

Au fil des affects : Spinoza et Simondon

Nicolas Dittmar

Introduction

Spinoza et Simondon représentent les penseurs emblématiques de l'affectivité humaine, au sens où il y aurait pour chacun d'eux une logique des affects, voire un raison affective qui détermine l'individuation infinie des tous les êtres. Mais cette pensée des affects, qui occupent une place centrale dans l'*Ethique* de Spinoza et dans *l'Individuation psychique et collective* de Simondon, implique un renversement de toute une tradition philosophique, qui, de Platon à Descartes, dévalorisait les désirs et les affections de l'âme en les considérant comme des passions qui corrompait celle-ci, et empêchait la vision claire et distincte de l'objet de connaissance : les affects ou les passions ont toujours été reléguées au second plan comme obstacles à la raison, et aux progrès de la science philosophique.

Avec Spinoza et Simondon, nous assistons à une réhabilitation de la sphère affectivo-motive comme source de nos potentialités infinies pour persévérer dans son être, pour s'individuer avec et pour les autres dans le cadre d'une éthique radicale. Cette éthique, commune aux deux auteurs, implique une subversion des alternatives classiques, en particulier dans le domaine de la théorie de la connaissance – tous deux préconisent le monisme ontologique – et dans celui de la morale – il n'y a pas de dualisme Bien et Mal. Mais comment définir l'homme en dehors des catégories de raison et de sensibilité affective, de Bien et de Mal, ou encore de corps et d'esprit ? N'y a-t-il pas une forme d'inconscience ou de *terra incognita* de la puissance de notre corps et de ses sens qui ressentent, perçoivent et agissent ? En quel sens peut-on dire, avec Spinoza et Simondon, que nous réfléchissons avec l'ensemble de nos facultés, à la fois sensibles et intelligibles, et que notre être, notre connaître et notre agir sont une seule et même chose ? Q'est-ce que l'être du point de vue de l'affectivité ?

I. Une philosophie de l'expression

A. L'absolu en acte ou l'infinité comme critère ontologique

Penser l'absolu dans la tradition métaphysique revenait à justifier l'existence de Dieu, ou d'une première cause (Premier moteur chez Aristote, l'Idée chez Platon), ce Dieu étant séparé de l'ordre du sensible et transcendant. Ainsi chez Descartes l'existence de Dieu est-elle justifiée par son caractère infini et en cela intelligible mais incompréhensible pour la raison. Il en va tout autrement pour Spinoza, qui pose le problème de Dieu sans basculer dans le dualisme entre un Dieu créateur et omniscient qui serait supra-sensible et le monde des individus qui seraient finis et voués à la séparation d'avec l'absolu. Spinoza récuse le dualisme métaphysique entre le corps et l'esprit, entre Dieu et la nature, et pose en même temps la pensée de l'être et l'affirmation de l'absolu qu'il véhicule : il y a non-séparation ontologique entre Dieu et l'homme ce qui revient à poser l'identité de l'être et du connaître. Dans ce cadre, l'homme n'est pas une substance, c'est-à-dire un être isolé et autonome, il est constitué comme toute chose par l'*individuation* de ces deux aspects de la substance que sont la Pensée et l'Étendue. Telle est la doctrine du parallélisme chez Spinoza, qui interdit toute éminence de l'esprit sur le corps, où l'esprit et l'Idée seraient premiers et s'attacheraient à dominer le corps porteur de passions négatives. Ainsi, Dieu existe, l'absolu existe mais il est identique à la Nature qui se déploie à travers ses attributs (pensée, étendue), et ses modes, c'est-à-dire les individus. La nature est la substance, c'est-à-dire l'Être premier, infini et autosuffisant, mais la substance n'est pas distincte du monde, mais en constitue la vérité interne : il n'y a ni création, ni émanation, ni chute, car l'être est infini et éternel, la substance qui représente le tout unifié et infini de la réalité.

Cette trilogie (substance, attributs, modes) est d'une importance capitale pour comprendre le système de la nature de Spinoza d'une part, car elle permet de comprendre et d'affirmer la réalité de la relation entre chacun d'eux : la relation a rang d'être, car la substance, l'attribut et le monde ne désignent pas trois réalités distinctes mais sont intimement reliés par une logique de l'expression. Selon Deleuze, cette relation est identité de l'être, du connaître et de l'agir : la *ratio essendi*, la *ratio cognoscendi* et la *ratio fiendi* ou *agendi* trouvent dans l'expression leur racine commune, et sont mesurés ou systématisés sous ce concept d'expression¹.

¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1998, p. 299.

On retrouve chez Simondon cette dimension d'expression dans le concept de *transduction*, notion à la fois métaphysique et logique qui *exprime* l'individuation :

« nous ne voulons pas dire que la transduction est un procédé logique au sens courant du terme ; elle est un procédé mental, et plus encore qu'un procédé une démarche de l'esprit qui découvre. Cette démarche consiste à *suivre l'être dans sa genèse*, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet »².

Dans cette perspective, on peut dire que Spinoza se rapproche de la conception simondonienne de la Nature, au niveau de ce que ce dernier appelle le régime du préindividuel, qui est absolu, en soi, identique à lui-même, mais qui recèle cependant une puissance, un dynamisme latent lié à la *Physis* : ce dynamisme amène l'être préindividuel à se déphaser par voie transductive et entre alors dans le régime de l'individuation, sous l'espèce de l'infinité ou de l'*apeiron* d'Anaximandre auquel se réfère Simondon. Comme chez Spinoza, il y a expression de l'être, l'absolu n'étant pas statique, mais en acte et tout individu est en ce sens porteur d'origine absolue à titre de potentiel ou de puissance d'exister (*conatus*), et conserve en ce sens l'essence dans le temps, dans le devenir. Ce point est capital car, comme le remarque Bernard Rousset, l'une des conséquences du *monisme* est que « l'être et le devenir ne sont pas deux choses distinctes, car *l'être est une puissance qui, en tant que cause, est nécessairement devenir* »³. Le corrélat de cette affirmation spéculative du devenir qui s'appuie sur la causalité universelle de Spinoza, implique de rompre avec les philosophies

² G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989 (désormais abrégé *IPC*), p. 26. La transduction, comme opération de l'être complet, implique un enchaînement des modalités ou phases de l'être selon un schéma dynamique et structurant : « 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 et de modèle, d'amorce de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante », in *IPC*, pp. 24-25. Le concept de transduction se rapproche du concept spinoziste de *concaténation*, qui désigne également une opération de l'être par laquelle la substance infinie s'exprime à partir de l'imbrication de divers ordres de réalité (un mode dans son attribut puis dans la substance) et d'un enchaînement linéaire et indéfini des causes et des effets, l'ensemble formant un domaine étroitement structuré.

³ B. Rousset, « Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance », in M. Revault d'Allonnes & H. Rizk (éds.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, p. 23. Cette affirmation constitue le cœur de la philosophie simondonienne, dont le *telos* est de réconcilier l'être et le devenir, de penser le devenir en tant qu'il est, réalité de ce qui devient : il s'agit au fond de comprendre l'être à partir du devenir et non l'inverse.

du possible pour affirmer l'être en acte, ce qui remet en cause la doctrine finaliste. Comme le remarque Bernard Rousset,

« Le spinozisme pose en effet, une identité de la puissance et de l'être en acte qui implique une identification de l'être en puissance et de l'être en acte, en rupture avec un enseignement traditionnel se réclamant d'Aristote qui prévalait à l'époque, et selon lequel l'être en puissance constitue un être moindre que l'être en acte, dans la mesure où il n'est pas encore l'être réalisé, dans la mesure donc où il reste privé de la réalité qu'est l'existence effective : ainsi n'est-il qu'un simple possible [...] un simple possible pensé dans l'entendement »⁴.

Simondon récuse cet hylémorphisme qui sépare la matière de la forme et suppose toujours un être déjà individué, la forme s'appliquant à la matière comme à un moule préexistant pour lui conférer de l'être : être en puissance, c'est être en acte, ce qui implique chez Spinoza comme chez Simondon de dénoncer l'illusion du finalisme, qui suppose en effet que c'est en vue du Bien que le possible devient effectif, que la puissance passe à l'acte, que la forme se réalise dans la matière : dénonciation donc de l'hylémorphisme, pour penser l'individuation, qui implique d'affirmer les deux caractères prévalents du monisme : réalisme de la relation et réalisme du potentiel. Simondon note :

« L'être individué n'est pas tout l'être ni l'être premier ; au lieu de saisir l'individuation à partir de l'être individué, il faut saisir l'être individué à partir de l'individuation, et l'individuation à partir de l'être préindividuel (potentiel) »⁵.

