuelle qui peut être considérée comme réalité fondant la transindividualité » (*ILFI*, 317)²⁰.

L'événement de la rencontre est double (d'où son aspect paradoxal) : ni immanent ni transcendant, il survient comme rupture tout en étant déjà là comme fond non structuré. Le transindividuel n'est jamais et ne sera jamais donné : il doit au contraire faire l'objet d'une effectuation créatrice, amplification néoténique du préindividuel jamais achevée mais devant être poursuivie, chaque fois relancée. L'enjeu de l'individuation psycho-collective et le risque de la chute dans l'angoisse se trouvent concentrés dans la théorie de l'émotion (qui précède la conclusion générale de la thèse principale de Simondon) qui désigne le rapport du pré-individuel au transindividuel :

L'instant essentiel de l'émotion est l'individuation du collectif ; après cet instant ou avant cet instant, on ne peut découvrir l'émotion véritable et complète. La latence émotive, inadéquation du sujet à lui-même, incompatibilité de sa charge de nature et de sa réalité individuée, indique au sujet qu'il est plus qu'être individué, et qu'il recèle en lui de l'énergie pour une individuation ultérieure ; mais cette individuation ultérieure ne peut se faire dans l'être du sujet ; elle ne peut se faire qu'à travers cet être du sujet et à travers d'autres êtres, comme collectif transindividuel. (*ILFI*, 315).

Amorce d'une autre individuation, *signe* que tout n'est pas donné, manifestation encore incomplète et inachevée tant qu'elle ne se structure pas dans le collectif, l'émotion ouvre un champ sans encore le remplir. Aucune téléologie là-dedans : l'émotion est *ouverture de possibles*. Pour donner corps à ces possibles, contre la catastrophe de l'angoisse, il est nécessaire de découvrir chaque fois à nouveau le collectif transindividuel – aujourd'hui pour demain, et pour que les possibles ne se referment pas.

²⁰ En ce sens, on peut affirmer que le rapport entre préindividuel et transindividuel concentre le problème de l'autoconstitution du transindividuel. Sur ce rapport entre préindividuel et transindividuel et l'ambiguïté constitutive du concept de transindividuel, cf. J.-H. Barthélémy, *op cit.*, IV « La question du transindividuel » ; voir aussi M. Combes, *op. cit.*, p. 84-85.