

**CONNAISSANCES DU TRANSINDIVIDUEL.
SUR UNE CONVERGENCE POSSIBLE DE SIMONDON ET BOURDIEU.**

Tyler Reigeluth

Université libre de Bruxelles

Introduction

À notre connaissance, il existe à ce stade encore très peu de travaux faisant état des analogies latentes et des articulations potentielles entre la philosophie de Gilbert Simondon et la sociologie de Pierre Bourdieu¹. Il y a plusieurs raisons à cela, la plus fondamentale étant liée à leurs trajectoires intellectuelles et à leurs attachements disciplinaires divergents – alors même qu'ils partageaient un certain nombre de points communs au départ. Là où Simondon était ouvertement critique du « sociologisme »², Bourdieu n'épargnait pas ses mots les plus durs pour la philosophie et sa « raison scolastique »³. Qui plus est, la revalorisation récente dont jouit Simondon dépend, en partie, d'une appropriation par des perspectives sociologiques contemporaines (pragmatisme, théorie acteur-réseau, constructivisme) qui se sont explicitement distancées de la sociologie critique française. Enfin, si la voie royale vers la philosophie de Simondon passe avant tout par la question de la technique, il n'en demeure pas moins que Bourdieu n'a fait de celle-ci qu'un sentier

-
- 1 L'unique articulation explicitement thématifiée se trouve dans : Morizot B., *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, Paris, Vrin, 2016, pp. 187-210. D'autres cooccurrences marginales des deux auteurs se retrouvent chez : Quéré L., « Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude », in *Occasional Paper 37*, Centre d'études des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss, 2016 ; Bidet A., Mace M., « S'individuer, s'émanciper, risquer un style (autour de Simondon) », in *Revue du MAUSS* (n° 38), 2011/2, p. 397-412.
 - 2 Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 180.
 - 3 Son positionnement est le plus thématifié et nuancé dans *Méditations pascaliennes* où il lance dès les premières lignes de l'introduction une pique envers la philosophie : « Si je me suis résolu à poser quelques questions que j'aurais mieux aimé laisser à la philosophie, c'est qu'il m'est apparu que, pourtant si questionneuse, elle ne les posait pas [...] ». Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris, 2003 (1997), p. 9. Pour une problématisation soutenue et fine, voir Pinto Louis, « Pierre Bourdieu et la philosophie. À propos des *Méditations pascaliennes* », dans *Pierre Bourdieu, sociologue*, (dir. Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne), Paris, Fayard, 2004, pp. 305-335.

peu fréquenté à l'échelle de son projet théorique. Il nous semble, toutefois, qu'au-delà de ces divergences nettes, nos deux auteurs sont par ailleurs reliés par un certain nombre de passages souterrains qui pourraient offrir la clé d'une articulation plus générale entre la sociologie et la philosophie qui ne soit pas simplement l'absorption de l'une par l'autre⁴. Une telle articulation est encore inchoative et nous voulons surtout poser ici l'échafaudage d'un chantier bien plus vaste à venir⁵. Nous procéderons en deux temps : i) éclairer l'arrière-fond épistémologique commun à Bourdieu et Simondon en explicitant notamment les concepts d'image, d'habitus, d'hystérésis, de champ et d'anticipation ; ii) tenter d'expliquer en quoi la présence chez chacun de ces auteurs (chez Simondon de manière centrale, chez Bourdieu de manière plus marginale) du concept de « transindividuel » permet de déterminer le bien-fondé et la plus-value de leur articulation. Nous verrons également en quoi la question de la temporalité est centrale pour comprendre les analogies conceptuelles entre les deux auteurs. L'enjeu de notre contribution n'est pas de proposer une comparaison ou une articulation exhaustive de Bourdieu et de Simondon, mais uniquement de montrer en quoi la sociologie de l'un et la philosophie de l'autre ont, chacune à sa manière, cherché à dépasser les apories de l'opposition entre l'individu (la psyché) et le social (la société) par la connaissance du transindividuel. Si les termes de cet enjeu semblent *a priori* tirer la sociologie sur le terrain de jeu philosophique, nous espérons néanmoins pouvoir montrer en quoi la sociologie de Bourdieu permet de problématiser de manière pertinente et importante les dimensions sociales et politiques de la philosophie de Simondon, dimensions trop souvent restées latentes ou mal formulées. Comme nous le verrons, certains concepts développés par Bourdieu comme l'habitus, l'hystérésis ou le champ⁶ trouvent des compléments dans la

4 Voir notamment : Lemieux C., « Philosophie et sociologie : le prix du passage », in *Sociologie* 2012, n°2.

5 Ce chantier implique notamment une articulation avec la psychologie de Lev Vygotsky – et plus largement de la psychologie culturelle-historique de l'école soviétique – ainsi qu'avec la philosophie de Spinoza.

6 Simondon s'est interrogé plus d'une fois sur l'éclatement des « sciences sociales », sur la séparation artificielle entre l'individuation psychique et l'individuation collective qu'un tel éclatement suppose, ainsi que sur les conditions épistémologiques à partir desquelles cet éclatement pourrait être résolu. À cette dernière interrogation, il considérait que la notion de « champ » pouvait offrir une voie de réponse prometteuse sans savoir que Bourdieu en faisait et allait en faire une des dimensions les plus importantes, alors même qu'il se montrait attentif aux travaux de sociologues et psychologues francophones et anglophones. L'étude de cette question mériterait un traitement à part entière qui dépasse les quelques

théorie du cycle de l'image de Simondon, mais le premier nous rappelle tout autant à quel point ces enjeux conceptuels renvoient à des réalités sociales marquées de luttes, d'asymétries et de domination : nous n'avons pas tous les mêmes chances de penser le transindividuel et d'éprouver le sens de notre individuation psychique et collective. Si, pour le dire avec Bourdieu, il y a « quelque chose comme un sujet », c'est parce que ce quelque chose n'est jamais acquis, n'est jamais certain ; c'est le moment de l'individuation où l'individu ressent qu'il est plus que lui-même.

Recomposer l'arrière-fond

Rien ne nous invite *a priori* à lire Bourdieu et Simondon de manière conjointe. Et pourtant, lorsqu'on le fait, ils semblent s'appeler mutuellement, comme si l'un réclamait virtuellement l'autre. La virtualité de cette rencontre se concrétise lorsqu'on découvre, dans l'arrière-fond épistémologique et social qui ancre les productions des deux auteurs, les raisons qui nous permettent de dire qu'elle n'attendait finalement qu'un témoin qui la fasse advenir. Tous deux sont issus de milieux ruraux et élevés dans des familles d'agriculteurs (pour Simondon) et de postiers de campagne (pour Bourdieu) ; tous deux expriment des trajectoires sociales que l'on pourrait qualifier de « transclasse »⁷. Bourdieu a entamé une thèse sous la direction de Canguilhem sur la conscience sensible du temps avant de se réorienter en 1957 vers l'ethnologie et la sociologie, tandis que Simondon achève sa thèse avec Canguilhem et reconnaît explicitement sa filiation avec l'épistémologue dans les remerciements de son *Du mode d'existence des objets techniques* publié en 1958. Bourdieu reprend la critique de Merleau-Ponty adressée à la théorie de l'action sartrienne pour asséner le coup de grâce au subjectivisme existentialiste qui dominait la scène philosophique française des années 1950. Simondon s'en prend pour sa part ouvertement à la théorie de l'imagination de Sartre et dédie sa thèse principale à Merleau-Ponty. Le sociologue et le philosophe ont tous deux fait de la phé-

considérations que nous développerons dans ce texte.