B. Le postulat moniste

Le postulat commun aux deux penseurs est donc le monisme, c'est-à-dire qu'il existe un seul principe originaire dont découle toutes les idées sous l'attribut de la pensée, et tous les corps sous l'attribut de l'étendue ou en termes simondoniens, tous les individus en cours d'individuation, c'est-à-dire les dyades intensives, mixtes de pensée et d'étendue, de réflexion et de sensation. En effet, Simondon postule au fondement de sa philosophie, en référence aux Présocratiques (et en particulier aux physiologues ioniens), un

⁴ B. Rousset, « Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance », *art. cit.*, p. 11, p. 14.

⁵ G. Simondon, *IPC*, p. 23.

principe d'homogénéité de l'Être, une unité réelle : il y a bien chez Simondon un pouvoir de synthèse immanent à la nature, mais cette doctrine de l'immanence de l'Être admet une force mouvante, une évolution de l'intérieur qui résulte de l'action de la *physis*. Comme le souligne Simondon dans *Histoire de la notion de l'individu*,

« l'homogénéité [...] est positivement condition de cohérence ; le semblable adhère au semblable en vertu d'une liaison interne d'homogénéité [...] Cependant, à ce premier caractère de consistance et de cohérence s'ajoute un dynamisme de développement, de croissance, plus universel et plus puissant que celui qui fait croître les plantes et grandir les animaux : la *physis*. Ce dynamisme pousse l'élément homogène à dessiner en lui une hétérogénéité dont les termes sont symétriques par rapport à l'état primitif d'homogénéité indivise »⁶.

Il y a donc bien chez Simondon une *cohérence systématique* des êtres, mais il faudra toujours préciser que la véritable Nature, ou système préindividuel sont antérieurs à toute distinction de la matière et de la forme : la doctrine de l'immanence de l'Être est comme chez Deleuze, univoque : « un seul élément peut être animé d'une unique *physis* »⁷.

Cette philosophie de la cohérence et du dynamisme de l'Être prend le nom de *genèse*, en laquelle opère une logique de transduction, qui requiert une rigueur intellectuelle pour saisir, « de proche en proche », les seuils de l'évolution créatrice de l'individu : cette réalité de la genèse ou paradigme génétique, seule la faculté de l'intuition peut l'appréhender, en ce qu'elle est saisie de l'ordre de la simultanéité et de la succession qui caractérise le Devenir ontologique.

Constituer une ontologie purifiée de toute théologie ou de cosmologie, tel est le sens du monisme que postulent Simondon et Spinoza. Ce monisme revient en fait à s'accorder sur des conditions de totalité qui sont préalables à toute expression de l'être, et qui relèvent de l'affectivité, avec ses ordres de grandeurs comme le plus grand et le plus petit chez Simondon, ou la joie et la tristesse chez Spinoza.

Comme le remarque Deleuze au sujet de la dyade joie-tristesse dans l'ordre des affects primordiaux chez Spinoza,

⁶ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 340.

⁷ *Ibid.*, p. 345.

« Et comme les affections ne sont pas séparables d'un mouvement par lequel elles nous font passer à une perfection plus grande ou moindre (joie et tristesse)...la conscience apparaît comme le sentiment continu d'un tel passage, du plus au moins, du moins au plus, témoin des variations et déterminations du *conatus* en fonction des autres corps ou des autres idées...La conscience est comme le passage, ou plutôt le sentiment du passage de ces totalités moins puissantes à des totalités plus puissantes et inversement. Elle est purement transitive »⁸.

Nous pouvons rapprocher cette transitivity de la transduction simondonienne, opération par laquelle l'être préindividuel s'individue dans et par l'affrontement d'unités tropistiques primitives, créant des relations ayant rang d'être entre l'individu et le monde qui l'environne : la transduction permet cette expression de l'absolu du préindividuel sur un plan logique et métaphysique, comme nous l'avons vu.

