

Multitude et principe d'individuation

Mise en ligne décembre 2001
par Paolo Virno

Le concept de "multitude" s'oppose depuis toujours à celui de "peuple". Le peuple est une unité homogène, tandis que la multitude est un réseau de singularités. Les individus qui composent la multitude ne sont pourtant pas des atomes d'un donné mais le résultat d'un processus d'individuation. En quoi consiste cette individuation qui produit l'individu à partir de conditions universelles ? On peut tenter une réponse en utilisant les réflexions de Gilbert Simondon et de du psychologue russe L. Vygotski. Par le truchement de ces auteurs on aboutira peut-être à une compréhension plus pertinente du concept marxien d'"individu social".

Les formes de vie contemporaines attestent de la dissolution du concept de "peuple" et de la pertinence renouvelée du concept de "multitude". Étoiles fixes du grand débat du dix septième siècle qui est à l'origine d'une bonne partie de notre lexique éthico-politique, ces deux concepts se situent aux antipodes l'un de l'autre. Le "peuple" est de nature centripète, il converge en une *volonté générale* [1], il est l'interface ou le reflet de l'État ; la multitude est plurielle, elle fuit l'unité politique, elle ne signe pas de pactes avec le souverain, pas plus qu'elle ne lui délègue des droits, elle est récalcitrante à l'obéissance, elle a un penchant pour certaines formes de démocratie non représentative. Dans la multitude, Hobbes repéra le plus grand piège pour l'appareil de l'État (les citoyens, quand ils se rebellent contre l'État, représentent "la *multitude* contre le *peuple*" : Hobbes, 1652 : voir VI,1 et XII, 8), Spinoza y décela la racine de la liberté. Depuis le dix-septième siècle, presque sans exceptions, c'est le "peuple" qui l'a emporté, inconditionnellement. L'existence politique des *multiples* en tant que *multiples* a été rayée de l'horizon de la modernité : non seulement par les théoriciens de l'État absolutiste, mais aussi par Rousseau, par la tradition libérale et par le mouvement socialiste même. Aujourd'hui cependant la multitude prend sa revanche en caractérisant tous les aspects de la vie sociale : les habitudes et la mentalité du travail post-fordiste, les jeux linguistiques, les passions et les affects, les façons de concevoir l'action collective. Quand on constate cette revanche, il faut éviter au moins deux ou trois sottises. Ce n'est pas que la classe ouvrière se soit béatement éteinte pour faire place aux "multiples" : c'est plutôt, et la chose est de très loin plus compliquée et plus intéressante, que les ouvriers d'aujourd'hui, en restant des ouvriers, n'ont plus la physionomie du *peuple*, mais ils sont l'exemple parfait du mode d'être de la *multitude*. De plus, affirmer que les "multiples" caractérisent les formes de vie contemporaines n'a rien d'idyllique : ils la caractérisent tantôt en bien, tantôt en mal, dans la servilité aussi bien que dans le conflit. Il s'agit d'un mode d'être : différent du mode d'être "populaire", certes, mais, en soi, non dépourvu d'ambivalence, avec une dose de poisons *spécifiques*.

La multitude ne met pas de côté d'un geste espiègle la question de l'universel, de ce qui est commun/partagé, bref la question de l'Un, mais elle la redéfinit de fond en comble. On a, d'abord, un renversement de l'ordre des facteurs : le peuple tend vers l'Un, les "multiples" dérivent de l'Un. Pour le peuple, l'universalité est une *promesse*, pour les "multiples", c'est une *prémisse*. Change aussi la définition même de ce qui est

commun/partagé. L'Un autour duquel gravite le peuple, c'est l'État, le souverain, la *volonté générale* ; l'Un que la multitude a derrière elle, c'est le langage, l'intellect comme ressource publique et inter-psychique, les facultés génériques de l'espèce. Si la multitude fuit l'unité de l'État, c'est seulement parce que celle-ci est reliée à un Un tout autre, préliminaire plutôt que conclusif. C'est sur cette corrélation qu'il faut s'interroger un peu plus en profondeur.