7 Jaquet C., *Les transclasses ou la non-reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014.

noménologie le rivage philosophique duquel ils ont pris le large⁸. On peut sentir, chez l'un comme chez l'autre, l'influence de *Le Normal et le pathologique* de Canguilhem, notamment lorsque Bourdieu explique que l'habitus, en tant qu'opération d'anticipation, n'est jamais tant visible que lorsqu'il échoue et que l'objectivité de cet échec est la preuve de l'efficacité de la norme. Le fait qu'une pratique soit socialement signifiée comme échec indique implicitement qu'il existe une contre-valeur à laquelle elle renvoie nécessairement. N'est-ce pas ce que Canguilhem veut dire lorsqu'il écrit qu'« en toute rigueur, une norme n'existe pas, elle joue son rôle qui est de dévaloriser l'existence pour en permettre la correction »⁹? Bourdieu et Simondon ont intégré l'idée d'une activité normative inhérente à la vie qui est à la fois l'énergie informée, codée, par la norme sociale, et ce qui lui fait sans cesse défaut ; l'excès à partir duquel le social doit se reprendre en permanence. Les deux auteurs reconduisent en quelque sorte la leçon fondamentale de Canguilhem selon laquelle la connaissance de la vie est à la fois subjective et objective, c'est-à-dire qu'elle est toujours une expérience vécue et l'objet d'une démarche rationnelle et méthodique. Le défi de la connaissance est de garder en vie ces deux perspectives¹⁰.

8 Pour une présentation de l'héritage et des portées philosophiques de la théorie de l'habitus de Bourdieu, voir : Pinto L., *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 19-43 ; Hong S.M., *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Perreau L., « 'Quelque chose comme un sujet'. Bourdieu et la phénoménologie sociale », in *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2011, pp. 251-264.

9 Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 (1966), p. 41.

10 Signalons que ce double souci est déjà à l'œuvre chez Merleau-Ponty lorsqu'il s'agit de prendre le comportement comme un problème à la fois d'expérience vécue et de réalité observable : « les stimuli interviennent selon ce qu'ils signifient et ce qu'ils valent pour l'activité typique de l'espèce considérée. De la même manière, les réactions d'un organisme ne sont pas des édifices de mouvements élémentaires, mais des gestes doués d'une unité intérieure. Comme le stimulus, la réponse se dédouble en 'comportement géographique', - la somme des mouvements effectivement exécutés par l'animal dans leur rapport objectif avec le milieu physique, - et comportement proprement dit - ces mêmes mouvements considérés dans leur articulation intérieure et comme une mélodie cinétique douée d'un sens. » Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 (1942), p. 140. Sur les liens entre Merleau-Ponty et Simondon voir : Guchet X., « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », in *Les Études philosophiques*, vol. 57, no. 2, 2001, pp. 219-237.

En effet, aussi bien Bourdieu que Simondon nous mettent au défi de placer la relation au centre de l'être social, d'en faire le point de départ de la connaissance. Si Bourdieu assumait volontiers une catachrèse de Hegel pour marteler que « le réel est relationnel », Simondon insistait quant à lui sur la réalité première de la relation en soutenant que l'individu n'est qu'une forme passagère dépendante du mouvement d'individuation qu'il exprime sans jamais l'épuiser¹¹. Postuler un individu qui serait déjà le terme de l'individuation, c'est tomber dans un paralogisme qui ne peut réellement connaître l'individuation et qui risque de ne connaître l'individu qu'en tant que pétition de principe abstraite plutôt que dans ses transformations successives et concrètes. Bourdieu et Simondon développent, tous deux à leur manière, une pensée radicalement génétique de l'individu qui ne fait de celui-ci qu'une coupe, qu'une phase dont les conditions d'existence ne cessent de le faire advenir. En d'autres termes, il ne s'agit ni pour l'un ni pour l'autre de faire de l'individu un terme dans une relation avec un environnement, mais de penser ces deux termes (individu-environnement) à partir de la réalité première qu'est leur relation. Tous deux cherchent un mode de connaissance qui aille au-delà du partage classique entre l'objectif et le subjectif, qui suive l'ontogenèse plutôt que de la constater après coup. Se plaçant sous l'égide de Pascal, Bourdieu a formulé son double évitement de l'objectivisme (« matérialisme mécaniste ») et du subjectivisme (« idéalisme constructiviste ») de la manière suivante : « Le monde me comprend, m'inclut comme une chose parmi les choses, mais, chose pour qui il y a des choses, un monde, je comprends ce monde ; et cela, faut-il ajouter, *parce qu'il m'englobe et me comprend [...]* »¹²

Ce qui réunit donc le philosophe et le sociologue c'est avant tout leur commun souci de refonder la connaissance *dans* la relation, d'en faire une pratique qui n'a pas fini de s'inventer. Pour le dire avec Simondon, « c'est par *l'individuation de la connaissance* et non pas par la connaissance seule que l'individuation des êtres non sujets est saisie. Les êtres peuvent être connus par la connaissance du sujet, mais l'individuation des êtres ne peut être saisie que par l'individuation de la connaissance du sujet. »¹³ Il nous semble

11 Simondon G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, [dorénavant cité *ILFI*] Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2013, p. 24.

12 Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p.189.

13 Simondon G., *ILFI*, *op.cit.*, p. 36.

que cette exigence épistémologique forte posée par Simondon offre à la sociologie bourdieusienne une nouvelle assise insoupçonnée, tout en trouvant dans celle-ci une voie de réalisation politique. En effet, la *praxéologie* bourdieusienne – comme connaissance qui cherche à construire le principe générateur des pratiques « en se situant dans le mouvement même de leur effectuation »¹⁴ – et l'*allagmatique* simondonienne – comme « théorie des opérations »¹⁵ – apparaissent comme des faux jumeaux séparés à la naissance par les aléas de la production du savoir.

Cycle de l'image et hystérésis

Au-delà de ces quelques indications générales, c'est plus précisément en lisant le cours de Simondon *Imagination et invention* que les articulations potentielles avec la sociologie de Bourdieu sont les plus saillantes. En effet, ce cours offre des ressources inestimables pour reproblématiser la théorie de la pratique bourdieusienne, précisément dans la mesure où celle-ci se donne pour objectif d'expliquer comment les relations sociales objectives s'intériorisent comme matrices génératives de *perception* et d'*anticipation* subjectives qui structurent objectivement le monde social ou, pour le dire plus succinctement, comment un habitus prend forme.

En réitérant le geste novateur de sa philosophie de l'individuation, Simondon cherche à développer, dans le cadre de son cours dispensé à l'Institut de Psychologie de la Sorbonne en 1965-1966¹⁶, une théorie génétique de l'imagination et de l'invention. Il y accorde une teneur et une primauté ontologique à la relation, non pas en ce qu'elle relie deux termes déjà individués mais en ce qu'elle comporte une réserve de potentialités d'individuation par rapport à laquelle les individualités se constituent. De ce point de vue, les individus sont toujours les termes limites et passagers d'un processus, d'une genèse, et non pas l'unité à laquelle le divers, le flux, le devenir s'indexerait. Il en découle que l'imagination n'est pas simplement une activité de production d'images ; elle comprend aussi la réception et l'accueil d'images – lesquelles ont par ailleurs une certaine

14 Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 235.

15 Simondon G., *ILFI*, *op.cit.*, pp. 529-536.

16 Bourdieu devient directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales en 1964.

autonomie par rapport à toute position ou intention perceptive. L'inversion de la relation usuelle entre représentation et invention est particulièrement palpable dans le passage suivant :

L'étude de l'imagination doit opérer une recherche de sens des objets-images, parce que l'imagination n'est pas seulement l'activité de production ou d'évocation des images, mais aussi le mode d'accueil des images concrétisées en objets, la découverte de leurs sens, c'est-à-dire de la perspective pour elles d'une nouvelle existence. [...] Toute véritable et complète découverte de sens est en même temps réinstallation et récupération, réincorporation efficace du monde ; la prise de conscience ne suffit pas, car les organismes n'ont pas seulement une structure connaissable, ils tendent et se développent. C'est une tâche philosophique, psychologique, sociale, de *sauver les phénomènes* en les réinstallant dans le devenir, en les remettant en invention, par l'approfondissement de l'image qu'ils recèlent.¹⁷

Se joue ici l'importance plus générale accordée par Simondon à la réception de l'information. Pour qu'il y ait information, il faut que celle-ci ait une valeur, une incidence, qu'elle catalyse une transformation au sein de la structure qui la reçoit. Inversement, cette dernière doit être empreinte d'une marge d'indétermination, propre à la métastabilité d'une structure, qui soit susceptible d'accueillir l'information¹⁸. L'information né-

17 *Ibid.*, p. 14.