Postuler un absolu en acte, c'est donc penser l'expression de la Nature ou son individuation selon des degrés de puissance, chaque degré de puissance étant lié à un certain pouvoir d'être affecté, à un potentiel qui est et produit déjà du réel : être, connaître et agir ou produire, telle est la triade ontologique qui permet d'avoir une conception subversive certes, mais condition suffisante de la véritable science de l'être en tant qu'être⁹.

II. Le sujet plus qu'un : la problématique des affects

La conscience est depuis Descartes le fondement de la certitude d'exister, et possède une valeur métaphysique validée par l'existence de Dieu : être conscient c'est avoir une vision claire et distincte de la raison de chaque chose et de leur enchaînement causal, les passions, étant au contraire des affections du corps qui entravent la liberté de l'âme et entraîne le libre-arbitre dans la confusion des sentiments.

Mais que savons-nous du corps nous demande Spinoza ? Au lieu de déplorer et de s'indigner devant les affections du corps qui seraient envahissantes, ne faut-il pas au contraire essayer des les comprendre, et adopter une attitude d'humilité face à la toute-puissance de la conscience ? Comme le remarque Deleuze, la conséquence du parallélisme nous conduit nécessairement vers une dévalorisation de la conscience et à une recherche de compréhension de nos affects :

⁸ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minit, 2009, pp. 32-33.

⁹ Cette science repose sur une logique transductive, que l'on peut rapprocher de la connaissance du troisième genre chez Spinoza, c'est-à-dire de la science intuitive : il se produit alors une intuition immédiate du lien logique entre chaque chose et son attribut respectif comme infini.

« On cherche à acquérir une connaissance des puissances du corps pour découvrir *parallèlement* les puissances de l'esprit qui échappent à la conscience, et pouvoir comparer les puissances. Bref, le modèle du corps, selon Spinoza, n'implique aucune dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais, ce qui est beaucoup plus important, une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée : une découverte de l'inconscient, et d'un *inconscient de la pensée*, non moins profond que *l'inconnu du corps* »¹⁰.

La conscience n'est donc pas première, elle est à conquérir sans cesse dans l'épreuve des affects qui nous atteignent. Simondon partage la même approche en s'appuyant sur l'idée d'une subconscience affectivo-émotive : sans cette subconscience nous dit-il, la conscience serait un épiphénomène et l'action une séquence discontinue de conséquences sans prémisses.

Il s'agit également pour Simondon de *comprendre* le rôle individualisant des fonctions affectives :

« Plaisir et douleur ne sont pas seulement le retentissement de l'éprouvé dans l'être ; ce ne sont pas seulement des effets, ce sont aussi des *médiations actives* et ayant un sens fonctionnel...plaisir et douleur sont, pour chaque épreuve affective, le sens de l'affectivité »¹¹.

Spinoza parle de joie et de tristesse comme étant les affects primordiaux, dont découlent toutes les autres affections, la crainte et l'espoir, l'amour et la haine, ou dans le vocabulaire de Simondon, l'exaltant et le déprimant, l'amertume ou la félicité, l'avalissant ou l'ennoblissant.

La compréhension de ces affects impliquent pour les deux penseurs de ne pas seulement se cantonner à considérer les affects comme des effets nuisibles dont la cause serait le corps, car par là même, et c'est là une des grandes thèses du spinozisme, il s'opère ainsi un renversement fallacieux de l'ordre des causes et des effets : puisque la conscience ne recueille que des effets, la conscience va combler son ignorance en renversant l'ordre des choses, en prenant les effets pour des causes (illusion des causes finales). Au lieu de penser les affects comme des médiations actives entre notre corps et notre esprit, selon le parallélisme, la doctrine de la conscience première ou du libre-arbitre invoque son pouvoir sur le corps en faisant de l'effet d'un corps sur le nôtre, la cause finale de l'action du corps extérieur, et l'idée de cet effet, elle va en faire la cause finale de ses propres actions, remarque Deleuze :

¹⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 29.

¹¹ G. Simondon, *IPC*, p. 115.

« Et là où la conscience ne peut plus s’imaginer cause première, ni organisatrice des fins, elle invoque un Dieu doué d’entendement et de volonté, opérant par causes finales ou décrets libres pour préparer à l’homme un monde à la mesure de sa gloire et de ses châtements (*illusion théologique*). Il ne suffit même pas de dire que la conscience se fait des illusions : elle est inséparable de la triple illusion qui la *constitue*, illusion de la finalité, illusion de la liberté, illusion théologique. La conscience est seulement un rêve les yeux ouverts »¹².