L'apport de Gilbert Simondon, philosophe assez cher à Deleuze, est très important sur cette question. Sa réflexion porte sur les *processus d'individuation*. L'individuation, c'est-à-dire le passage du bagage psychosomatique générique de l'animal humain à la configuration d'une singularité unique, est peut-être la catégorie qui, plus que tout autre, est inhérente à la multitude. À regarder de près, la catégorie de peuple se rattache à une myriade d'individus *non* individués, c'est-à-dire compris comme des substances simples ou des atomes solipsistes. Justement parce qu'ils constituent un point de départ immédiat plutôt que l'issue ultime d'un processus plein d'imprévu, de tels individus ont besoin de l'unité/universalité fournie par la structure de l'État. En revanche, si on parle de la multitude, on met précisément l'accent sur *l'individuation* ou sur la dérivation de chacun des "multiples" à partir de quelque chose d'unitaire/universel. Simondon, comme, pour d'autres raisons, le psychologue soviétique Lev Semenovitch Vygotski et l'anthropologue italien Ernesto de Martino, ont justement attiré l'attention sur semblable dérivation. Pour ces auteurs, l'ontogenèse, c'est-à-dire les phases de développement du " je " singulier et conscient de lui-même, est la *philosophia prima*, seule analyse claire de l'être et du devenir. Et l'ontogenèse est *philosophia prima* précisément parce qu'elle coïncide en tout et pour tout avec le "principe d'individuation". L'individuation permet de dessiner un rapport Un/multiples différent de celui qui s'ébauchait peu de temps avant (différent, entendons-nous, de celui qui identifie l'Un avec l'État). Il s'agit donc d'une catégorie qui contribue à fonder la notion éthico-politique de *multitude*.

Gaston Bachelard, épistémologue parmi les plus grands du vingtième siècle, a écrit que la physique quantique est un "sujet grammatical" par rapport auquel il semble opportun d'employer les prédicats philosophiques les plus hétérogènes : si à un problème singulier s'adapte bien un concept humien, à un autre peut convenir, pourquoi pas, un pan de la logique hégélienne ou une notion tirée de la psychologie gestaltiste. De la même façon, le mode d'être de la multitude doit être qualifié avec des attributs que l'on trouve dans des contextes très différents, parfois même mutuellement exclusifs. Repérés par exemple dans l'anthropologie philosophique de Gehlen (dénuement biologique de l'animal humain, manque d'un "milieu" défini, pauvreté des instincts spécialisés), dans les pages d'*Être et Temps* consacrées à la vie quotidienne (bavardage, curiosité, équivoque, etc.), dans la description de divers jeux linguistiques effectuée par Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques*. Exemples tous discutables que ceux-là. En revanche, incontestablement, deux thèses de Simondon sont très importantes en tant que "prédicats" du concept de multitude : 1) le sujet est une individuation toujours partielle et incomplète, consistant plutôt en l'entrelacs changeant d'aspects pré-individuels et d'aspects effectivement singuliers ; 2) l'expérience collective, loin d'en signaler la désintégration ou l'éclipse, poursuit et affine l'individuation. Si on oublie bien d'autres considérations (y compris la question, centrale de toute évidence, de comment se réalise l'individuation, selon Simondon) il vaut la peine, ici, de se concentrer sur ces thèses en tant qu'elles sont contraires à l'intuition et même scabreuses.

Pré-individuel

Revenons au commencement. La multitude est un réseau d'individus. Le terme "multiples" indique un ensemble de singularités contingentes. Ces singularités ne sont pas, cependant, une donnée de fait, sans appel, mais au contraire le résultat complexe d'un *processus d'individuation*. Il va de soi que le point de départ de toute véritable individuation est quelque chose de *pas* encore individuel. Ce qui est unique, non reproductible, passager, vient en fait de ce qui est d'autant plus indifférencié et générique. Les caractéristiques particulières de l'individualité prennent racine dans un ensemble de paradigmes universels. Mais parler de *principium individuationis*, cela signifie déjà postuler une inhérence extrêmement solide entre le singulier et une forme ou une autre de puissance anonyme. L'individuel est effectivement tel non pas parce qu'il se tient à la limite de ce qui est puissant, comme un zombie exsangue et rancunier, mais parce qu'il est *puissance individuée* ; et il est puissance individuée parce qu'il est seulement une des individuations possibles de la puissance.

