

## RÉSISTER À SIMONDON ?

Isabelle Stengers

Association Multitudes | « Multitudes »

2004/4 n° 18 | pages 55 à 62

ISSN 0292-0107

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-4-page-55.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Isabelle Stengers, « Résister à Simondon ? », *Multitudes* 2004/4 (n° 18), p. 55-62.  
DOI 10.3917/mult.018.0055  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Association Multitudes.

© Association Multitudes. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# **résister à Simondon ?**

Isabelle  
Stengers



À l'exception notable de Gilles Deleuze, le concept de transduction créé par Simondon n'a pas, de son vivant, suscité beaucoup d'intérêt. Il en va tout autrement aujourd'hui, ce qui d'ailleurs convient parfaitement aux thèses simondoniennes : l'« information » associée à un germe, ici un penseur ou un livre, n'est pas une cause au sens classique où toute cause a en elle-même le pouvoir de causer ; elle n'est capable d'former le milieu, de le structurer, que si le milieu associé au germe devient « métastable », « riche en énergie et pauvre en structure ». La question se pose alors : de quel type de structure notre milieu est-il, aujourd'hui, « pauvre », ce dont témoignerait la propagation des idées de Simondon ?

Le livre de Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*<sup>1</sup>, témoigne de cette rencontre entre le « germe-Simondon » et un milieu soudain réceptif. Elle écrit que la pensée de Simondon propose « un humanisme sans homme qui s'édifie sur les ruines de l'anthropologie. Un humanisme qui, à la question kantienne : “qu'est-ce que l'homme ?”, substituerait la question “combien de potentiel un homme a-t-il pour aller plus loin que lui ?”, ou encore : “Que peut un homme pour autant qu'il n'est pas seul ?” » (p. 85)

La question est importante. Le processus d'individuation proposé par Simondon a en effet pour visée explicite de trancher la question de la poule et de l'œuf que dramatisent tant de sciences humaines : faut-il mettre au principe de la description soit un individu doté d'attributs bien définis soit un milieu fonctionnel dont se déduiront les propriétés que l'individu pense siennes. Avec Simondon, et le milieu et l'individu viennent « après » l'individuation, et si la description de l'un renvoie alors à celle de l'autre, c'est parce que ce qui se propose à la description est dans les deux cas un produit stable du processus. L'individu s'explique certes par le milieu qui lui est associé, mais l'explication n'est pas une déduction : s'expliquer renvoie à l'ontogenèse elle-même, à l'opération de compatibilisation qui produit et l'individu et le milieu.

Il me semble assez incontestable que le processus d'individuation selon Simondon peut aider à penser un certain nombre de cas de très grand intérêt. Simondon lui-même s'est beaucoup intéressé à la perception au sens sensori-moteur, celle que nous, adultes, tendons à prendre comme allant de soi. Sa redescription nous invite à en célébrer le haut fait, qui s'accomplit à chaque génération, pour chaque « petit d'homme ». Et je pense qu'une célébration de ce genre est bienvenue pour l'ensemble des cas marqués par un contraste dramatique entre la question de l'apprentissage et le moment où ce qui a été appris se présente comme une « propriété » de l'individu : il sait marcher, parler, lire, trouver la solution d'une équation du deuxième degré, percevoir les composantes d'une cellule

au microscope, conduire une voiture, etc... Face à des signes d'imprimerie, il faut une très grande ascèse spirituelle pour réussir à ne pas « lire », et il faut être acteur ou danseur pour pouvoir « se laisser tomber ». Quant aux mathématiques, on sait la catastrophe que peut constituer le « malentendu » entre le prof qui pense qu'une définition, ou une équation, explicite tout ce qu'il y a à comprendre, et l'élève qui n'y comprend rien.