La conscience doit donc être pensée sur la base d’affects, qui diminuent ou augmentent notre puissance : le désir est le troisième affect que postule Spinoza, il est l’essence de l’action qui détermine l’homme à persévérer dans son être, grâce au *conatus*. Poser le *conatus*, c’est admettre d’emblée que le sujet est plus qu’un, qu’il se ramifie et se déploie selon les différentes polarités affectives qui le traversent, et dont il essaie de comprendre la dimension d’adéquation avec la puissance d’exister qui l’inscrit de façon intensive dans le caractère infini de la substance première, c’est-à-dire dans le dynamisme de la Nature.

Pour Simondon, la logique affectivo-émotive se mue en désir d’individuations nouvelles dans une perspective d’amplification de son être qui le rapproche, par voie transductive, de la Nature : l’affectivité et l’émotivité seraient la forme transductive du psychisme par excellence, intermédiaire entre la conscience pure et la subconscience, liaison permanente entre la relation de l’individu à lui-même et la liaison de l’individu au monde : la thèse simondonienne tend ainsi à affirmer qu’à travers l’individu, transfert amplificateur de la Nature, les sociétés deviennent un monde, affirmation éthique qui suppose que les affects ouvrent notre sensibilité et réjouissent notre âme, pour peu que nous fassions l’effort de nous inscrire dans le collectif transindividuel, comme nous le verrons.

Bornons-nous ici à souligner la dimension ontologique des affects, qui ne sont plus seulement des passions dont pâtirait l’âme, en proie à la tyrannie du corps, mais des leviers permettant de poursuivre l’individuation de l’être en ce qu’il a d’infini, à partir d’une approche compréhensive et non plus dénonciatrice : la compréhension des affects est libératrice et permet de devenir cause adéquate de soi, c’est-à-dire de s’arracher au déterminisme des causes extérieures qui sont cependant nécessaires et nous reliant au Tout.

¹² G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 31.

Devenir cause adéquate de ses propres pensées et émotions accroît notre force d'exister et notre liberté : « j'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature », nous dit Spinoza. Non que la nécessité que nous apprenons à mieux percevoir ne soit, en elle-même, bien réjouissante, non qu'elle nous offre d'emblée la force de résister à toute nos passions, mais peu à peu, par degrés, l'intelligence de notre vie affective engendre en nous une réelle satisfaction : nous nous lions ainsi à Dieu d'un amour intellectuel qui coïncide avec la joie éthique, qui fait notre béatitude, remarque Pascal Sévéric.

III. Une éthique de l'individuation affective

A. Déconstruire la morale

L'éthique est une activité de connaissance, qui est en même temps une activité de transformation de soi et de ses rapports aux autres : elle est en ce sens une activité d'individuation. Mais pour pouvoir affirmer la possibilité logique de l'éthique, nous avons vu qu'il fallait développer une nouvelle approche des affections ou des passions humaines, qui impliquait de dénoncer l'illusion de la conscience et de ses décrets libres : l'homme est soumis à un déterminisme de la Nature et il est esclave de ses passions, ce pour quoi il doit d'abord les comprendre pour s'en libérer. Cette libération ou cette individuation qui s'enracine dans le désir de l'être de se réaliser en devenant conscient des causes intérieures qui l'animent, c'est-à-dire de ses potentiels préindividuels et donc de ce qui s'affirme absolument chez l'individu, implique de déconstruire la morale du Bien et du Mal : il n'y a pas comme nous l'avons vu un Dieu moral créateur et transcendant mais des modes d'exister qui sont bons ou mauvais, selon des différences qualitatives, pas plus qu'il n'y a de péché et de rachat ou encore de faute et de mérite. Comme le remarque Deleuze, il y a là une confusion qui compromet l'ontologie toute entière : « l'histoire d'une longue erreur où l'on confond le commandement avec quelque chose à comprendre, l'obéissance avec la connaissance elle-même, l'Être avec un *Fiat* »¹³.