18 Un passage remarquable d'*Imagination et invention* mérite également d'être cité : « [e]t de manière générale, l'information apporte la connaissance de la nouveauté, donc de l'imprévisible, de l'accidentel, du singulier. [...] Il est vrai pourtant qu'en certains cas les régularités sont éminemment remarquables et deviennent prégnantes, mais ces cas sont précisément ceux où l'apparition d'une régularité sur un fond de chaos ou de confusion aléatoire est une singularité qui marque que l'on change de domaine [...]. Les formes géométriques sont habituellement artificielles ; leur rencontre est prégnante dans la nature sauvage ; ce ne sont pas les formes elles-mêmes qui sont prégnantes, mais leur présence insolite comme signal, source possible d'information, occurrence d'originalité. [...] Dans un milieu de configurations aléatoires une forme géométrique est prégnante parce qu'elle est forcément potentialisée comme signal virtuel. Derrière elle se profilent les interdits, les dangers, les clôtures des lois et des institutions humaines ; la plus simple de toutes les formes géométriques, la ligne droite, est déjà le signe de la frontière, du fossé qu'il ne faut pas franchir sous peine d'être abattu par son frère, comme dans l'antique et dure légende de la fondation de Rome. » Simondon G., *Imagination et invention*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008, p. 86. Cette question de l'institution de la frontière à partir d'une image géométrique résonne avec l'emphase que Bourdieu placera sur le caractère étatique de la statistique publique

cessite une disposition à informer, il faut qu'il y ait quelque chose qui n'a pas encore pris de forme déterminée et qui reste à l'état de potentiel. Remarquons le décentrement opéré par Simondon qui tend à faire de la subjectivité ou de l'objectivité d'une image un problème secondaire.

En fait, il faudrait dire que l'image mentale ayant une signification pour une conscience et l'image en tant qu'objet d'une perception sont deux cas limites d'une *activité imaginative* qui passe par des phasages et des déphasages successifs au long d'un processus de développement. C'est alors que Simondon esquisse une théorie du « cycle de l'image ». « Selon cette théorie [...], imagination reproductrice et invention ne sont ni des réalités séparées ni des termes opposés, mais des phases successives d'un unique processus de genèse, comparable en son déroulement aux autres processus de genèse que le monde vivant nous présente (phylogenèse et ontogenèse). ».¹⁹ Avant même de rencontrer un objet, un corps tente des mouvements, anticipe son milieu, suscite par son activité la rencontre d'une extériorité. L'expérience de cette extériorité suscite un problème au niveau des anticipations perceptivo-motrices ; problème qui exige une réorganisation interne du schème, l'invention d'une nouvelle formalisation ou systématisation pouvant intégrer et compatibiliser l'expérience du problème ; systématisation qui prépare de nouvelles anticipations du milieu, de nouveaux montages perceptivo-moteurs. Voilà les trois phases du cycle de l'image : anticipation, expérience, systématisation. L'invention agit comme la relance du cycle, elle est ce qui permet d'envisager le cycle comme un mouvement non redondant et pourtant successif, une impulsion continue et pourtant cumulative. En somme l'imagination est un ensemble d'*opérations de structuration* qui permet de construire une « représentation analogique du milieu »²⁰ à travers l'anticipation que l'on en a.

« symbolisé par l'idée que le roi (*rex*) est, étymologiquement, celui qui a le pouvoir de 'régir les frontières' (*regere fines*), c'est-à-dire d'instaurer des nomenclatures. » Desrosières A., « Bourdieu et les statisticiens : une rencontre improbable et ses deux héritages », in *Pour une sociologie historique de la quantification*, Presses de l'École des Mines, Paris, 2008, p. 298.

19 Simondon G., *Imagination et invention*, *op.cit.*, p. 3.

20 *Ibid.*, p. 30.

Il ne s'agit donc pas de nier la réalité des structures mais de rendre compte de leur genèse à travers l'activité de leur invention – ce qui est un des principes centraux du structuralisme génétique de Bourdieu²¹. Avant de se représenter des objets comme des images stabilisées qu'il peut percevoir – même en leur absence – d'une situation à l'autre, et de fonder ainsi ce que l'on entend classiquement par la stabilité symbolique des cultures, l'organisme exerce des schèmes d'action qui comportent le contenu moteur des images en devenir. L'imagination est donc opération d'invention, si l'on entend par là non pas l'intention d'un génie, un geste de création souverain, mais l'opération qui permet de résoudre un problème en acte et de rendre compatible des ordres de grandeurs disparates. En ce sens, les structures (comportementales, cognitives, sociales) sont portées par les schèmes qui en sont l'expression opératoire. Ceci ne va pas sans rappeler Bourdieu lorsqu'il écrit que « les schèmes acquis de pensée et d'expression autorisent l'*invention sans intention* de l'improvisation réglée qui trouve ses points de départ et ses points d'appui dans des « formules » toutes préparées, telles que des couples de mots ou des contrastes d'images [...] »²². Sur cette base, il est possible d'envisager le contenu culturel des images autrement que comme une représentation symbolique instaurant une rupture avec le monde naturel et actant par là même une rupture anthropologique. Un passage en particulier devrait nous aider à éclairer les enjeux de la question :

[c]es schèmes d'action existent donc dans l'être vivant comme anticipation des conduites possibles, comme programmes partiels des comportements, et ils peuvent, virtuellement utilisés, fournir un contenu aux anticipations, sous forme de préparation de situations de rencontre de l'objet et d'anticipation des réponses ; l'organisme peut, plus ou moins complètement, jouer à vide ses conduites avant de les appliquer à un objet réel ; se lever, attaquer, se cacher, fuir, faire face, ce sont des séquences dont l'être vivant possède le programme en lui-même, comme il possède son propre corps ; il y a là une base pour l'activité locale d'anticipation, qui peut aller jusqu'à un jeu moteur gra-

21 Un élément qui permettrait d'expliquer cette convergence serait notamment la manière que les deux auteurs héritent du schématisme kantien et le transforment pour en faire un concept opérant de leurs théories respectives.

22 Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, op.cit.*, p. 273.

tuit, les situations étant improvisées, mais le fondement de l'activité étant fourni par ces schèmes que l'être possède et qu'il peut à tout moment susciter, comme s'il était dans une situation.²³

Concevoir un schème d'action comme un « programme partiel des comportements » n'implique pas qu'une activité soit simplement un déroulement ou une séquence de comportements en attente d'activation – comme s'il existait des montages comportementaux tout faits, mobilisables pour telle ou telle action particulière – mais que le montage demeure partiellement incomplet, ou plutôt qu'il se complète en acte. Il n'y a pas d'abord une représentation de la finalité de l'action et ensuite le comportement qui vient l'instancier, mais plutôt une dépense comportementale permanente qui trouve une certaine unité dans le sens de l'action. Ce sens n'est jamais tributaire de la seule échelle individuelle, mais toujours de la dimension collective de l'activité²⁴. Et parce que la phylogénèse est toujours aussi une ontogénèse – et que l'ontogénèse est une reprise avec différenciation progressive de la phylogénèse – un comportement qui semble être « acquis », qui semble aller de soi, sera toujours une invention, un apprentissage par un corps singulier engagé dans une activité particulière couplée à un milieu. L'idée selon laquelle la phylogénèse réclame en permanence l'activité productrice de l'ontogénèse nous rapproche encore une fois de Bourdieu. En effet, il est difficile de ne pas être frappé ici par la résonance avec la définition bourdieusienne de l'habitus comme schèmes d'improvisations réglées, et en particulier avec certains passages où Bourdieu réinterprète lui-même ce qu'il entend par habitus :

Lors même qu'elles apparaissent comme déterminées par le futur, c'est-à-dire par les fins explicites et explicitement posées d'un projet ou d'un plan, les pratiques que produit l'habitus en tant que principe générateur de stratégies permettant de faire face à des situations imprévues et sans cesse renouvelées sont déterminées par l'anticipation implicite de leurs conséquences,

23 Simondon G., *Imagination et invention*, *op.cit.*, p. 32.

24 Voir Reigeluth T., « La prédiction algorithmique comme activité sociale », dans *Réseaux*, à paraître.

c'est-à-dire par les conditions passées de la production de leur principe de production [...] ²⁵.