La pédagogie est le champ par excellence où fait des ravages le « conflit hylémorphique » (explication par la forme globale ou par la matière ?) : faut-il mettre « au centre » le savoir scolaire, qui aurait une valeur formatrice en lui-même, ou l'élève, chaque savoir n'étant alors que l'occasion pour l'élève de découvrir et nourrir sa propre compétence autonome ? Dans ce cas, la pensée de l'individuation pourrait alors avoir des conséquences pratiques directes car ce qu'elle mène à célébrer est le rôle de l'enseignant. C'est à l'enseignant que revient en effet la charge de créer les conditions de métastabilité susceptibles de faire exister ensemble un savoir intéressant et une classe intéressée. Seraient « simondoniens » des pédagogues qui n'expliqueraient pas aux enseignants ce qu'est un élève et comment il apprend, mais admettraient que tout ce qu'eux-mêmes croient savoir dérive bien plutôt de ce que réussit (ou rate) l'enseignant dans son milieu associé (qui n'est pas l'enfant mais la classe).

La pensée de Simondon me semble donc une très intéressante antidote pour un ensemble de conflits répétitifs toujours dominés par des mots d'ordre portant sur « la bonne explication », celle qui renvoie l'explication rivale aux oubliettes de nos illusions. Ces conflits sont, je crois, le « milieu » associé au concept d'individuation. En ce sens, on pourrait affirmer que la pensée de Simondon accomplit une élucidation du sujet kantien de la première critique, celui dont les catégories conviennent aux principes des phénomènes, celui qui anticipe et reconnaît. Voire que cette pensée permet d'envisager une approche de la question de la « prise d'habitudes » — jusqu'à et y compris celles que prennent les scientifiques formés à ce que Thomas Kuhn appelle une résolution d'énigmes (*puzzles*) sur fond de paradigme.

Cependant, lorsque je sais lire, et que je lis tel ou tel texte, de Simondon ou de Combes, les choses se compliquent. Certes, on peut continuer à invoquer un « milieu associé », partie prenante du processus par où ce texte me transforme. Mais le texte — et même celui-ci que je suis en train de relire — ne deviendra jamais mien : c'est comme « autre », me mettant à l'épreuve, m'inquiétant, me faisant hésiter, que j'ai à le décire. Épreuve, inquiétude, hésitation signalent moins ici l'amorce d'une opération de compatibilisation que la question de ce que, dans *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze et Guattari nomment « faculté probléma-

tique », pensée déliée d'un rapport au même, autorisant reconnaissance et communication<sup>2</sup>.

« Les paroles elles-mêmes et les langues, indépendamment de l'écriture, ne définissent pas des groupes fermés qui se comprennent entre eux, mais déterminent d'abord des rapports entre groupes qui ne se comprennent pas : s'il y a langage, c'est d'abord entre ceux qui ne parlent pas la même langue. Le langage est fait pour cela, pour la traduction et non pour la communication »<sup>3</sup>. Citer *Mille Plateaux*, lorsqu'on traite de Simondon, est toujours cruel. Car Deleuze, bien sûr, n'ignore pas Simondon, il fut le premier à en dire l'importance, et il le répète avec Guattari dans ce livre. Mais voilà, il a refusé d'« étendre à tout système » (p. 78, note 22) une notion comme celle de transduction. Une notion, ou un concept, il faut les savoir traiter, et bien traiter, comme des outils. Il n'y a pas d'outil universel ; un outil, cela se crée pour un problème, pour un type de problème, par double singularisation : « ce » problème, « cet » outil. Problème de goût, de coadaptation, insistent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?* Un problème, cela se construit, et une solution, cela s'évalue : « Manqué... Réussi... » (p. 79). Je ne doute pas qu'une « compatibilisation » serait possible, mais ne serait-elle pas « épicyclique », « sauvant les phénomènes » en leur imposant une forme de solution a priori ? On peut voir là le triomphe de Simondon, puisque sa pensée s'étendrait par transduction. On renoncera alors à toute différence entre « sauver un phénomène », lui apporter une solution qui en fait taire la difficulté propre, et accepter l'épreuve de ce problème.