Penser l'éthique au contraire implique de réhabiliter le Désir comme source de l'Être, comme mobile de la sensibilité et comme motif de l'intellect, la joie éthique étant le corrélat de l'affirmation spéculative selon laquelle Dieu ou la Nature véhiculent une puissance infinie à travers les individus qui en sont ses modes, selon une identité de la causalité libre de Dieu et de la causalité nécessaire qui produit les modes. Comme le souligne

¹³ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 37.

Robert Misrahi, seul un motif (*ratio* ou *causa*) concret, c'est-à-dire un désir sera capable de transformer la vie de l'individu désirant en faisant le détour par la connaissance : « c'est dans la réalité concrète de l'individu humain que Spinoza situe l'origine de la libération véritable ».

Même exigence chez Simondon : « on doit considérer le sujet entier dans une situation concrète, avec les tendances, les instincts, les passions [...] L'intensité d'information suppose un sujet orienté par un dynamisme vital : l'information est alors ce qui permet au sujet de se situer dans le monde »¹⁴. Il apparaît donc nécessaire de formuler une ontologie du Désir à l'œuvre chez Spinoza comme chez Simondon et de procéder à la fondation commune d'une éthique qui écarte le moralisme judéo-chrétien. Selon Simondon en effet, qui reprend la formule de Malebranche selon laquelle l'homme est dit « avoir du mouvement pour aller toujours plus loin », « on pourrait dire que l'acte libre, ou acte moral est celui qui a assez de réalité pour aller au-delà de lui-même et rencontrer les autres actes... Chaque acte est centré mais infini »¹⁵, et produit en ce sens du réel.

L'éthique est ainsi ce par quoi se tissent des actes libres, et culmine dans ce que Simondon appelle la société, par opposition à la communauté :

« une société est une communauté en expansion, tandis qu'une communauté est une société devenue statique... une société utilise une pensée analogique, au sens véritable du terme, et ne connaît pas seulement deux valeurs, mais une infinité continue de degrés de valeurs, depuis le néant jusqu'au parfait, *sans qu'il y ait opposition des catégories du Bien et du Mal*, et des êtres bons et mauvais ; pour une société, seules les valeurs morales positives existent, le mal est un pur néant, une absence, et non la marque d'une activité volontaire »¹⁶.

Il n'y a donc pas de mal radical ou de péché originel ce qui est un contresens pour l'éthique : la volonté et l'entendement sont une seule et même chose et il n'existe en ce sens que des volitions ou des idées singulières qui sont des actes concrets de compréhension et d'expression de l'individu, et qui lui permettent de sentir et d'expérimenter qu'il est éternel. Ainsi nous dit Simondon, « l'éthique est ce par quoi le sujet reste sujet, refusant de devenir un être absolu, domaine fermé de réalité, singularité détachée ; elle est ce par quoi le sujet reste dans une problématique interne

¹⁴ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 242.

¹⁵ G. Simondon, *IPC*, p. 243.

¹⁶ *Ibid.*, p. 259.

et externe toujours tendue, c'est-à-dire dans un présent réel...L'éthique exprime le sens de l'individuation perpétuée »¹⁷.

B. De l'infini au transindividuel

Nous avons vu que la problématique des affects s'articulait à une logique du Désir : par là, le sujet est et se donne comme problématique, comme écart à soi : il véhicule une charge de réalité préindividuelle, c'est-à-dire un potentiel infini qui le dépasse. L'angoisse est l'expérience de ce déchirement, d'une submersion par le préindividuel : elle est autoaffection déréalisante, absence de devenir transductif, non-anthropologie,

« le sujet prend conscience de lui comme nature, comme indéterminé (*apeiron*) qu'il ne pourra jamais actualiser en hic et nunc, qu'il ne pourra jamais vivre...dans l'angoisse, le sujet voudrait se résoudre lui-même sans passer par le collectif ; il voudrait arriver au niveau de son unité par une résolution de son être préindividuel en être individuel, résolution directe, sans médiation, sans attente ; l'angoisse est une émotion sans action, un sentiment sans perception ; elle est pur retentissement de l'être en lui-même...il assume tout l'espace et tout le temps, devient coextensif à l'être, se spatialise, se temporalise, devient monde incoordonné [...] l'individu est envahi par le préindividuel »¹⁸.

