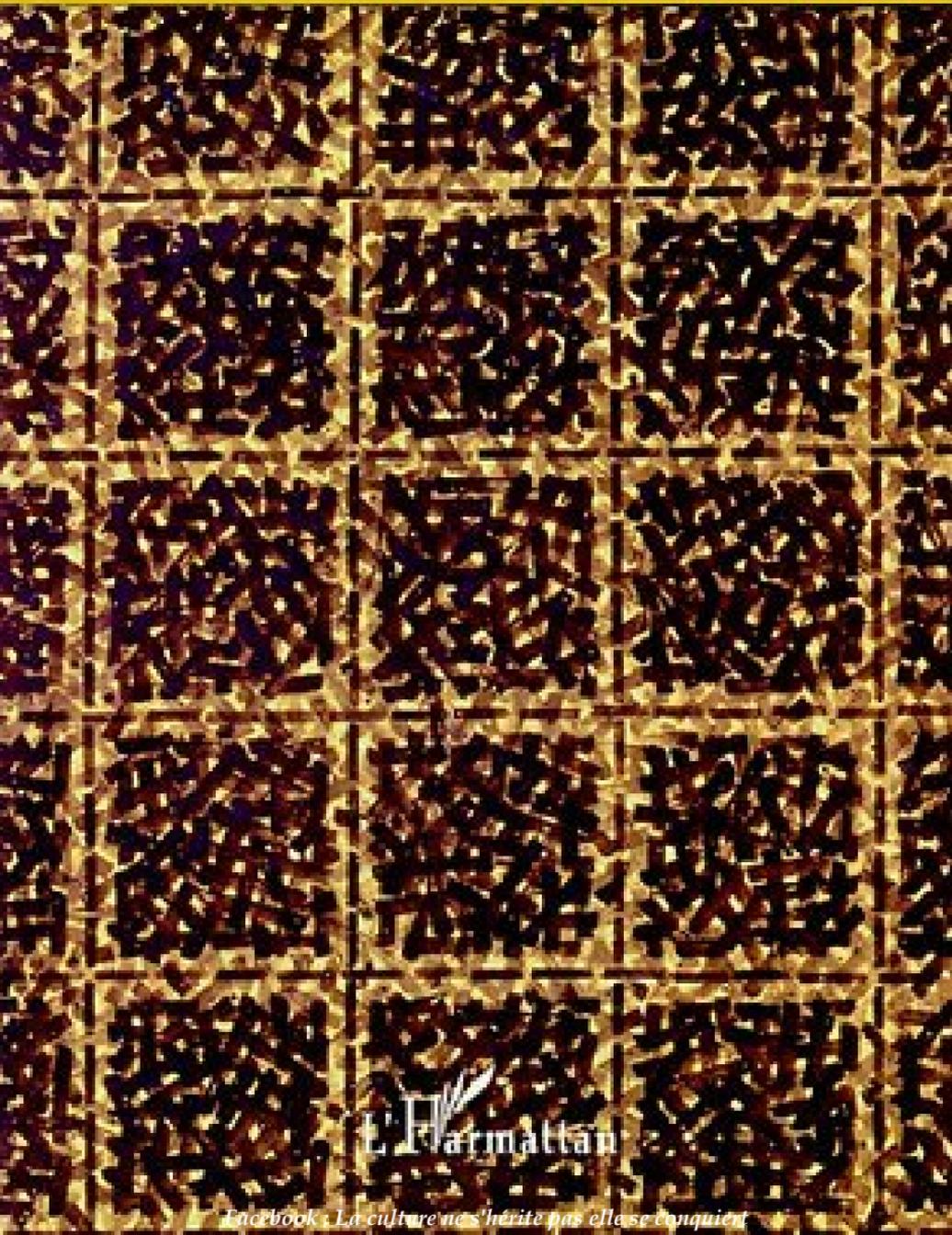


esthétiques

Jean-Hugues Barthélémy

Penser l'individuation

Simondon et la philosophie de la nature



L'Harmattan

Encrbook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Collection *Esthétiques*

Jean-Hugues Barthélémy

PENSER L'INDIVIDUATION
SIMONDON ET LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