Pour établir ce qui a précédé l'individuation, Simondon emploie l'expression, bien peu cryptique, de *réalité pré-individuelle*. Chacun des "multiples" est familier avec ce pôle antithétique. Mais qu'est-ce exactement que le pré-individuel ? Simondon écrit : "On pourrait nommer nature cette réalité pré-individuelle que l'individu porte avec lui, en cherchant à retrouver dans le mot de nature la signification que les philosophes présocratiques y mettaient : les Physiologues ioniens y trouvaient l'origine de toutes les espèces d'être, antérieure à l'individuation : la nature est réalité du possible, sous les espèces de cet *apeiron* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée : la Nature n'est pas le contraire de l'Homme, mais la première phase de l'être, la seconde étant l'opposition de l'individu et du milieu". Nature, *apeiron* (indéterminé), réalité du possible, être encore dépourvu de phases : on pourrait continuer avec différentes variations sur le thème. Ici, cependant, il semble opportun de proposer une définition autonome du "pré-individuel" : pas contradictoire par rapport à celle de Simondon, bien entendu, mais indépendante de celle-ci. Il n'est pas difficile de reconnaître que, sous la même étiquette, existent des contextes et des niveaux assez différents.

Le *pré-individuel*, c'est en premier lieu la perception sensorielle, la motricité, le fond biologique de l'espèce. C'est Merleau-Ponty, dans sa *Phénoménologie de la perception*, qui observe que "Je n'ai pas plus conscience d'être le vrai sujet de ma sensation que de ma naissance ou de ma mort" (Merleau Ponty, 1945, p. 249). Et encore : "la vision, l'ouïe, le toucher, avec leurs champs qui sont antérieurs et demeurent étrangers à ma vie personnelle" (Merleau Ponty, 1945, p. 399). La sensation échappe à la description à la première personne : quand je perçois, ce n'est pas un individu singulier qui perçoit, mais l'espèce comme telle. À la motricité et à la sensibilité s'ajoute seulement le pronom anonyme "on" : *on* voit, *on* entend, *on* éprouve du plaisir ou de la douleur. Il est bien vrai que la perception a parfois une tonalité *autoréflexive* : il suffit de penser au toucher, à ce toucher qui est toujours, aussi, l'être touché par l'objet que l'on manipule. Celui qui perçoit s'avertit lui-même en s'avançant vers la chose. Mais il s'agit d'une autoréférence sans individuation. C'est l'espèce qui s'auto-avertit du manège, et pas une singularité auto consciente. On se trompe si on identifie l'un à l'autre deux concepts indépendants, si on soutient que là où il y a *auto-réflexion*, on peut constater aussi une *individuation* ; ou inversement, que s'il n'y a pas d'individuation, on ne peut pas non plus parler d'autoréflexion.

Le *pré-individuel*, à un niveau plus déterminé, c'est la langue historico-naturelle de sa propre communauté d'appartenance. La langue est inhérente à tous les locuteurs de la communauté donnée, comme l'est un "milieu" zoologique, ou un liquide amniotique, à la fois enveloppant et indifférencié. La communication linguistique est intersubjective bien avant que ne se forment de véritables "sujets" proprement dits. Elle est à tous et à personne, pour elle aussi règne l'anonyme "on" : on parle. C'est Vygotski surtout qui a souligné le caractère pré-individuel, ou immédiatement social, de la locution humaine : l'usage de la parole, d'abord, est *inter-psychique*, c'est-à-dire public, partagé, impersonnel. Contrairement à ce que pensait Piaget, il ne s'agit pas de s'évader d'une condition originaire autistique (c'est-à-dire hyper-individuelle) en prenant la voie d'une socialisation progressive ; au contraire, l'essentiel de l'ontogenèse consiste pour Vygotski dans le passage d'une socialité complète à l'individuation de l'être parlant : "le mouvement réel du processus de développement de la pensée de l'enfant ne s'accomplit pas de l'individuel au socialisé, mais du social à l'individuel" (Vygotski, 1985). La reconnaissance du caractère pré-individuel ("inter-psychique") de la langue fait en sorte que Vygotski anticipe Wittgenstein dans la réfutation d'un "langage privé" quel qu'il soit ; par ailleurs, et c'est ce qui importe le plus, cela permet de l'inscrire à bon droit sur la courte liste des penseurs qui ont mis à l'avant-scène la question du *principium individuationis*. Tant pour Vygotski que pour Simondon, l'"individuation psychique" (c'est-à-dire la constitution du Moi conscient) survient sur le terrain linguistique, et pas sur celui de la perception. En d'autres termes : tandis que le pré-individuel inhérent à la sensation semble destiné à demeurer tel pour toujours, le pré-individuel qui correspond à la langue est en revanche susceptible d'une différenciation interne qui débouche sur l'individualité. Il ne s'agira pas ici d'examiner de façon critique la manière dont s'accomplit la singularisation de l'être parlant pour Vygotski et pour Simondon ; et encore moins d'ajouter quelque hypothèse supplémentaire. Ce qui est important, c'est seulement d'établir l'écart entre le domaine perceptif (bagage biologique sans individuation) et le domaine linguistique (bagage biologique comme base de l'individuation).