Ce qui est anticipé n'est pas d'abord un but qui préexisterait à l'action et l'orienterait mais les effets pratiques de l'action eux-mêmes – et c'est précisément parce que l'avenir des effets est inconnu que la pratique n'a de cesse de se reprendre. La norme n'impulse pas directement l'action ; elle se découvre à travers l'échec partiel que rencontre un schème d'action potentiel en contexte pratique. En d'autres termes, les deux auteurs s'opposent frontalement à l'idée selon laquelle il existerait une norme qui s'imposerait aux comportements, indépendamment de l'activité des comportements eux-mêmes. Cette idée, qui agit comme une variante de l'hylémorphisme tant critiqué par Simondon, reconduit l'idée d'un partage entre une idéalité (active) et une matérialité (passive) ²⁶, liées par une sorte de « magie sociale ». En réalité, toute norme est toujours *comportée* ²⁷. La norme habite l'action, on en fait l'expérience par la négative. L'action est sans cesse en train de faire l'épreuve de son inadéquation et de son décalage partiel face aux conditions objectives du monde social. Afin de saisir plus précisément la valeur de l'échec de la pratique ou de l'écart entre les dispositions incorporées et les conditions objectives – ce que Simondon appellerait l'épreuve d'un problème ou d'une incompatibilité qui exige une résolution inventive –, il nous faut problématiser « l'hystérésis » telle que développée par Bourdieu et expliciter ses liens avec la théorie du cycle de l'image de Simondon.

Pour illustrer la force et les potentialités d'une image, il est frappant que Simondon mobilise l'exemple du « choix » d'une profession :

« Dans le choix d'une profession, l'échantillon de vie que donne l'image de chaque profession envisagée possède des éléments d'anticipation (élan vers les voyages, recherche du pouvoir...) qui sont des amorces d'activité en suspens, des données cognitives (exemple de ceux qui exercent cette profession, modèles), enfin, un retentissement affectif (impression de sécurité, de pure-

25 Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op.cit.*, p. 257.

26 Voir Simondon G., *ILFI*, *op. cit.*, p.p. 48-51.

27 Voir Reigeluth, T., *Comporter la norme. La normativité de l'apprentissage algorithmique à partir du problème du comportement*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université libre de Bruxelles, 2018.

té...). En ce sens, l'image, comme intermédiaire entre l'abstrait et le concret, synthétise en quelques traits des charges motrices, cognitives, affectives, et c'est pour cela qu'elle permet le choix, parce que chaque image a un poids, une certaine force, et que l'on peut peser et comparer des images, mais non des concepts ou des perceptions."²⁸

L'exemple du choix de profession est une manière à peine voilée de critiquer la perspective sartrienne d'un imaginaire subjectiviste instancié par le recours au « garçon de café » qui ne ferait que répéter « mécaniquement » les « gestes typiques » du modèle idéal visé par le fait de se comporter *comme* un garçon de café. En effet, cet exemple survient quelques pages après que Simondon adresse, dès l'ouverture de son introduction, la question suivante à la « conscience imageante » de Sartre : « Mais pourquoi exclure comme illusoires les caractères par lesquels une image résiste au libre-arbitre, refuse de se laisser diriger par la volonté du sujet, et se présente d'elle-même selon ses forces propres, habitant la conscience comme un intrus qui vient déranger l'ordre d'une maison où il n'est pas invité ? »²⁹ Chez Simondon comme chez Bourdieu – qui s'en prend délibérément au « garçon de café » dans son article « Le mort saisit le vif »³⁰ - le schéma corporel du garçon de café ne vise pas un être-en-soi impossible du « garçon du café » (que « je » ne peux être que sur le mode de ce que je ne suis pas, selon Sartre), mais *anticipe* la pratique sociale dont l'image du garçon de café est normativement chargée³¹. On peut même aller jusqu'à dire que cette image n'a *rien à voir* avec le garçon de café idéal visé en tant que modèle ou *analogon* à imiter et qu'elle a *tout à voir* avec l'« échantillon de vie » auquel cette profession prépare, échantillon qui exprime une certaine pratique sociale en relation avec les structures normatives de la société ; structures qui sont, pour le dire dans les termes de Bourdieu, l'existence objective de certaines relations sociales. Si un agent « vise » le « garçon de café », il le fait sans forcément le savoir ou le vouloir, en visant, à travers son activité même, une certaine manière sociale d'exister qui ne se li-

28 Simondon G., *Imagination et invention*, *op.cit.*, p. 10.

29 *Ibid.*, p. 7.

30 Bourdieu, P., « Le mort saisit le vif », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°32-33, 1980, pp. 3-14.

31 *Ibidem*.

mite pas à un « choix » ou à un « projet », mais englobe d'emblée toute une série d'attentes, d'anticipations et d'évaluations socialement pondérées.

La *temporalité* émerge ainsi comme une dimension centrale dans les approches respectives des deux auteurs. Dire que l'action est déterminée par des conditions dont le sujet est finalement bien plus le récepteur que l'auteur, n'implique en rien qu'elle est vouée à se répéter de manière invariable. La pratique, précisément parce qu'elle est toujours en inadéquation partielle avec les conditions objectives du champ social – nous y reviendrons –, recèle une marge d'indétermination grâce à laquelle elle peut être informée. Ce dont nous faisons sans cesse plus ou moins l'épreuve, c'est précisément l'écart entre nos dispositions incorporées et les dispositifs objectifs. En d'autres termes, être déterminé suppose au minimum qu'il y ait encore quelque chose d'indéterminé à déterminer. L'avenir est *probable* et non pas certain³². Pour le dire avec Bourdieu dans *Le sens pratique* :

La présence du passé dans cette sorte de fausse anticipation de l'avenir qu'opère l'habitus ne se voit jamais aussi bien, paradoxalement, que lorsque le sens de l'avenir probable se trouve démenti et que les dispositions mal ajustées aux chances objectives en raison d'un effet d'hystérésis (c'est l'exemple de Don Quichotte, cher à Marx) reçoivent des sanctions négatives parce que l'environnement auquel elles s'affrontent réellement est trop éloigné de celui auquel elles sont objectivement ajustées. [...] La tendance à persévérer dans leur être que les groupes doivent, entre autres raisons, au fait que les agents qui les composent sont dotés de dispositions durables, capables de survivre aux conditions économiques et sociales de leur production, peut être au principe de l'inadaptation aussi bien que de l'adaptation, de la révolte aussi bien que de la résignation.³³

32 Une telle lecture de la temporalité de l'action est à rapprocher des philosophies « réalistes » de Machiavel et Spinoza, notamment dans leurs rapports avec la nécessité et l'occasion, avec la *fortuna* et la *virtu*. Sur cette question voir : Del Lucchese, F., *Tumultes et indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

33 Bourdieu P., *Le sens pratique, op.cit.*, pp. 104-105.

Le retard ou l'échec momentané de l'habitus se dépasse ou se corrige par la réorganisation ou l'ajustement de nouvelles dispositions. Cette réorganisation n'est pas le signe d'une passivité ou d'une pure affectivité mais bien d'une activité d'invention. Cependant, l'hystérésis – le retard ou le décalage d'un effet sur sa cause – n'est pas un phénomène limité qui exprime une crise ponctuelle. Elle est, au contraire, constitutive de l'opération d'incorporation, elle sous-tend toute pratique. Il n'y a pas hystérésis *parce qu'*une pratique échoue ; l'hystérésis est bien plutôt le moment de suspension dans lequel est vécue l'incommensurabilité première de la pratique par rapport au monde, le moment où elle se dévoile dans toute sa force perturbatrice et angoissante. Si l'habitus est fondamentalement anticipatif, c'est parce que la pratique est toujours légèrement décalée, en retard³⁴. L'hystérésis est socialement signifiante car elle expose la norme au moment précis où nous nous en écartons ; il y a échec de la pratique parce qu'elle nous montre notre incapacité foncière à anticiper complètement le monde, incapacité de laquelle les structures sociales ne nous sauvent que de manière très imparfaite. Comme le rappelle Bruno Karsenti dans « De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique », il « [...] est nécessaire que le corps vive son retard de façon à ne pas être en retard. Retard dont la crainte ne le quitte pourtant jamais, puisqu'elle est le ressort permanent de l'effort d'ajustement qu'il ne cesse de faire. »³⁵ Si la structure sociale est ce qui naturalise la norme par la nécessité de son incorporation, l'hystérésis est l'expérience, désormais socialement signifiante, de l'inadéquation normative.