Pour beaucoup de ceux qui, aujourd'hui, s'intéressent à Simondon, il y a dans son œuvre de quoi faire tout autre chose que « sauver » ce qui excède la question de l'individu propriétaire de ses attributs. Si Muriel Combes, par exemple, lit dans cette pensée la possibilité d'un humanisme axé sur la question « Que peut un homme pour autant qu'il n'est pas seul ? », c'est parce que l'individu humain n'est pas le dernier mot. Simondon a également créé la notion de transindividuel, le plus qu'individuel, qui désigne à la fois ce qui est relation auto-constituante du sujet et ce dont la rencontre est l'événement désindividuant qui, écrit Muriel Combes (p. 66), « brise le rapport interindividuel fonctionnel et engendre la nécessité d'une épreuve ». Entre auto-constitution (toujours déjà) et désindividuation transindividuelle comme condition d'une nouvelle individuation, se dessine ainsi la place d'une expérience (solitude, angoisse) qui introduit à la question de la spiritualité. C'est là, me semble-t-il, qu'il faut peut-être apprendre à résister à Simondon.

Résister ne signifie pas le moins du monde refuser la question de la spiritualité. Bien au contraire, le renouveau de cette question est pas-

sionnant et on ne soulignera jamais assez l'importance de la brèche ouverte par Foucault dans *L'Herméneutique du sujet*<sup>4</sup> lorsqu'il a nommé spiritualité la forme des pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de sauver le sujet. Le problème est : comment ne pas faire de cette brèche une autoroute ? La séduction de Simondon tient, me semble-t-il, à ce que sa pensée donne des mots à ce que nous sentons, la profonde bêtise de la pensée de l'homme moderne, associé au « moment cartésien » de Foucault. Mais attention aux mots, car s'ils ne communiquent pas avec de nouvelles questions pratiques, avec un processus de déterritorialisation effectif au sens de Deleuze et Guattari, ils nous anesthésieront.

On aurait pu s'attendre à ce que Simondon, penseur des techniques, s'arrête à la relation entre transindividuel, spiritualité et technique, et qu'il rejoigne ainsi Deleuze et Guattari, pour qui « il n'y a de l'imagination que dans la technique »<sup>5</sup>. Il aurait pu, alors, s'adresser non à l'« homme », mais à la multiplicité des techniques en prise sur les questions de devenir et de métamorphose, et non d'ontogenèse. Un livre, qu'on l'écrive ou qu'on le lise, est (ou peut être) un dispositif technique qui, s'il réussit, « fait penser », « oblige à penser ». Mais il en est de même pour les messages énigmatiques que les guérisseurs « tribaux » déchiffrent dans le sable, avec les coquillages ou le plomb fondu. Et chaque moment, ici et maintenant, d'écriture, de lecture ou de voyance, appelle des concepts qui exhibent une expérience hétérogène et qui s'affirme telle, non pas une expérience individuelle qu'il s'agirait de renvoyer à son ontogenèse. Pas de genèse, mais plutôt ce que Deleuze et Guattari appellent « agencement » : « L'unité réelle minima, ce n'est pas le mot, ni l'idée ou le concept, ni le signifiant, mais l'*agencement*. C'est toujours un agencement qui produit les énoncés. Les énoncés n'ont pas pour cause un sujet qui agirait comme sujet d'énonciation, pas plus qu'ils ne se rapportent à des sujets comme sujets d'énoncés. L'énoncé est le produit d'un agencement, toujours collectif, qui met en jeu, en nous et hors nous, des populations, des multiplicités, des territoires, des devenirs, des affects, des événements »<sup>6</sup>.

Pourquoi « jouer » Deleuze et Guattari contre Simondon au lieu de tenter de les accorder ? Peut-être, au premier degré, par agacement, je l'avoue. Il y a dans la « redécouverte de Simondon » une forme de piété qui m'agace d'autant plus qu'elle me semble réitérer ce qu'il y a de plus oppressant dans le texte de Simondon : une sorte de rapport immédiat à la vérité. On « sent » la transduction opérer dans un puissant rapport d'adhésion suscité par une rhétorique qui la réclame. L'agacement n'a

rien d'une réaction « psychologique » : il signale la puissance d'un agencement redoutable, dont Simondon lui-même a sans doute été la première « victime ». Mais la coïncidence entre l'intérêt pour la spiritualité et la redécouverte de Simondon est une raison beaucoup plus puissante. L'événement intervient, et témoigne pour, un moment de perplexité auquel il risque de donner une réponse trop rapide. La perplexité, cela se cultive, cela crée des risques qu'il s'agit d'explorer. Je crains le caractère un peu trop satisfaisant d'une réponse qui rassure parce qu'elle recentre sur « nos » catégories (individu / ontogenèse ; appartenance / drame de la solitude du « sujet ») une question qui devrait nous faire bégayer.