Le *pré-individuel*, enfin, c'est le rapport de production dominant. Dans le capitalisme développé, le procès de travail requiert les qualités les plus universelles de l'espèce : la perception, le langage, la mémoire, les affects. Rôles et fonctions, dans le cadre du post-fordisme, coïncident largement avec l'"existence générique", avec le *Gattungswesen* dont parlent Feuerbach et le Marx des *Manuscrits économique-philosophiques* à propos des facultés les plus élémentaires du genre humain. L'ensemble des forces productives est certainement pré-individuel. Cependant parmi elles, la pensée a une importance particulière. Attention : la pensée objective sans rapport avec tel ou tel "moi" psychologique, la pensée dont la vérité ne dépend pas de l'assentiment des êtres singuliers. À cet égard, Gottlob Frege a utilisé une formule maladroitement peut-être mais non sans efficacité : "pensée sans porteur" (cf. Frege 1918). Marx en revanche a forgé l'expression, célèbre et controversée, de *general intellect*, intellect général : à ceci près que pour lui, le *general intellect* (c'est-à-dire le savoir abstrait, la science, la connaissance impersonnelle) est aussi le "pilier principal de la production de la richesse", là où par richesse on doit entendre, ici et maintenant, plus-value absolue et relative. La pensée sans porteur, ou le *general intellect*, fait sa marque sur le "processus vital même de la société" (Marx 1857-1858), en instaurant des hiérarchies et des relations de pouvoir. Pour résumer : c'est une réalité pré-individuelle historiquement qualifiée. Sur ce point,

pas la peine d'insister beaucoup plus. Il suffit de retenir qu'au pré-individuel *perceptif* et au pré-individuel *linguistique*, il faut ajouter un pré-individuel *historique*.

Sujet amphibie

Le sujet ne coïncide pas avec l'individu individué, mais contient en soi, toujours, une certaine proportion irréductible de réalité pré-individuelle. C'est un composé instable, quelque chose de composite. C'est là la première des deux thèses de Simondon sur laquelle on aimerait attirer l'attention. "Il existe dans les êtres individués une certaine charge d'indéterminé, c'est-à-dire de réalité pré-individuelle qui a passé à travers l'opération d'individuation sans être effectivement individuée. On peut nommer nature cette charge d'indéterminé" (Simondon, 1989, p. 210). Il est complètement faux de réduire le sujet à ce qui est, en lui, singulier : "le nom d'individu est abusivement donné à une réalité plus complexe, celle du sujet complet, qui comporte en lui, en plus de la réalité individuée, un aspect inindividué, pré-individuel, ou encore naturel" (Simondon, 1989, p. 204). Le pré-individuel est perçu avant tout comme une sorte de passé non résolu : la réalité du possible, d'où jaillit la singularité bien définie, persiste encore aux côtés de cette dernière ; la diachronie n'exclut pas la concomitance. Par ailleurs, le pré-individuel, qui est le tissu intime du sujet, constitue le milieu de l'individu individué. Le contexte ambiant (perceptif ou linguistique, ou historique), dans lequel s'inscrit l'expérience de l'individu singulier est en effet une composante intrinsèque (si on veut : intérieure) du sujet. Le sujet n'a pas un milieu, mais il *est*, pour une certaine part de lui-même (celle qui n'est pas individuée) son milieu. De Locke à Fodor, les philosophes qui négligent la réalité pré-individuelle du sujet, ignorant donc ce qui *en* lui est milieu, sont vouées à ne pas trouver de voie de transit entre "intérieur" et "extérieur", entre Moi et le monde. Ils se livrent donc à la méprise que dénonce Simondon : assimiler le sujet à l'individu individué.