Bien que l'hystérésis soit généralement chargée d'une connotation péjorative ou, du moins, renvoie à une inadaptation objective qui est source de souffrance subjective, elle peut, dans les termes de Bourdieu, être à la base de la révolte comme de la résignation. Quoique peu étudiée et valorisée par la sociologie critique, l'hystérésis peut aussi être à la source de l'invention d'un nouveau formalisme normatif, ce que Bourdieu n'aurait pas

34 « [...] l'habitus contribue à déterminer ce qui le transforme : si l'on admet que le principe de la transformation de l'habitus réside dans l'écart, vécu comme surprise positive ou négative, entre les attentes et l'expérience, on doit supposer que l'ampleur de cet écart et la signification qui lui est assignée dépendent de l'habitus [...] ». Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 215.

35 Karsenti B., « De Marx à Bourdieu » in *Bourdieu, théoricien de la pratique*, (dir. Michel de Fornel et Albert Ogien), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, p. 123.

manqué d'appeler l'opération « nomothétique »³⁶, et ainsi ne doit pas en rester à un décalage normatif, appelant une adaptation de l'agent aux structures sociales. En d'autres termes, on pourrait aussi interpréter l'hystérésis comme un déterminisme *divergent* et non pas *convergent*³⁷, à partir duquel des potentiels préindividuels s'éprouvent dans l'expérience d'une incompatibilité et se mettent en branle par la nouvelle compatibilité inventée dans l'activité. En interprétant l'hystérésis à la lumière du cycle de l'image simondonien, il ne faudrait pas minimiser le fait qu'elle se marque aussi dans la dépossession structurale des capitaux permettant de « faire sens » et d'imposer à autrui une redéfinition de la situation, effet qui est justement celui activement recherché par les soi-disant « nomothètes »³⁸. L'expérience de l'hystérésis n'est pas répartie de manière homogène entre ceux qui la subissent et ceux qui la recherchent. Si le cycle de l'image permet une revalorisation du caractère « mineur » de l'invention en la désolidarisant de figures nomothétiques exceptionnelles, et permet de donner une consistance à l'idée bourdieusienne d'une invention sans intention, il ne faudrait pas pour autant perdre de vue l'enjeu profondément sociologique qui sous-tend l'hystérésis. La tentation à laquelle toute approche philosophique rigoureuse doit résister est celle qui consiste à esthétiser une expérience et une situation sociale, soit en pensant pouvoir en rendre compte soit en pensant pouvoir leur donner des « outils critiques », comme s'il existait quelque chose comme « l'individu » ou quelque chose comme « le social », auxquels la philosophie pourrait immédiatement accéder. Bourdieu comme Simondon cherchent à nous libérer de l'erreur épistémologique qui nous pousse à croire que la structure est première par rapport à l'opération, que le monde serait d'abord constitué de structures et de formes qui seraient ensuite soumises à des opérations ou des transformations. Ils invitent à dé-

36 Notons que Bourdieu fait un usage localisé de ce terme dans le cadre de sa sociologie de l'art, voir : Bourdieu P., *Les règles de l'art*, Paris, Éditions du Seuil, 1992. Il nous semble d'ailleurs que cette voie pourrait être privilégiée pour penser une articulation avec Simondon sur la question de la « formalisation normative ou artistique », voir Simondon G., *Imagination et invention*, *op.cit.*, pp. 157-163.

37 Voir notamment la distinction de Simondon entre « déterminisme convergent » et « déterminisme divergent » Simondon G., *ILFI*, *op.cit.*, p.345.

38 Je remercie Corentin Chanet et David Eubelen pour leur discussion sur le rapport entre hystérésis et nomothétie.

velopper une science des opérations qui permette de rendre compte de la *structuration* des phénomènes.

En marquant l'écart de la norme à travers l'échec de la pratique, l'hystérésis n'en exprime pas moins une certaine activité normative incompressible, une activité qui peut se résorber dans la résignation ou s'amplifier dans la révolte³⁹. Cette ambivalence fondamentale de toute pratique témoigne du fait que les comportements ne fonctionnent pas comme des automates fantasmés, mais qu'ils sont sans cesse en train d'en faire trop ou pas assez. Un comportement ne s'interprète que dans la relation au monde qu'il signe et exprime. Ainsi, pour revenir au problème du choix (de profession par exemple), celui-ci doit être compris comme « une opération collective, fondation de groupe, activité transindividuelle. »⁴⁰ Envisageons à présent les implications de cette question du transindividuel.

Les passages du transindividuel

Se référant explicitement à Simondon, Etienne Balibar recourt au terme de *transindividuel* pour qualifier ce que Marx aurait désigné comme une *relation constitutive*. « Non pas ce qui est idéalement 'dans' chaque individu (comme une forme ou une substance) ou ce qui servirait, de l'extérieur, à classer, mais ce qui existe *entre les individus*, du fait de leurs multiples interactions. »⁴¹ *Entre* les individus, il y a des relations, des pratiques qui ne sont pas secondes par rapport aux individus mais qui sont au contraire ce grâce à quoi les pôles structuraux de l'individualité et de la collectivité se déterminent ; mais ces structures ne se déterminent jamais directement, elles doivent toujours passer par autre chose, par un domaine d'opérativité qu'on appellera transindividuel. La « réalité effective » de l'essence humaine – et on pourrait étendre cette proposition à toute essence qui advient d'une activité, d'une individuation – est « l'ensemble des rapports sociaux ». Non pas l'activité comme objet de pensée mais l'activité objective comme pratique so-

39 C'est notamment ce point qui est, il nous semble, négligé ou réduit par l'analyse de Morizot dans *Pour une théorie de la rencontre*, *op.cit.*

40 Simondon G., *ILFI*, *op.cit.*, p. 301.

41 Balibar, E., *La philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, Paris, 2001, p. 70.

ciale⁴². C'est probablement la philosophie simondonienne de l'individuation, et plus particulièrement la théorie du cycle de l'image, qui a porté cette relation constitutive à son niveau d'intensité maximal. Et s'il est une sociologie qui a tenté de faire du transindividuel la base d'une pratique d'objectivation, c'est bien la sociologie critique de Bourdieu.

En évitant tout à la fois « des collectifs personnifiés posant leurs propres fins », « l'agrégation mécanique des actions rationnelles des agents individuels » ainsi qu'« une volonté centrale, capable de s'imposer par l'intermédiaire d'une discipline »⁴³, la notion d'habitus permet de rendre compte de la finalité objective des processus collectifs à partir de la pratique sociale des agents. Dans une formule caractéristique, le sociologue se permet de parler – une fois n'est pas coutume – de « sujets » : « C'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent. »⁴⁴ À la fin de la préface du *Sens pratique*, Bourdieu considère la possibilité d'envisager « quelque chose comme un sujet » à partir de ou grâce au travail d'objectivation sociologique : « En forçant à découvrir l'extériorité au cœur de l'intériorité, la banalité dans l'illusion de la rareté, le commun dans la recherche de l'unique, la sociologie n'a pas seulement pour effet de dénoncer toutes les impostures de l'égotisme narcissique ; elle offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet. »⁴⁵

Comme chez Simondon, le sujet n'est ici en aucun cas assimilable à l'individu. Il est davantage le nom donné à ce qui déborde sans cesse l'individualité, il est la charge affective qui lie les individus avant même qu'ils puissent se reconnaître comme « individus ». Les individus sont excédés par leur affectivité. Cet excédent de sens est précisément ce que l'on pourrait appeler le transindividuel. En tout cas, pour Bourdieu le sujet de l'ob-

42 Nous paraphrasons ici la première et la sixième des *Thèses sur Feuerbach* de Marx ainsi que le commentaire qui en est fait par Balibar dans Balibar, *op. cit.*, p. 50.

43 Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 225.

44 Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op.cit.*, p. 273. Cette formulation est une paraphrase de Marx qui lui-même paraphrase l'Évangile selon Luc.