Préface de Jean-Claude Beaune

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-
Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
ITALIE



© L'Harmattan, 2005
ISBN : 2-7475-7920-4
EAN : 9782747579209

Remerciements

Les deux tomes de *Penser l'individuation* sont issus d'une thèse de Doctorat, soutenue le 14 novembre 2003 à l'Université Paris VII - Denis Diderot, et intitulée « Sens et connaissance. A partir et en-deçà de Simondon ». Je tiens à remercier ici Monsieur le Professeur Dominique Lecourt pour la ferme générosité de sa Direction de thèse. Les fréquents entretiens qu'il m'a accordés durant ces trois années de recherche, ainsi que ses conseils érudits de lecture dans le domaine de l'histoire et de la philosophie des sciences, ont grandement participé à rendre possible la pleine exploration exégétique, jusqu'ici manquante mais exigée par notre temps, de l'œuvre de Simondon.

Bernard Stiegler m'a apporté son soutien constant depuis 1995, malgré les points de divergence au sein de notre commune volonté de prolonger Simondon. Qu'il en soit remercié comme l'ami mais aussi le penseur qu'il est à mes yeux.

Vincent Bontems a partagé mes convictions dans le domaine épistémologique dont il est en passe de devenir un spécialiste. Je lui dois ce moteur incomparable qu'est la complicité théorique.

Merci également à Alexis Philonenko pour ses encouragements décisifs, alors que j'en étais encore à projeter les travaux actuels.

Ma gratitude va enfin à Madame Françoise Balibar, Monsieur Jean-Claude Beaune et Monsieur Jean Gayon, ainsi qu'à mes amis Jean-Michel Besnier, Eliane Bontems, Thomas Bourgeois, Giuseppe Bufo, Claude Debru, Fernando Fragozo, Mathias Gérard, Nicole Gourié, Patrice Le Naour, Pierre Montebello, Michel Simondon, Barbara Stiegler et Caroline Stiegler, et bien sûr à Marie-Aude qui m'a « supporté » dans tous les sens du terme durant ces années. Tous ont, sous des formes diverses, porté ou accueilli l'effort de cette recherche ambitieuse. Je n'oublie pas non plus Jean-Louis Déotte, qui aussitôt après la soutenance de thèse m'a proposé de publier aux éditions *L'Harmattan* dans les délais les plus brefs.

Les nombreux autres se reconnaîtront.

Handwritten text at the top of the page, possibly a header or introductory paragraph, which is mostly illegible due to fading and bleed-through.

Handwritten text in the upper middle section of the page, continuing the narrative or list.

Handwritten text in the middle section of the page, showing a continuation of the content.

Handwritten text in the lower middle section of the page, appearing as a distinct block.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or concluding remarks.

A la mémoire de Gilbert Simondon.



Préface

Gilbert Simondon a peu inspiré les commentateurs, même si Gilles Déleuze, Gilbert Hottois, Isabelle Stengers, Bernard Stiegler lui ont rendu hommage - mais c'est toujours un aspect particulier de son œuvre qui est alors abordé, et les commentaires les plus développés concernent son seul classique *Du mode d'existence des objets techniques*. Les deux ouvrages *L'individu et sa genèse physico-biologique* puis *L'individuation psychique et collective* sont généralement restés dans l'ombre. Hors quelques articles de Simondon, ces trois ouvrages sont tout ce que nous possédons pour l'instant de lui, mais ce « tout » n'a rien de restrictif : il constitue une véritable Totalité animée par une volonté systématique et qui se veut encyclopédique. Le premier mérite de M. Barthélémy réside dans le fait d'avoir pris en charge cette totalité mobile et vivante. En elle *les tensions internes à la recherche ne font que refléter et traduire celles de leur objet : il y a une véritable osmose entre elles*. Une telle démarche est fondatrice : elle suppose de redéfinir les notions classiques de la philosophie, de la science, d'en inventer au besoin de nouvelles. Prétendre reconstruire Simondon « en sa totalité », c'est trouver le fil d'Ariane d'un « labyrinthe rationnel » à condition de le considérer en ses principes et en sa méthode. M. Barthélémy, au prix d'un travail d'analyse et de synthèse incomparable, nous livre ce fil directeur que nous allons suivre trop rapidement, marchant sur ses pas non pour le paraphraser mais pour nous donner le plaisir rare d'entrer avec lui dans cette œuvre qu'il réinvente pour nous.