La notion de subjectivité est amphibie. Le "Je parle" cohabite avec le "on parle" ; ce que l'on ne peut reproduire est étroitement mêlé au récursif et au sériel. Plus précisément : dans le tissu du sujet se trouvent, comme parties intégrantes, la tonalité anonyme de ce qui est perçu (la sensation en tant que sensation de l'espèce), le caractère immédiatement inter-psychique ou "public" de la langue maternelle, la participation au *general intellect* impersonnel. La coexistence de pré-individuel et d'individué au sein du sujet est médiatisée par les affects. Émotions et passions signalent l'intégration provisoire des deux aspects. Mais aussi leur décollement éventuel : ce ne sont pas les crises, les récessions, les catastrophes qui manquent. Il y a peur panique ou angoisse quand on ne sait pas composer les aspects pré-individuels de sa propre expérience avec les aspects qui sont individués : "dans l'angoisse, le sujet se sent exister comme problème posé à lui-même et il sent sa division en nature pré-individuelle et en être individué ; l'être individué est *ici* et *maintenant*, et *cet ici* et *ce maintenant* empêchent une infinité d'autres *ici* et *maintenant* de venir au jour ; 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" (Simondon, 1989, p. 111). Il faut constater ici une extraordinaire coïncidence objective entre l'analyse de Simondon et le diagnostic sur les "apocalypses culturelles" proposé par Ernesto de Martino. Le point crucial, pour de Martino comme pour Simondon, réside dans le fait que l'ontogenèse, c'est-à-dire l'individuation, n'est jamais garantie une fois pour toutes : elle peut revenir sur ses pas, se fragiliser, éclater. Le "Je pense", outre le fait qu'il ait une genèse

hasardeuse, est partiellement rétractile, débordé par ce qui le dépasse. Selon de Martino, le pré-individuel semble parfois submerger le je singularisé : ce dernier est comme aspiré dans l'anonymat du "on". D'autres fois, de façon opposée et symétrique, on nous force en vain à réduire tous les aspects pré-individuels de notre expérience à la singularité ponctuelle. Les deux pathologies - "catastrophes de la frontière moi-monde dans les deux modalités de l'irruption du monde dans l'être humain et du reflux de l'être humain dans le monde" (E. de Martino 1977) - sont seulement les extrêmes d'une oscillation qui, sous formes plus contenues, est cependant constante et non supprimable.

Trop souvent la pensée critique du vingtième siècle (on pense en particulier à l'"école de Francfort") a entonné une cantilène mélancolique sur l'éloignement supposé de l'individu par rapport aux forces productives et sociales, ainsi que sur la séparation de la puissance inhérente aux facultés universelles de l'espèce (langage, pensée, etc.). Le malheur de l'être singulier a été attribué précisément à cet éloignement ou à cette séparation. Une idée suggestive, mais fautive. Les "passions tristes", pour le dire avec Spinoza, ressortent plutôt de la proximité maximum, et même de la symbiose, entre l'individu individué et le pré-individuel, là où cette symbiose se présente comme déséquilibre et déchirement. En bien comme en mal, la *multitude* montre le mélange inextricable de "je" et de "on", singularité non reproductible et anonymat de l'espèce, individuation et réalité pré-individuelle. En bien : chacun des "multiples" ayant l'universel derrière lui, en guise de *prémisse* ou d'antécédent, n'a pas besoin de cette universalité postiche que constitue l'État. En mal : chacun des "multiples", en tant que sujet amphibie, peut toujours distinguer une menace dans sa propre réalité pré-individuelle, ou au moins une source d'insécurité. Le concept éthico-politique de multitude est fondé *tant* sur le principe d'individuation *que* sur son incomplétude constitutive.