45 Bourdieu P., *Le sens pratique*, *op.cit.*, p. 41. Pour analyse plus approfondie de ce passage, voir le texte de Perreau, L., « 'Quelque chose comme un sujet'. Bourdieu et la phénoménologie sociale », *op.cit.*

jectivation statistique est le transindividuel. D'une certaine manière, et contre les interprétations qui voient dans la sociologie critique un éloge du déterminisme, il faudrait dire que ce n'est pas tel ou tel individu qui se trouve statistiquement objectivé mais le sujet en tant que classe d'habitus. Comme chez Simondon, le refus du subjectivisme par Bourdieu représente avant tout une tentative pour dépasser l'opposition binaire entre subjectivisme et objectivisme. Le sujet est une invention, pas une découverte. Il s'invente à travers la succession de phasages et déphasages, à travers l'itération des anticipations et des chances objectives du monde social. Il s'invente dans la pratique et dans la rencontre de ce qui, dans cette pratique, est incommensurable avec l'échelle individuelle. Comme le dit Bourdieu dans des termes très simondoniens, « l'habitus est la *vis insita*, l'énergie potentielle, la force dormante »⁴⁶ à partir de laquelle l'agent éprouve qu'il est traversé par des déterminations dont il est le mode d'expression⁴⁷. D'où la centralité, pour cerner en quoi l'individu est littéralement saisi par l'excédent de sens qui le traverse, des émotions corporelles comme la honte, la timidité ou la culpabilité qui se manifeste à travers « le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement »⁴⁸. Chez Simondon aussi l'affectivité éprouvée dans des émotions socialement typifiées (colère, honte, nostalgie, excitation, etc.) est l'instance par excellence du transindividuel.

Le transindividuel renvoie à une affectivité qui existe avant même la distinction sujet-pensant et objet-pensé. Il est le nom que Simondon donne à l'expérience⁴⁹ de cette charge d'indétermination propre à « l'information première ». C'est pourquoi le transindividuel ne se situe pas après l'ontogenèse individuelle, il n'émerge pas à partir des individualités : il est plutôt un régime d'individuation, avec ses rythmes et ses ordres de grandeurs, qui se déroule *en même temps* que l'individuation de l'individu. Le transindividuel est l'individuation du collectif, et l'existence du transindividuel renvoie à l'expé-

46 Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 244.

47 L'intimité avec la philosophie spinoziste est criante mais ne peut être développée ici.

48 *Ibid.*, p. 245.

49 On peut cependant préciser, avec Bernard Aspe, que « [l]'expérience n'y est pas le produit de la sensibilité au plan 'empirique' ; pas davantage le vécu de conscience ou le 'préréflexif' de la phénoménologie. » *Simondon, Politique du transindividuel*, Paris, Éditions Dittmar, 2013, p. 187.

rience d'un sujet comme étant plus que lui-même⁵⁰. C'est la nature paradoxale de la subjectivité d'être une individualité qui s'éprouve comme dépassée ; le sujet n'est pas isomorphe à l'individu mais isodynamique par rapport à l'individuation du collectif. Le problème du sujet est d'être toujours plus que lui-même ; sa connaissance de lui-même étant alors fondamentalement la connaissance d'un champ relationnel et non pas d'une identité à soi. Ou encore, pour le dire avec Combes :

[l]'expérience du transindividuel c'est l'expérience de cet excès [du sujet sur lui-même] ; non le lieu d'un propre de l'homme, d'une distance par rapport aux formes non humaines de la vie, mais le lieu d'un écart dans l'être sujet, le lieu où se fait jour l'insuffisance de la vie individuelle du point de vue de la puissance plus qu'individuelle en relation avec laquelle l'individu s'éprouve sujet.⁵¹

Si l'on considère que l'expérience est ce qui interrompt une habitude, est l'affect généré par une discontinuité, est la perception d'une incompatibilité, alors on comprend mieux en quoi le transindividuel peut aussi s'appeler « expérience de l'information première ». Indépendamment de la question de savoir *ce qui* informe ou *ce qui* est informé, le transindividuel indique que *ça informe*. Le transindividuel n'est donc pas une question de relation interindividuelle ou intersubjective. Bernard Aspe explique qu'« [i]l n'existe d'intériorité pour un individu que dans la mesure où celle-ci est ce par où l'individu ne consiste pas en lui-même, ce par quoi son être est, antérieurement à son être individué, un être relationnel. »⁵² L'intériorité recouvre le rapport affectivo-émotif de l'individu à lui-même ; l'extériorité recouvre le rapport perceptivo-actif au monde. Dans les deux cas il y a résolution active d'une problématique : l'émotion établit une cohérence interne

50 Cette non-concordance du sujet et de l'individu se retrouve encore chez Bourdieu : « [...] l'habitus comme un système subjectif mais non individuel de structures intériorisées, schèmes de perception, de conception et d'action, qui sont communs à tous les membres du même groupe ou de la même classe et constituent la condition de toute objectivation et de toute aperception [...] ». *Esquisse d'une théorie de la pratique, op.cit.*, p. 283.

51 Combes M., *La vie inséparée*, Paris, Éditions Dittmar, 2002, p. 185.

52 Aspe B., *Simondon, Politique du transindividuel, op. cit.*, p. 189.

entre les affects, l'action établit une compatibilité externe entre les perceptions⁵³. Mais en fait, il s'agit de deux manières de dire l'individuation du collectif car l'affectivo-émotivité n'est pas simplement le rapport sous lequel l'extérieur vient s'intérioriser, et inversement la perceptivo-activité n'est pas simplement l'extériorisation d'un état interne. Si affectivité et perception correspondent à la charge d'images non individuées qui permet l'individuation du collectif, alors l'émotivité et l'action sont les réciproques d'une individuation collective *en train de se faire*. Simondon écrit que « [l]'action ne peut résoudre les problèmes de la perception et l'émotion ceux de l'affectivité que si action et émotion sont complémentaires, symboliques l'une par rapport à l'autre dans l'unité du collectif ; pour qu'il y ait résonance de l'action et de l'émotion, il faut qu'il y ait une individuation supérieure qui les englobe : cette individuation est celle du collectif. »⁵⁴ L'émotion est l'expression de la présence du collectif en soi et l'action est l'expression de la présence de l'individu dans le collectif.

Le transindividuel est une opération limite, elle fait passer l'intériorité à l'extériorité et inversement, sans appartenir en propre à l'une ou à l'autre. Il opère comme un transducteur⁵⁵, comme un convertisseur d'une énergie (potentielle, préindividuelle) en une autre (actuelle, vécue). Il convertit l'action en émotion et réciproquement. Ce qui fait dire à Simondon que « [l]'expression de l'affectivité dans le collectif [c'est-à-dire l'émotion] a une valeur régulatrice ; l'action pure n'aurait pas cette valeur régulatrice [...] »⁵⁶. Le transindividuel est alors une opération et non pas une structure. À cet égard, Muriel Combes fait remarquer que le transindividuel a – si l'on s'en tient à une unique occurrence dans l'introduction de l'*ILFI* – deux faces, l'une subjective, l'autre objective. Le

53 « L'action est pour la perception ce que l'émotion est pour l'affectivité : la découverte d'un ordre supérieur de compatibilité, d'une synergie, d'une résolution par passage à un niveau plus élevé d'équilibre métastable. » Simondon G., *ILFI, op. cit.*, p. 247.

54 *Ibid.*, p. 248.

55 La transduction est un terme clé dans la philosophie de Simondon qu'il définit de la manière suivante : « Nous entendons par transduction une opération physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante. » *Ibid.*, p. 32.

56 *Ibid.*, p. 247.

transindividuel objectif renvoie à la réalité physique du collectif, au fait que l'expérience subjective qui en est faite n'est pas simplement une certaine perception du monde mais aussi une participation active à une nature qui se réalise à travers elle⁵⁷.