Le transindividuel ne fait pas bégayer : il marque en fait le passage d'une intervention sur nos mots d'ordre, sur l'affrontement sempiternel entre pouvoirs d'expliquer rivaux, vers une pensée « en vérité ». Et cette vérité est malheureusement assez familière, car elle prend le relais de toutes celles qui, déjà, nous ont proposé une différence entre ce qui signe la vocation spirituelle de l'homme (solitude, angoisse) et ce qui lui fait écran (les appartenances de type tribal, qui sont censées dire à l'individu qui il est). Vérification des effets pratiques de ce passage : selon Bernard Aspe<sup>7</sup>, la spiritualité selon Simondon est le « nom de la forme de vie qui réalise une compatibilisation de l'action et de l'émotion, et qui comme telle ne peut avoir lieu qu'au niveau du collectif, en tant qu'il s'individue, et non en tant qu'il est déjà donné (comme "société") ». « Aucune différence de fond, en ce sens, entre la "nature" dont parle Simondon, et le "surnaturel" qui est en question dans les pratiques des guérisseurs. Dans les deux cas, il s'agit avant tout d'une réalité soustraite à l'intentionnalité humaine. » Quant à la guérison, elle « est toujours de l'ordre d'une restauration de *la possibilité* d'une relation transindividuelle. Ce qui suppose que soient prises en compte, à travers des techniques diverses, toutes les composantes de la réalité relationnelle (biologique, psychique, culturelle). » La thèse est convaincante mais qu'opère-t-elle ? Un déplacement de l'attention. Les techniques des guérisseurs basculent du côté d'une diversité relative, alors que triomphent le « avant tout », le « toujours », bref le commun tel que le posent *nos* définitions. Nous savons mieux que les guérisseurs la signification de leur technique et l'interprétation à donner à leur efficacité<sup>8</sup>.

Je ne dis pas que c'est faux, et je n'ai rien contre le transindividuel en tant que tel. J'interroge ses conséquences en tant qu'opérateur théorique « territorialisant », se présentant comme capable de subsumer et d'unifier dispositifs et agencements. Nous risquons de nous retrouver, comme d'habitude, « seuls au monde », quoique désormais dotés d'un

« potentiel », d'une part de « nature préindividuelle » dotée du pouvoir d'expliquer et d'unifier. Résister, associer le transindividuel à un processus de déterritorialisation, me semble imposer à l'inverse que ces dispositifs et agencements soient reconnus comme ce indépendamment de quoi le transindividuel n'est qu'un mot, comme cela seul qui, le faisant exister, lui confère le pouvoir de nous obliger à penser.

Cette alternative est pratique, et il ne s'agit pas seulement de descriptions ethnologiques ou de pratiques cliniques, mais de pratiques expérimentales politiques. Et en particulier les pratiques que les activistes américains nomment pratiques d'*empowerment*, qui mettent au travail la question de l'« appartenance ». Appartenir, ici, ce n'est pas se voir assigner une identité, c'est devenir<sup>9</sup>, en l'occurrence devenir capable de ce dont on serait incapable sinon : participer à une décision collective, résister aux dynamiques qui prennent les participants en otages, ne pas accepter par lassitude ou pour le bien du groupe, et être à la hauteur, sur le terrain, de ce à quoi on s'est engagé. Les contraintes et les manières de l'*empowerment* ont été explorés par les groupes d'action non violente et de désobéissance civile, qui savaient que les participants devraient « tenir » sur le terrain sans la drogue unanimiste de l'excitation collective (jets de pierre, combat frontal, etc.). Et elles ont été reprises par les groupes qui entendent que leur mode d'action soit capable, sans perdre aucune efficacité confrontationnelle, de faire exister dans l'action le type de coopération inventive, de « *reclaiming* » de l'espace et du temps pour lesquels ils luttent. Beaucoup de femmes dans ces groupes, qui s'en étonnera ?