Marx, Simondon, Vygotski : le concept d'"individu social "

Dans un passage célèbre des *Grundrisse* (que l'on appelle "Fragment sur les machines"), Marx désigne comme "individu social" le seul protagoniste vraisemblable d'une quelconque transformation radicale de l'état des choses présentes (cf. Marx, 1857-1858). De prime abord, l'"individu social" ressemble à un oxymore coquet, à l'unité ébouriffée des contraires, en somme, à un maniérisme hégélien. Il est possible en revanche de prendre ce concept à la lettre, jusqu'à en faire un instrument de précision pour faire ressortir certaines façons d'être, les inclinations et les formes de vies contemporaines. Mais cela est possible, dans une bonne mesure, justement grâce à la réflexion de Simondon et de Vygotski sur le principe d'individuation.

Dans l'adjectif "social", il faut reconnaître les traits de cette réalité pré-individuelle qui, selon Simondon, appartient à tous les sujets. Comme, dans le substantif "individu", on reconnaît la singularisation advenue de chaque composant de la multitude d'aujourd'hui. Quand il parle d'"individu social", Marx se réfère à l'intrication entre "existence générique" (*Gattungswesen*) et expérience non reproductible, qui est le sceau de la subjectivité. Ce n'est pas un hasard si l'"individu social" fait son apparition dans les pages mêmes des *Grundrisse* où est introduite la notion de *general intellect*, d'un "intellect général", qui constitue la prémisse universelle (ou pré-individuelle), ainsi que la partition commune, pour les travaux et les jours des "multiples". Le côté social de l'"individu social" c'est, sans aucun doute, le *general intellect*, ou bien, avec Frege, la

"pensée sans porteur". Pas seulement, cependant : il consiste aussi dans le caractère d'emblée inter-psychique, c'est-à-dire public, de la communication humaine, mis en lumière très efficacement par Vygotski. De plus, si on traduit correctement "social" par "pré-individuel", il faudra encore reconnaître que l'individu individué dont parle Marx se profile aussi sur fond de perception sensorielle anonyme.

Au sens fort, sont sociaux tant l'ensemble des forces productives historiquement définies, que le bagage biologique de l'espèce. Il ne s'agit pas d'une conjonction extrinsèque, ou d'une simple superposition. Il y a plus. Le capitalisme pleinement développé implique la pleine *coïncidence* entre les forces productives et les deux autres types de réalité pré-individuelle (le "on perçoit" et le "on parle"). Le concept de force de travail donne à voir cette fusion parfaite : en tant que capacité physique générique et capacité intellectuelo-linguistique de produire, la force de travail est décidément une détermination historique, mais elle contient en elle-même complètement cet *apeiron*, cette nature non individuée, dont parle Simondon ainsi que le caractère impersonnel de la langue, que Vygotski illustre de long en large. L'"individu social" marque l'époque dans laquelle la cohabitation entre singulier et pré-individuel cesse d'être une hypothèse heuristique, ou un présupposé caché, mais devient un phénomène empirique, vérité jetée à la surface, état de fait pragmatique. On pourrait dire ceci : l'*anthropogenèse*, c'est-à-dire la constitution même de l'animal humain arrive à se manifester sur le plan historico-social, devient enfin visible à l'œil nu, connaît une sorte de *révélation* matérialiste. Ce que l'on appelle les "conditions transcendantales de l'expérience", au lieu de rester en arrière-fond, arrivent en tout premier plan et, ce qui est plus important, deviennent elles aussi objets d'expérience immédiate.