Il le pose d'entrée de jeu : l'objectif de Simondon est philosophiquement radical et originaire : la question parménidienne de l'être et de l'un doit être repensée si l'on veut connaître quelque chose de l'individu. S'il y a un être en tant qu'il est un être, l'unicité est elle-même fondée sur un être en devenir,

donc sur la genèse ; mais le devenir n'est pas devenir *de* l'être dont on *présupposerait* l'unité, il est accession à l'être individuel dont l'unicité est une condition. Tel est le principe premier de Simondon, dont tout découle et sur quoi s'appuie sa méthode et qui peut, très succinctement, faire espérer l'accès à une « philosophie de la nature » inédite :

1. Le principe indiqué ci-dessus n'est pas vraiment un axiome mais le « moteur » de la visée de l'individu, que le « régime » d'être de cet individu soit « physique », « vital » ou « transindividuel » ;

2. Cette « ontogénèse » enjoint de penser l'individu en terme *d'individuation*, elle-même dépendante d'un pré-individuel conçu comme potentiel par quoi s'opère le *processus d'individuation*. Le « sujet », lui, est redéfini par Simondon comme constitué de l'individu mais aussi de sa charge pré-individuelle ;

3. Si l'objet technique « extériorise » celle-ci en devenant alors l'expression paradigmatique du trans-individuel, c'est parce qu'il ouvre lui-même sur un milieu qu'il assume et sur un « collectif » qui ne se réduit jamais, chez Simondon, à quelque expression anthropologique, psychologique ou sociologique, au sens classique de ces termes ;

4. C'est pourquoi cet objet technique est d'abord et irrévocablement attiré par le « vivant », dont il se distingue certes irréductiblement mais en étant tout comme lui de l'ordre de l'« individualisation » et pas seulement de l'individuation ;

5. La « personnalité » transindividuelle, elle, n'est jamais pour l'individu un être stable mais un ensemble de relations. On peut même dire, autre expression de l'ontogénèse, qu'il y a *synonymie entre l'être et la relation* ; l'individu n'est jamais soumis à sa propre origine mais c'est par démultiplication de la relation que les régimes d'individuation définissent une individualité capable de s'adapter et parfois se « suradapter » à son milieu, puis enfin de l'objectiver ;

6. La connaissance objective elle-même est une « relation de relations » - et c'est alors qu'elle s'avère active et spécifique sinon typologique. Ainsi l'objet technique le plus « concret » est-il l'instrument scientifique dans son indistinction nouvelle - quantique - d'avec l'objet de connaissance, et ceci signifie que

d'une part les conditions de la connaissance sont techniques (ce qui renverse bien des préjugés). D'autre part Simondon, et ceci le rend d'autant plus « original », ne fait ici appel à aucun « appareil mathématique » mais en priorité à la logique qui « prolonge » les mathématiques en tant qu'elle est leur traduction ontologique mais formelle et qu'elle retrouve, comme sa face cachée, la question de l'identité « parménidienne » sous le mode du tiers-exclu qu'utilise la physique classique mais qui doit être dépassé sinon révoqué pour accéder aux quanta : Simondon est marqué par ces accents bachelardiens qu'il veut intégrer à sa problématique ;

7. Le cas de la cristallisation et de la théorie générale de la polarisation vient à point pour suggérer l'importance de l'analogie, mieux du dédoublement concernant une réalité spectrale intermédiaire entre physique statique et tension métastable vers la vie, image d'une transduction auto-complexifiable qui, au bout du compte, rappelle toujours l'identité de la relation et de l'être – et le rapport de l'être au devenir ;