Autrement dit, l'expérience subjective d'un soi dépassé par une nature qui se réalise en lui est l'expérience d'une objectivité résistant aux structures de la subjectivité, d'une objectivité sans complément, qui ne trouve pas de structure correspondante dans la subjectivité. Il y a alors un déphasage, une incompatibilité entre les domaines objectif et subjectif. Une incompatibilité qui réclame qu'une opération d'invention lui apporte une résolution⁵⁸. Qu'une résolution soit une invention, signifie que les termes du problème sont marqués d'une discontinuité par rapport à l'avant et l'après de l'invention. Une invention qui ne peut, toutefois, se produire sur le plan de l'individualité (comme simple mobilisation du collectif) mais qui implique nécessairement l'invention d'un collectif qui corresponde aux ordres de grandeur que l'incompatibilité tient à distance. Le transindividuel est une individuation psychique *et* collective, ce que l'on pourrait appeler avec Bourdieu un *habitus*.

En effet, un des intérêts et enjeux centraux de la théorie bourdieusienne de l'*habitus* est que ce dernier trouve toujours son domaine de résonance ainsi que ses conditions

57 Soulignons que la réalité de cette « nature » doit être entendue en un sens bien particulier : « S'il s'appuie pour cela sur une philosophie naturaliste, il faut bien voir que la nature, c'est-à-dire ce qui est, par définition, indéterminé, y apparaît comme une réalité différenciée. L'*apeiron*, nature indéterminée parce qu'encore non structurée, est chargée de potentiels : *indéterminé* n'est donc pas synonyme d'*indifférencié*. Par ailleurs, les individuations successives de l'être ne laissent pas le préindividuel inchangé, de sorte que la part de nature préindividuelle mise en œuvre dans l'individuation collective est celle que l'individuation biologique a déposée dans les vivants ; mais les vivants ne peuvent y accéder que par une *replongée* en-deçà de leur individualité vitale, car il s'agit d'une réalité prévitale. Ce préindividuel, Simondon n'a pour le nommer que le terme *transindividuel*, qui prête à confusion dans la mesure où il désigne aussi bien le préindividuel déposé dans les sujets par l'individuation vitale et qui insiste en eux, disponible pour une individuation ultérieure, que son mode d'existence comme réalité structurée en collectif. » Combes M., *Simondon, individu et collectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 38.

58 Sans cette résolution, l'expérience de la subjectivité risque d'être vécu comme une angoisse : « Mais 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. *Au collectif pris comme axiomatique résolvant la problématique psychique correspond la notion de transindividuel.* » Simondon G., *ILFI, op.cit.*, p. 31.

d'existence dans le *champ social* qui lui est lié et qui lui confère son sens. L'habitus n'est jamais entièrement réalisé ou actualisé, c'est une prédisposition incorporée à agir qui trouve dans le champ social ses conditions de possibilité et de réalisation. S'il est vrai que l'habitus est ce qui permet à l'agent de s'ajuster souvent insensiblement aux attentes particulières d'un champ social, il est également vrai que ce même habitus est ce qui permet à l'individu de se déplacer dans l'espace social, c'est-à-dire de champ en champ, sans vivre un désajustement paralysant. L'habitus, bien plus qu'un ensemble de structures fixes qui s'accordent en tous points avec les propriétés d'un champ social donné, est une matrice génératrice, un répertoire d'opérations potentielles ou, dans les termes de Simondon, un *transducteur* qui agit comme une membrane active entre l'intériorité et l'extériorité, entre le psychique et le collectif. En tant qu'opération transductive, l'habitus opère de proche en proche. Aussi la définition célèbre que Bourdieu propose de l'habitus prend-elle une nouvelle force : « systèmes de *dispositions* durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement 'réglées' et 'régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrée sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. »⁵⁹ L'habitus n'est donc pas la simple expression de structures sociales mais est toujours l'expression d'un champ de tensions, de luttes et de possibilités qui s'actualisent avec plus ou moins de réussite et de résonance à travers le jeu d'habitus. C'est parce que les champs sociaux sont fortement structurés mais qu'ils recèlent toujours une marge d'indétermination que les habitus trouvent en eux les conditions de leur actualisation. Lorsque Simondon envisage la transduction comme opération de propagation d'une information de proche en proche, il insiste sur le fait que « cela suppose que le champ soit en équilibre métastable, c'est-à-dire recèle une énergie potentielle ne pouvant être libérée que par le surgissement d'une nouvelle structure, qui

59 Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 256.

est comme une résolution du problème [...] »⁶⁰. Simondon remplace ainsi les transactions entre l'individu et son milieu par une conception de champs de force dont les ordres de grandeur respectifs communiquent en permanence.

Le champ qui peut recevoir une forme est le système en lequel des énergies potentielles qui s'accumulent constituent une métastabilité favorable aux transformations. Une conduite qui se désadapte, puis se dédifférencie, c'est un domaine en lequel il y a incompatibilité et tension : c'est un domaine dont l'état devient métastable. Une adaptation qui ne correspond plus au monde extérieur, et dont l'inadéquation par rapport au milieu se réverbère dans l'organisme, constitue une métastabilité qui correspond à un problème à résoudre : il y a impossibilité pour l'être de continuer à vivre sans changer d'état, de régime structural et fonctionnel.⁶¹

Ce passage pourrait presque se lire comme une synthèse insoupçonnée de l'hystérésis en tant qu'expression du désajustement entre les dispositions incorporées et les positions objectives dans le champ social. En effet, aussi bien l'habitus que le champ peuvent, chez Bourdieu, se comprendre comme étant en équilibre métastable, précisément parce que l'un appelle l'autre comme sa condition nécessaire ; chaque écart entre les deux indique la potentialité de transformer la pratique. A travers l'ensemble de ses dispositions incorporées, l'individu exprime la force du social. Mais il n'en est qu'une expression parmi d'autres, et souvent une bien pâle expression. Il revit cette découverte à chaque fois que les conditions du champ résistent à ses tentatives de faire de l'écart une invention, c'est-à-dire à chaque fois qu'on lui rappelle sa place, qu'on lui rappelle qu'il en fait trop ou pas assez. Lorsque ces tentatives aboutissent, même involontairement, il y a transduction normative : l'activité normative se propage à travers le champ, transformant de proche en proche les dispositions des acteurs en équilibre métastable. Mais bien souvent elles sont étouffées, reléguées, oubliées, dévalorisées, parce que le champ social en ex-

60 Simondon G., « Forme, Information, Potentiels », conférence prononcée à la Société de française de philosophie le 27 février 1960, disponible : https://s3.archive-host.com/membres/up/784571560/GrandesConfPhiloSciences/philosc25_simondon_1960.pdf, p. 745.

61 *Ibidem*.

prime certaines plus que d'autres ; tous n'y rayonnent pas avec la même force ; certains, c'est-à-dire ceux dont l'autorité morale ou la légitimité politique sont suffisamment reconnues, ont le monopole de la transduction⁶².

Une pratique déborde l'interaction des termes qu'une situation donnée semble impliquer dans la mesure où elle porte en son sein – c'est-à-dire dans les montages de schèmes stabilisés dans le temps – des schèmes de perception, d'anticipation et d'action formés dans des situations antérieures, souvent analogues, qui ne cessent de produire des effets à retardement de sorte que l'agent est sans cesse en train d'opérer un raccord entre ces situations à travers sa pratique. La genèse inachevée de l'individuation qui porte toujours une charge de préindividuel non individuée résonne avec l'instant présent qui « englobe les anticipations et les rétrospections pratiques qui sont inscrites comme potentialités ou traces objectives dans le donné immédiat. L'habitus est cette présence du passé au présent qui rend possible la présence au présent de l'à venir. »⁶³ Un passage de Simondon en particulier devrait nous permettre de resserrer un peu plus le lien entre le philosophe et le sociologue sur cette question :

Naturellement, puisqu'il s'agit de représentations conscientes et appartenant par un biais aux contenus culturels, on pourrait dire qu'il n'y a rien de biologique dans ces manières de percevoir. Pourtant, elles sont bien primaires, quoiqu'il s'agisse d'un primaire collectif ; elles se modifient selon les conditions collectives (sentiment du danger, pression dans le sens de l'uniformité) et constituent la base des régulations psychosociales ; la représentation de l'étranger, du déviant, est en fait une véritable perception ; le *socius* est perçu immédiatement, de façon aussi primaire et aussi gestaltisée que le partenaire ou le parent nourricier ; l'idée que le domaine des réalités sociales est celui

62 Le fait que certains ont une plus grande force transductive que d'autres dans le champ est intimement lié à l'oubli des conditions d'institutions de ce fait, à l'amnésie de son ontogenèse. « Seule l'anamnèse que permet le travail historique peut délivrer de l'amnésie de la genèse qu'implique, presque inévitablement, le rapport routinier à l'héritage, converti, pour l'essentiel, en *doxa* disciplinaire [...] » Bourdieu P., « La cause de la science », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 106, n°1, 1995, pp. 3-10, p. 3. Il est important de noter que ce travail d'anamnèse ne consiste pas en une recherche d'une origine aléthique mais consiste plutôt à démontrer en quoi l'ordre des choses n'est toujours qu'un ordre institué dont l'efficacité repose précisément sur l'oubli du caractère arbitraire de l'institution.