Une dernière observation, marginale en apparence. L'"individu social" incorpore les forces productives universelles, en les déclinant cependant selon des modalités différenciées et contingentes ; il est au contraire effectivement individué, justement parce qu'il leur donne une configuration singulière en les traduisant en une constellation très particulière de cognitions et d'affects. C'est pour cela que toute tentative de circonscrire l'individu par la négative échoue : ce n'est pas l'ampleur de ce qui en est exclu qui parvient à le caractériser, mais l'intensité de ce qui y converge. Il ne s'agit pas non plus d'une positivité accidentelle, dérégulée et, ultimement, ineffable (soit dit en passant : rien n'est plus monotone, et moins individuel, que l'ineffable). L'individuation est scandée par la spécification progressive, ainsi que par la combinaison excentrique de règles et de paradigmes généraux : ce n'est pas le trou du filet, mais l'endroit où les mailles sont les plus serrées. À propos de la singularité non reproductible, on pourrait parler d'un *surplus de législation*. Pour le dire selon la phraséologie de l'épistémologue, les lois qui qualifient l'individuel ne sont ni des "assertions universelles" (c'est-à-dire valides pour tous les cas d'un ensemble homogène de phénomènes), ni des "assertions existentielles" (révélation de données empiriques en dehors d'une quelconque régularité ou d'un schéma connectif) : il s'agit plutôt de véritables *lois singulières*. Lois, parce que dotées d'une structure formelle comprenant virtuellement une "espèce" entière. Singulières, parce que règles d'un seul cas, non généralisables. Les lois singulières représentent l'individuel avec la précision et la transparence réservées en principe à une "classe" logique : mais attention, *une classe d'un seul individu*.

Appelons multitude l'ensemble des "individus sociaux". Il y a une sorte d'enchaînement sémantique précieuse entre l'existence politique des *multiples* en tant

que *multiples*, la vieille obsession philosophique tournant autour du *principium individuationis* et la notion marxienne d'"individu social" (déchiffrée, avec le concours de Simondon, comme le mélange inextricable de singularité contingente et de réalité pré-individuelle). Cet enchaînement sémantique permet de redéfinir à la base la nature et les fonctions de la sphère publique et de l'action collective. Une redéfinition qui, cela va de soi, déboulonne le canon éthico-politique fondé sur le "peuple" et la souveraineté étatique. On pourrait dire avec Marx, mais en dehors et en opposition avec une bonne partie du marxisme - que la "substance des choses espérées" se trouve dans le fait de conférer le maximum de relief et de valeur à l'existence non reproductible de chaque membre singulier de l'espèce. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la théorie de Marx devrait être comprise aujourd'hui comme une théorie rigoureuse, c'est-à-dire réaliste et complexe, de l'individu. Donc comme une théorie de l'*individuation*.

Le collectif de la multitude

Examinons maintenant la deuxième thèse de Simondon. Elle est sans précédent d'aucune sorte. Elle va à l'encontre de l'intuition, c'est-à-dire qu'elle viole les convictions enracinées du sens commun (comme c'est le cas, du reste, de beaucoup d'autres "prédicats" conceptuels de la multitude). D'habitude, on considère que l'individu, du moment qu'il participe à un collectif, doit se défaire au moins de quelques-unes de ses caractéristiques proprement individuelles, renonçant à certains signes distinctifs bariolés et impénétrables. Dans le collectif, semble-t-il, la singularité se délaye, elle est handicapée, elle régresse. Eh bien, selon Simondon, il s'agit là d'une superstition : obtuse du point de vue de l'épistémologie et suspecte du point de vue de l'éthique. Une superstition alimentée par ceux qui, traitant avec désinvolture du *processus* de l'individuation, présument que l'individu est un point de départ immédiat. Si au contraire on admet que l'individu provient de son opposé, c'est-à-dire de l'universel indifférencié, le problème du collectif prend une tout autre allure. Pour Simondon, contrairement à ce qu'affirme un sens commun difforme, la vie de groupe est l'occasion d'une ultérieure et plus complexe individuation. Loin de régresser, la singularité s'affine et atteint son acmé dans l'agir ensemble, dans la pluralité des voix, bref, dans la sphère publique.