8. La problématisation du « Sens » (le plus difficile sans doute en cette « exégèse polémique » de l'œuvre de Simondon) ne remet pas en question l'ontologie génétique de Simondon, mais vise à sa « relativisation englobante », donc à la faire passer du statut – revendiqué par Simondon – de « philosophie première » à celui de problématique *philosophiquement seconde*. M. Barthélémy pose que le pur *Objet* de connaissance est *Non-Sens* (que l'objet technique en son « auto-transcendance » exprime aussi) tandis que le sujet connaissant est toujours « décentré ». La relation est à la substance ce que le sens, qui est *pluri*-dimensionnel, est à la connaissance, et elle l'est à l'intérieur de cette *dimension* du sens qu'est l'objet de connaissance ;

9. Lorsqu'elle veut connaître, la philosophie est donc seconde par rapport à la science, mais c'est parce qu'elle a prioritairement à penser le sens, qui est *pluri*-dimensionnel et irréductible à la seule dimension de l'objet de connaissance. Cette pensée du sens possèdera alors, dans chaque dimension du sens qu'elle aura dégagée, une « traduction uni-dimensionnelle », dont notamment la traduction ontologique qu'est l'ontogenèse simondonienne en tant que « philosophie de l'information ». La philosophie ainsi

« réinventée » se doit d'être paradoxale dans son *attitude nouvelle*, puisque le sens est un objet qui n'est jamais *ob-jet*, mais qui au contraire *constitue* l'« individu philosophant » comme « sens-sujet » à l'attitude nécessairement anti-naturelle parce qu'*inversant* l'intentionnalité husserlienne.

On n'a fait ici que reprendre quelques-unes des structures de la réinvention opérée par M. Barthélémy. On peut concevoir, on l'espère, combien le fil directeur est souple mais rigoureux, depuis la définition ontogénétique de l'individu tributaire des modes de l'individuation relationnelle jusqu'à la régression radicale vers une « herméneutique réflexive » en tant que pensée du sens, en passant par le point nodal de l'objet technique et dans la perspective d'une relation constante à une théorie de l'information elle-même en genèse et en activité. Il s'agit bien d'un « système intellectuel » radicalement personnel, sûr de sa légitimité et de son ambition – car il en faut pour « reprendre ainsi tout ou presque à zéro ». Une pensée sans compromissions.

Pour s'en convaincre encore, il suffit de noter à quel point Simondon lui-même s'est opposé à la quasi-totalité des traditions intellectuelles : ontologie statique, monisme, pluralisme, idéalisme, réalisme, empirisme, innéisme, mécanisme, vitalisme, positivisme, dialectique et même phénoménologie ; M. Barthélémy fait le point à ce propos. Mais il sait qu'il se rapporte aussi à des auteurs-clés, dont le plus important est Kant – l'ambition est bien ici de prolonger la « révolution copernicienne » par une « révolution einsteinienne » *en philosophie*. Mais Bergson, Canguilhem évidemment, Wittgenstein, Merleau-Ponty ont leur importance et Bachelard reste à l'horizon de ses propos. Le plus important, M. Barthélémy le met en évidence, réside dans le fait que Simondon revendique une pensée subversive qui veut détruire les dualités classiques entre le sujet et l'objet, la forme et la matière (donc l'hylémorphisme), le naturel et le technique, le vivant et l'humain, le mécanisme et le vitalisme, le psychologisme et le sociologisme. Mais il ne s'agit pas de combler le vide par un « individu » tout fait : il faut repenser le lien en terme de transduction. Cette notion, centrale pour l'ontologie génétique de Simondon, retrouve les implications de principe posées au départ. M. Barthélémy le dit de

manière synthétique : *la transduction est à la fois méthode et individuation*. Le rapport entre science et philosophie est concerné, mais aussi la « concrétisation » par laquelle un objet technique évolue en convergence et adaptation, selon des rythmes de relaxation, des inventions qui amènent le technique à s'opposer à des ensembles trop statiques pour valoriser l'individu qui construit son milieu sans le réduire aux éléments qui le composent. L'être technique sur lequel repose l'analyse simondonienne est un individu industriel, le moteur ; mais ceci ne remet jamais en cause la vocation universelle transductive de sa pensée, pas plus que le statut de l'information, dont il expose les limites intrinsèques en Théorie de l'information : le rapport entre l'être et la relation garde en partie son « secret » puisque la cybernétique homéostatique est fonctionnellement incapable de poser la question de ses origines, de sa genèse. Il reste bien sûr quelques incertitudes dans cette pensée « inachevée » (on pense au finalisme inévitable, à une vision rapide de l'automatisation), et M. Barthélémy les envisage sans complaisance : Simondon n'est pas pour lui une idole mais la condition de son propre épanouissement scientifico-philosophique.