63 Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 304.

des apprentissages tandis que les catégories directement biologiques selon les instincts seraient spontanées est très théorique [...] Ceci laisse prévoir l'importance du caractère perceptif et primaire des stéréotypes (clichés) culturels, avec les réactions qui leur correspondent. L'Homme est *zoon politikon*.⁶⁴

Il est difficile de ne pas y voir une proximité avec Bourdieu lorsque celui-ci qualifie l'habitus comme relevant à la fois du biologique socialisé et du social biologisé. En effet, dans un passage des *Méditations pascaliennes*, Bourdieu écrit, « [d]u fait que le social s'institue aussi dans les individus biologiques, il y a, en chaque individu socialisé, du collectif, donc des propriétés valables pour toute une classe d'agents – que la statistique permet de porter au jour. L'habitus entendu comme individu ou corps biologique socialisé, ou comme social biologiquement individué par l'incarnation dans un corps, est collectif, ou *transindividuel* – on peut donc construire des classes d'habitus, statistiquement caractérisables. »⁶⁵ Les stéréotypes nous habitent. Nous ne les avons pourtant pas conviés en nous et nous ne pouvons *individuellement* leur demander de s'en aller. Transformer un stéréotype en activité imaginaire qui soit ouverte au débordement du transindividuel, c'est-à-dire dont les déterminismes à venir sont encore partiellement incertains et ouverts, est une activité à part entière qui s'apparente à un nouvel apprentissage, à une réorganisation des dispositions du corps pouvant faire de nouvelles expériences. Ceci suppose que l'apprentissage ne soit pas simplement la transmission d'un savoir ou une prise de conscience par un individu. Il est aussi une refonte partielle de l'être en ce qu'il procède d'une participation active, cognitive et affective à des compatibilités en train de se faire, ce que Bourdieu n'aurait pas manqué d'appeler une « connaissance par corps »⁶⁶. Raison pour laquelle, d'une part, tout apprentissage effectif a

64 Simondon G., *Imagination et invention*, *op.cit.*, p. 70.

65 Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 225. [nous soulignons]. Pour une discussion du rapport épistémologique des techniques statistiques utilisées par Bourdieu – notamment l'analyse factorielle des correspondances (AFC) voir : Desrosières A., « Bourdieu et les statisticiens : une rencontre improbable et ses deux héritages », *op.cit.* Pour le lien de ces techniques avec la question du transindividuel, voir : voir Reigeluth T., *Comporter la norme. La normativité de l'apprentissage algorithmique à partir du problème du comportement*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université libre de Bruxelles, 2018.

66 Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 225.

quelque chose d'une épreuve qui s'accompagne de son lot de souffrances et, d'autre part, un savoir auquel on accède directement à partir de sa formalisation ne garantit en rien l'incorporation d'un sens pratique qui pourrait perturber le cours *normal* des choses, l'alignement doxique, voire obséquieux, des comportements aux normes.

Le sujet de Simondon et de Bourdieu ne se superpose jamais à l'individu déjà individué. Signe de l'incommensurabilité de l'individu face au monde, le sujet est ce qui fait l'épreuve d'un problème dont il invente les termes. Ce qui revient à dire que « la connaissance de l'individuation est une individuation de la connaissance » ; le sujet connaissant ne peut rester identique devant le devenir de l'individuation ; il est appelé à se réinventer, sans quoi toute sa connaissance est condamnée à devenir hystérique, à parler au nom de structures qui n'ont plus prise sur le monde et qui ne sont plus de ce monde⁶⁷.

Conclusion

Si Simondon a pu écrire que « [...] la sociologie, pour être complète, doit intégrer une étude des techniques »⁶⁸, c'est précisément pour penser le dépassement du sociologisme, entendu comme étude d'un « social » substantialisé, réifié dans un domaine structural séparé de l'individu – ou du domaine psychologique – qu'il englobe et détermine. En d'autres termes, ce que Simondon reproche au sociologisme – le pendant inversé du psychologisme – est de supposer que le social existe comme un ensemble de structures objectives sans chercher à expliquer la manière dont ces structures communiquent ni comment elles prennent corps dans les pratiques des agents, lesquels sont pourtant sociaux

67 Bourdieu nous rappelle que cette capacité à résoudre des problèmes en réinventant les schèmes d'action, de perception et d'anticipation est elle-même tributaire de conditions sociales et relève seulement de manière illusoire d'un décisionnisme ou d'un volontarisme subjectif. Une des plus frappantes études qu'il ait offertes de cette incapacité à se réinventer ou de cette expérience d'un désajustement entre l'habitus et les conditions objectives du champ social se trouve dans son livre : *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne dans le Béarn*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

68 Simondon G., *ILFI, op.cit.*, p. 342. Nous n'abordons pas directement ici l'articulation de sa philosophie de la technique avec les sciences sociales ; pour une très belle problématisation de cette question, voir : Guchet X., *Pour un humanisme technologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

et socialisés. La connaissance de l'individuation technique telle qu'elle est développée par Simondon suppose, en revanche, une connaissance du schème technique qui traverse, reprend et emporte une pluralité d'individualités techniques. C'est sur base d'une connaissance opératoire – une connaissance des individus à partir de l'individuation, une connaissance du social à partir de l'individuation du collectif – que Simondon construit sa critique de l'hylémorphisme, entendu comme schème explicatif qui rend compte de l'individuation à partir de la rencontre entre une forme et une matière. De même que la brique n'est pas le simple résultat de l'union entre une masse d'argile et la forme « brique », de même l'individu socialisé ne se réduit pas à un corps empreint des normes sociales. En d'autres termes, la normalisation d'un corps social suppose toujours l'activité normative d'un corps biologique qui agit comme un réservoir inépuisable et indéterminé de potentialités pour cette normalisation. Et réciproquement, cette activité normative fonctionne précisément *parce que* les schèmes d'anticipation, de perception et d'action sont partiels et découvrent dans les potentiels du champ d'action leurs conditions d'actualisation.

Or la sociologie bourdieusienne est sans doute une des tentatives les plus abouties pour dépasser la juxtaposition de l'individu et du social, pour les penser en relation à une *activité* d'apprentissage, d'acquisition, qui est *à la fois* sociale et individuelle et qui permet à l'individu socialisé, par la transposition analogique – ou la transduction – de schèmes, d'improviser indéfiniment à partir de dispositions durablement incorporées. Une articulation entre Simondon et Bourdieu ouvre plus largement à ce que l'on pourrait appeler une science positive des opérations en-deçà et au-delà de tout individu - c'est bien le sens même du transindividuel -, une science qui se construit à l'épreuve d'une individuation qui n'a pas de terme *a priori*, bien qu'elle se retrouve souvent figée dans des structures déjà individuées, voire atrophiées. Soyons bien clairs : il ne s'agit en aucun cas de nier la réalité sociale des structures, en ce qu'elles stéréotypent l'imagination ou distribuent inégalement le vécu de l'hystérésis. Il s'agit avant tout de placer la philosophie et la sociologie devant une nouvelle exigence ontologique et épistémologique qui requiert qu'elles réinventent la méthode connaissante grâce à laquelle elles peuvent déterminer ce qui, dans les structures (sociales, cognitives, techniques), les a

fait advenir et ne cesse de les faire advenir avec un avenir probable, certes, mais toujours aussi *inconnu*.