Le collectif ne lèse pas, n'atténue pas l'individuation, mais il la poursuit, en augmentant sa puissance, démesurément. Cette suite concerne la part de réalité pré-individuelle que le premier processus d'individuation avait laissée irrésolue. Simondon écrit : "On ne doit pas parler des tendances de l'individu qui le portent vers le groupe ; car ces tendances ne sont pas à proprement parler des tendances de l'individu en tant qu'individu ; elles sont la non-résolution des potentiels qui ont précédé la genèse de l'individu. L'être précédant l'individu n'a pas été individué sans reste ; il n'a pas été totalement résolu en individu et milieu ; l'individu a conservé avec lui du pré-individuel, et tous les individus ensemble ont ainsi une sorte de fond non structuré à partir duquel une nouvelle individuation peut se produire" (Simondon, 1989, p. 193). Et plus loin : "Ce n'est pas véritablement en tant qu'individus que les êtres sont rattachés les uns aux autres dans le collectif, mais en tant que sujets c'est-à-dire en tant qu'êtres qui contiennent du pré-individuel" (Simondon, 1989, p. 205). Le fondement du groupe, c'est l'élément pré-individuel (*on* perçoit, *on* parle, etc.) présent dans chaque sujet. Mais, dans le groupe, la réalité pré-individuelle, intriquée à la singularité, s'individualise à son tour, arborant une physionomie particulière.

L'instance du collectif est encore une instance d'individuation : la mise qui est en jeu, c'est de donner une forme contingente et impossible à confondre à l'*apeiron* (l'indéterminé), c'est-à-dire à la "réalité du possible" qui précède la singularité ; donner forme à l'univers anonyme de la perception sensorielle ; donner forme à la "pensée sans porteur" ou *general intellect*. Le pré-individuel, inamovible à l'intérieur du sujet, isolé, peut revêtir un aspect singularisé dans les actions et dans les émotions des *multiples*. Comme un violoncelliste qui, en interagissant dans un quatuor avec les autres interprètes, trouve quelque chose de sa partition qui jusque-là lui avait échappé. Chacun des *multiples* personnalise (partiellement et provisoirement) sa propre composante impersonnelle à travers les vicissitudes caractéristiques de l'expérience publique. L'exposition aux regards des autres, l'action politique sans garanties, la familiarité avec le possible et l'imprévu, l'amitié et l'inimitié, tout cela donne à l'individu l'éveil qui lui permet, dans une certaine mesure, de s'approprier cet anonyme, "on", d'où il vient, pour transformer le *Gattungswesen*, l'"existence générique de l'espèce" en une biographie tout à fait particulière. Contrairement à ce que soutenait Heidegger, c'est seulement dans la sphère publique que l'on peut passer du "on" au "soi-même".

L'individuation de second degré, que Simondon appelle aussi l'"individuation collective" (un oxymore proche de celui que contient la locution "individu social"), est une pièce importante pour penser de façon adéquate la *démocratie non représentative*. Puisque le collectif est le théâtre d'une singularisation accentuée de l'expérience, ou constitue le lieu dans lequel peut finalement s'expliquer ce qui dans une vie humaine est incommensurable et impossible à reproduire, rien de cela ne se prête à être extrapolé ou, moins que jamais, "délégué". Mais attention : *le collectif de la multitude*, en tant qu'individuation du *general intellect* et du fond biologique de l'espèce, c'est exactement le contraire d'un quelconque anarchisme ingénu. En face de lui, c'est plutôt le modèle de la représentation politique, avec tant de *volonté générale* et de "souveraineté populaire", qui fait figure d'intolérable (et parfois féroce) simplification. Le collectif de la multitude ne délègue pas de droits au souverain, pas plus qu'il ne pactise avec lui, parce qu'il s'agit d'un collectif de singularités individuées : pour lui, répétons-le encore, l'universel est une *prémisse* et pas déjà une *promesse*.

Février 2001.

Traduit de l'italien par Véronique Dassas.

BIBLIOGRAPHIE

DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turin, Einaudi.

► FREGE G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung* ; trad. française. "La pensée" in *Écrits Logiques et Philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971.

► HOBBS Th. (1642), *De Cive*, trad. française *Le Citoyen*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.

► MARX K. (1857-1858), *Grundrisse del Kritik del politischen Oekonomie* ; trad. française *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos , 1968.

► MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

► SIMONDON G. (1989), *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.

► VYGOTSKI L. S. (1934), *Myslenie i rec* ; trad. française *Pensée et langage*, Paris, Scandéditions, 1997.