Peut-être a-t-on insisté autant sur Simondon que sur l'analyse de M. Barthélémy. Mais ce dernier lui-même a voulu d'abord faire revivre Simondon, et c'est ce que nous voulons souligner. Rien n'a été ajouté qui ne vienne des propres recherches de M. Barthélémy. Celui-ci – et c'est ce qu'on a voulu établir – a fait bien plus qu'un travail exégétique « ordinaire » : c'est un système de pensée radicalement nouveau (donc difficile et peut-être provisoirement délaissé car nécessitant un trop grand investissement intellectuel du lecteur) qu'il nous présente. Simondon est, à la lettre, un penseur révolutionnaire, un authentique précurseur qui ne s'est pas contenté de profiter de la pensée d'un autre, et que l'on doit prendre en considérant les multiples ouvertures qu'il nous offre. M. Barthélémy, lui, nous permet de mesurer toute l'importance de ce penseur : on comprend à quel point cette exégèse exemplaire ne voulait pas considérer une pièce de musée (opinion de nombre d'anti-simondoniens) mais nous proposer à travers Simondon des problèmes concernant notre avenir – pas seulement technique – à

court ou moyen terme. L'ouvrage de M. Barthélémy, en tant que premier texte synthétique, systématique et rigoureux, constitue le guide indispensable de cette incomparable expérience technoscientifique et philosophique. Faire ainsi revivre un auteur, même au prix de ses difficultés et en exhibant les tensions internes à sa pensée, est le meilleur hommage qu'on lui puisse rendre.

Jean-Claude Beaune,
Professeur émérite de Philosophie à l'Université de Lyon-III

INTRODUCTION

« Aux grands esprits, les grandes solitudes »

Gaston Bachelard

1. *Du triple héritage d'un fil directeur théorique.*

A la question d'un auditeur qui assistait à un colloque sur l'œuvre de Gilbert Simondon mais ne connaissait pas le philosophe français et demandait qui il était, il fut répondu que ce dernier était « le plus connu des inconnus », ce qui, pour nous, signifie aussi bien : le plus ignoré des grands penseurs français du XXe siècle. Qu'il en ait souffert comme on peut souffrir d'une réception médiocre, c'est-à-dire jusqu'à vouloir se construire sans les autres – telle sera précisément, traduite en termes volontairement simples pour l'instant, sa définition de la folie –, cela suffit à justifier que son œuvre ne soit pas plus imposante. Que par ailleurs sa pensée soit effectivement, malgré ses obscurités voire ses tensions internes, l'une des plus importantes que la philosophie française ait produites depuis un siècle, cela devrait ressortir de la présente étude en ce qu'elle a de spécifique, c'est-à-dire en sa *systematicité encyclopédique*, conforme à ce qu'était profondément Simondon : un Encyclopédiste pour une nouvelle ère.

Il n'est certes pas difficile d'être original sur Simondon, puisque rares et synthétiques sont encore les ouvrages exposant sa pensée, la seule Thèse qui lui soit entièrement consacrée privilégiant par ailleurs, dans l'œuvre simondonienne, le classique

sur la technique¹. Mais aujourd'hui l'œuvre de Simondon n'est plus, ni en France, ni en Belgique ni maintenant en Italie² – à quand des traductions anglaise et allemande? –, l'œuvre méconnue qu'elle a longtemps été. Depuis le colloque organisé en 1992, sous la direction de Gilles Châtelet, par le Collège international de philosophie³, les travaux se sont multipliés et donnèrent lieu à deux autres collectifs récents, réunissant notamment à chaque fois des sociologues et de jeunes philosophes : celui publié chez Vrin en mars 2002 par les Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, et intitulé *Simondon*, et celui dirigé par Jacques Roux, publié trois mois plus tard par l'Université de Saint-Étienne sous le titre *Simondon, une*