Dans *Femmes, magie et politique*<sup>10</sup>, Starhawk, activiste et sorcière néo-païenne, ne parle pas d'« unité magique », mais de la magie comme technique, articulable à toutes les lucidités que l'on voudra, constructiviste en ce sens car échappant aux alternatives dramatiques « y croire ou pas ». La pierre de touche des rituels créés par les activistes néo-païens est expérimentale, ils s'évaluent par leur efficace et impliquent un processus d'apprentissage ouvert, une pragmatique qui pense « cause » et « effet », mais au plus loin des relations « objectives » d'équivalence : la « cause » est ce qui doit être « convoqué » et ce qui est convoqué l'est non pas au sens où il aurait « en soi » le pouvoir de produire des effets, il les produit dans l'événement même où il répond à la convocation. Ce qui, d'ailleurs, est exactement le cas des êtres associés aux sciences expérimentales. Nous ne savons pas ce qu'est un électron, nous ne pouvons le décrire que du point de vue de ses réponses aux dispositifs qui le convoquent. La différence entre l'électron et la Déesse des sorcières porte sur le type d'effet qui permettra dans ces différents cas de parler de « réus-



site », production d'un « scientifique-doté-d'un-résultat-publiable » ou de collectifs dont les membres *deviennent* effectivement capables de la lutte qui les engageait.

Il s'agit d'une différence qui importe, et qui impose notamment de penser l'efficace des techniques pour elles-mêmes, libérée de la référence aux finalités humaines qui les réduisent à des instruments. Les sciences et les techniques « objectives » implique une « prise », la création d'un « avec » irréductible à la figure du cristal individuel croissant dans son « eau-mère ». Une histoire comme celle de l'électron est une histoire de dispositifs inséparables de l'exigence d'une réussite singulière, la capacité de témoigner que ce que nous nommons électron n'est pas réductible à une fiction, ou à une « compatibilisation » simondonnienne : transindividualité objective. Afin que la « transindividualité subjective » ne soit pas réponse tout terrain mais vecteur immanent de perplexité et d'expérimentation, elle devrait, me semble-t-il, être liée, elle aussi, à des histoires de dispositifs caractérisés eux aussi en termes d'efficace. Leur réussite pourrait bien tenir à la convocation de ce qui, irréductible à une fiction (interprétable en termes de psychologie, de symbolique, de projection), devrait être dit « cause de pensée », au double sens de faisant exister et de contraignant la pensée (c'est le cas de la Déesse mais aussi des êtres mathématiques).

A la question « que peut un homme pour autant qu'il n'est pas seul ? », il n'y aurait alors d'autre réponse que les productions de convocation, de capture, de métamorphoses qui témoignent activement de ce que les humains ne se font pas tout seuls. Non pas (simplement) un humanisme « sans homme », mais une autre ontologie, une autre anthropologie, d'autres obligations.

(1) Paris, PUF, coll. Philosophies, 1999.

(2) G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 127.

(3) G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 536.

(4) *L'herméneutique du sujet*, cours au collège de France 1982, Paris : Gallimard, Seuil, coll. Hautes études, mars 2001.

(5) *Mille Plateaux*, op. cit., p. 426.

(6) G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996 p. 65.

(7) « La pathologie au lieu du transindividuel », in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, Cresal, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002, citations p. 26, 25 et 28.

(8) Voir à ce sujet I. Stengers, *L'hypnose entre magie et science*, Paris, Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

(9) Voir Brian Massumi, « Économie politique de l'appartenance et logique de la relation », in *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998, pp. 119-140.

(10) Paris, Seuil, *Les Empêcheurs de penser en rond*, 2003.