Cette autoaffection du sujet dans l'angoisse ne peut se résorber que dans la relation à autrui, dans ce que Simondon appelle le « transindividuel ». Simondon nous donne l'exemple du Zarathoustra de Nietzsche qui rencontre un danseur de corde. Celui-ci, acclamé par la foule, tombe et se tue, la foule l'abandonnant. Zarathoustra se retrouve seul avec cet homme, et emporte son cadavre pour lui donner une sépulture : « Zarathoustra se sent frère de cet homme...c'est avec la solitude, dans cette présence de Zarathoustra à un ami mort abandonné par la foule, que commence l'épreuve de transindividualité »¹⁹. On peut dire que Zarathoustra se reconnaît dans le danseur de corde, *ad hominem*, en tant qu'être humain. Mais c'est dans la solitude qu'il ressent cette fraternité, puisque le danseur de corde est mort : il doit donc « monter sur ses propres épaules », faire un effort pour assumer l'humanisme de l'autre homme²⁰.

¹⁷ G. Simondon, *IPC*, pp. 245-246.

¹⁸ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, pp. 255-256.

¹⁹ *Ibid.*, p. 280.

²⁰ Lévinas avait déjà décelé cette dimension fondamentale de l'intersubjectivité : je suis responsable d'autrui sans en attendre la réciproque. La thèse lévinassienne du social se

Cette fraternité procède d'une rationalité qui affirme la liaison et la relation des êtres comme modes de la substance infinie : la fraternité est un affect positif qui exprime la puissance du conatus, c'est-à-dire la persévérance dans son être y compris là où interviennent des expériences limites. À la méthode extensive de la *ratio*, il faut opposer l'intensité d'« une nature de l'infini » comme le souligne Deleuze. En se référant à Merleau-Ponty, Deleuze note que ce dernier « a bien marqué ce qui nous paraît aujourd'hui le plus difficile à comprendre pour les philosophes du XVII^e siècle : l'idée de l'infini positif comme secret du grand rationalisme, une manière innocente de penser à partir de l'infini qui trouve sa perfection dans le spinozisme ». Nous retrouvons la même approche chez Lévinas, qui pense une éthique de l'infini :

« Car l'idée de l'extériorité qui guide la recherche de la vérité, n'est possible que comme idée de l'Infini...En elle le mouvement part du pensé et non pas du penseur. C'est l'unique connaissance qui présente cette inversion – connaissance sans a priori. L'idée de l'Infini *se révèle*, au sens fort du terme »²¹.

Le transindividuel implique donc une relation de l'individu à la charge d'infini ou de préindividuel qu'il véhicule : on retrouve la même approche chez Spinoza, pour qui les désirs, dans lesquels chacun investit la totalité de ses propres potentialités vivantes, suivent l'irrésistible élan de son *conatus*, sont assumés collectivement et non seulement individuellement. Comme le souligne Pierre Macherey²², les désirs et les affects sont virtuellement porteurs d'une puissance associative qui procède, comme dans le cas de la transduction simondonienne, de proche en proche, et dont dérivent toutes les formes ultérieures de relations interindividuelles et se constituent en Sociétés.

C'est dans ce faisceau de relations que se constituent les communautés affectives, ou les formes transindividuelles de la socialité, ce qui implique un tout autre concept de la théorie de la signification, qui excède le langage, et les conduites conventionnelles qui régissent les échanges sociaux.

déploie comme une éthique de la relation intersubjective, qui est cependant une relation asymétrique.

²¹ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio essais », 1971, p. 56.

²² P. Macherey, *Introduction à l'éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, PUF, 1998, pp. 183-187.

En effet, la rencontre de l'autre est le lieu d'une auto-affection du sujet par laquelle celui-ci se dépasse et éprouve de l'émotion, tout en continuant à se situer sur le plan de l'action (identité de l'être et de l'agir) : le transindividuel « se définit comme ce qui dépasse l'individu tout en le prolongeant », c'est « une transcendance qui prend racine dans l'intériorité », nous dit Simondon. Il y a donc un phénomène d'autotranscendance du sujet à travers la relation transindividuelle, et qui est d'autant plus salutaire qu'elle préfigure une « conscience de sa destinée...présentant extérieurement les aspects d'une révélation » : Zarathoustra, grâce à cette rencontre avec le danseur de corde, quitte la ville pour se réfugier dans une caverne au sommet de la montagne, où il aura la révélation d'une « présence panthéistique d'un monde soumis au retour éternel »²³.