¹ Il s'agit de la Thèse de Pascal Chabot, qui a été soutenue à Bruxelles en 2001, et dont a résulté un petit livre paru en 2003 chez Vrin, *La philosophie de Simondon*. Pascal Chabot est l'élève de Gilbert Hottois, lui-même auteur du premier petit livre sur Simondon : *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck, 1993. Une autre thèse, non publiée quant à elle, est à signaler : *La pensée de l'individuation et la subjectivation politique*, de Bernard Aspe (Paris-VIII, 2001). Il est vrai que cette thèse vise à appliquer la pensée simondonienne à un domaine politique que cette pensée n'avait pas traité, et dont on pourra se demander si elle peut le faire de la manière envisagée par Aspe, dont la référence majeure, mais cachée, reste Foucault. Cela est vrai aussi, bien que dans une moindre mesure, du très bon petit livre de Muriel Combes sur *Simondon, individu et collectivité* (Paris, P.U.F., 1999). Nous aurons l'occasion de discuter tel ou tel point de ces différents travaux consacrés en tout ou partie à Simondon. Quant à notre propre Thèse *Sens et connaissance. À partir et en-deçà de Simondon* (Université Paris VII-Denis Diderot, 2003), elle couvrirait bien l'ensemble de l'œuvre de Simondon, mais ne lui était pas entièrement consacrée.

² *L'individuation psychique et collective* a été traduit et publié en Italie fin 2001, avec une préface de Muriel Combes. Il est dommage que les Italiens n'aient pas comblé le manque français d'une édition unifiée de la Thèse principale de Simondon, dont *L'individu et sa genèse physico-biologique* livre en fait les deux premiers tiers, et *L'individuation psychique et collective* le dernier tiers – plus précisément les Chapitres II et III de la Deuxième Partie, et non pas une Troisième Partie imaginaire, ce qui indique, on le verra, une modification du plan originel de la Thèse. *L'individuation psychique et collective* n'est pas non plus la « seconde partie » de la Thèse principale, contrairement à ce qu'écrivit P. Chabot au seuil de *La philosophie de Simondon* (*op. cit.*, p. 8).

³ Ce colloque fut publié en 1994 chez Albin Michel, sous le titre *Gilbert Simondon, une pensée de l'individuation et de la technique*. Il fut lui-même précédé d'un tout premier collectif sur Simondon : le numéro spécial des *Cahiers philosophiques* qui lui était consacré (n° 43, juin 1990).

pensée opérative. C'est donc moins en prétendant faire découvrir cette pensée qu'en donnant une *lecture approfondie* et systématique de l'œuvre que notre étude se justifiera. Il s'agira de couvrir l'ensemble formé par *L'individu et sa genèse physico-biologique*, *L'individuation psychique et collective* et *Du mode d'existence des objets techniques*. Les deux premiers de ces trois ouvrages de Simondon formeront la matière essentielle du présent livre, qui est consacré au thème de la Nature et qui constitue le premier volet de *Penser l'individuation*. Quant au classique *Du mode d'existence des objets techniques*, il sera surtout analysé, en compagnie d'un long chapitre spécifique de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, dans notre second volet consacré aux thèmes de la Connaissance et de la Technique, l'exégèse se faisant alors plus nettement polémique.

Nous avons rencontré l'œuvre de Simondon l'année même de sa mort, lorsqu'a été publié *L'individuation psychique et collective*¹, ouvrage issu des Chapitres II et III de la Deuxième Partie de sa Thèse principale, dont le titre était *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*². Ce titre fut placé en sous-titre de *L'individu et sa genèse physico-biologique*³, ouvrage publié en 1964 et issu de la Première Partie – et du Chapitre I de la Deuxième Partie – de la Thèse principale, mais en devenant sous-titre le titre de la Thèse principale y était par là-même augmenté de deux notions, puisqu'il disait désormais : « L'individuation à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité ». Quant à *Du mode d'existence des objets techniques*⁴, considéré comme le « classique » de l'auteur, il est sa Thèse complémentaire, publiée la première et entrée très vite dans les manuels scolaires au chapitre

¹ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989. Ce livre sera désormais cité sous l'abréviation IPC.