Simondon n'emploie pas le concept d'éternel retour, mais il conçoit une forme de spiritualité qui est remplie par la phénoménalité infinie du présent vivant :

« S'il n'y avait pas cette adhésion lumineuse au présent, cette manifestation qui donne à l'instant une valeur absolue, qui le consomme en lui-même, sensation perception et action, il n'y aurait pas de signification de la spiritualité »²⁴.

La spiritualité serait donc la réalisation du sujet sensible, et non son opposé comme dans la tradition métaphysique : le transindividuel exprime ce renversement, sur un plan à la fois ontologique et éthique²⁵.

²³ On retrouve dans l'œuvre majeure de l'écrivain G. Garcia-Marquez, *Cent ans de solitude*, cet aspect cosmique de l'éternel retour de la solitude des êtres, par-delà leurs liens familiaux, dont le petit village fictif de Macondo offre la métaphore, en tant qu'il est peuplé des âmes d'une seule famille dont les destinées errantes s'entrecroisent et illustrent la solitude de ses membres, face à l'univers infini.

²⁴ G. Simondon, *IPC*, p. 105.

²⁵ Nous pouvons dire que le transindividuel implique trois termes : le moi, l'autre et la subconscience affectivo-émotive, comme rémanence du préindividuel en chacun d'eux. Le transindividuel est de l'émotion qui se structure dans la présence de l'Autre, une forme d'identification qui ne se fait pas par l'intermédiaire du concept, mais par l'intuition de la valeur absolue de l'instant. C'est soutenir qu'il y a une valeur de l'esprit par laquelle le sujet communique avec la Nature, s'accomplit en elle, dans « cet univers en voie de constitution que l'on peut nommer esprit » nous dit Simondon. La théorie simondonienne de l'émotion permet ainsi de penser le transindividuel comme fondement de la cohérence du collectif, qui est reconnaissance de l'autre et de sa finitude, mais aussi ouverture à sa transcendance : comme chez Lévinas, l'éthique accomplit ici l'essence critique du savoir, en postulant l'infini (apeiron) de la relation à l'autre comme a priori ontologique dans lequel se joue le procès de connaissance réelle de l'être complet.

Le transindividuel exprime en ce sens une signification normative du lien social, qui se traduit en éthique : comprendre l'individuation à partir du préindividuel, c'est remonter à la dimension de l'infini en chaque être, à cet *apeiron* qui constitue tout homme comme source de potentiels et d'affects.

Conclusion

Nous avons vu que Spinoza et Simondon partagent une philosophie fondée sur l'affirmation moniste de l'être, et qu'ils s'inscrivent dans une même perspective ontologique de l'expression : penser l'être, c'est déjà s'individuer dans la connaissance et dans l'action : il y a identité de l'être, du connaître et de l'agir. Cette proposition d'essence expressive permet de surmonter l'écueil majeur du dualisme (corps-esprit, Bien-Mal), et amène à concevoir une force, issue de l'affectivité, qui produit du réel au lieu de simplement le représenter selon une logique inductive ou déductive : tel est le sens du renversement qu'implique le concept de *transduction* chez Simondon ou celui de *conatus* chez Spinoza : ces deux notions amènent l'esprit à réfléchir sur l'être complet (préindividuel chez Simondon, Nature infinie chez Spinoza), et à concevoir les affects comme potentiels qui permettent à l'individu de persévérer dans son être et de se positionner comme sujet ayant un pouvoir d'être affecté qui récuse la volonté du libre-arbitre de pouvoir maîtriser ses affects.

Nous ne sommes pas seulement esprit ou raison, mais aussi un corps avec ses sens d'où dérivent des sensations, des perceptions, des impressions qui définissent la sphère affectivo-émotive, et que la puissance de l'être doit s'efforcer de vivre et d'assumer en exerçant sa réflexion sur une nature systématique des affects : l'inconnu du corps, ou l'inconscience de la pensée comme le dit Deleuze, ouvre la possibilité à l'homme de se connaître soi-même, rejoignant ainsi le précepte socratique, d'éprouver la puissance infinie qui le traverse et l'anime dans la perspective d'une meilleure existence avec et pour les autres – transindividuel, qui devrait fonder une véritable société humaine, une humanité sur le chemin de la libération et de la joie éthique.