² On peut consulter cette Thèse principale de Simondon à la Bibliothèque de la Sorbonne.

³ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, P.U.F., 1964 ; Grenoble, Millon, 1995. Nous utiliserons cette dernière édition, parce qu'elle a réintégré au texte le chapitre III de la Première Partie, intitulé « Forme et substance », que Simondon avait supprimé en 1964 par conscience des insuffisances théoriques du chapitre en question, consacré à la dualité onde-corpuscule. *L'individu et sa genèse physico-biologique* sera désormais cité sous l'abréviation IGPB.

⁴ Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958. Désormais cité sous l'abréviation MEOT.

« Technique ». Succès cependant aussi éphémère que retentissant, pour des raisons qu'il n'est pas encore temps d'analyser.

Simondon a vécu de la même manière qu'il a côtoyé les autres penseurs et les a lus : en philosophe guidé par sa propre obsession. On peut donc présenter les quelques éléments de biographie intellectuelle que nous possédons le concernant en partant de ce qui apparaîtra comme le *fil directeur* ou la priorité de toute sa pensée. Ce fil directeur ou cette priorité est la *subversion des alternatives classiques* et donc d'abord du *sol* que constitue, pour ces alternatives classiques, *l'opposition du sujet et de l'objet*. La philosophie doit pour Simondon se faire *autre* qu'une connaissance proprement dite, et cette altérité seule la légitimera dans son rapport aux sciences, lesquelles en effet n'en finissent pas de reprendre à la philosophie des objets que cette dernière avait un moment cru pouvoir se réserver en tant que science *à part* – donc encore, et naïvement, *science à part*. Au lieu de se réserver un objet, la philosophie doit se définir par un autre *rapport* à ce que les sciences ont déjà connu. Elle doit « voir » le *non-ob-jet au sein des ob-jets* eux-mêmes.

Pour Simondon, ce *non-ob-jet* est le « processus d'individuation », nouveau nom du devenir *dont procède la connaissance elle-même*, qui ne fait donc pas *face* à son objet. Or, la subversion de l'opposition du sujet et de l'objet, ainsi que des alternatives classiques dont cette opposition fournit le sol, était déjà d'une part le fil directeur, bien connu désormais, de la phénoménologie germano-française¹. Cette subversion définissait d'autre part un mot d'ordre central pour la « philosophie de la nature » conçue comme philosophie du devenir, dont le représentant pour Simondon était par excellence Bergson, ainsi que pour ce qu'il est convenu d'appeler « l'épistémologie française », dont Bachelard reste le grand nom et le fut aussi pour

¹ Sur ce point, voir notamment J. Benoit, *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994 ; N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995 ; et J.-H. Barthélémy, « Husserl et l'auto-transcendance du sens », *Revue philosophique*, n°2/2004.

Simondon¹. C'est pourquoi ce dernier, dont Gilles Châtelet rappelle à juste titre qu'il voulait *d'abord* subvertir les alternatives classiques², se situe à la croisée de trois grandes pensées, qui par ailleurs participent sans doute toutes de son écoute des sciences : les pensées de Bergson, Bachelard et Merleau-Ponty, ces deux derniers ayant été pour lui les enseignants – plus que les maîtres, il est vrai – dont l'enseignement fructifie jusqu'à se faire oublier³, tandis que le nom du premier apparaît certes, mais toujours dans l'adversité.

Nous voici donc conduits aux quelques éléments de biographie intellectuelle dont nous disposons à son égard. On peut bien dire que Simondon, dans sa volonté novatrice, n'a même pas cité ceux qui pourtant restaient des *sources* incontestables. Ainsi en est-il de Bergson pour le thème récurrent de la « priorité de l'ontogenèse », comme pensée du devenir ou de l'*opération génétique* des êtres, sur « la critique et l'ontologie »⁴, ordonnées, elles, aux *structures génériques* de ces êtres. Cet emprunt à Bergson motivera en retour des ruptures avec le bergsonisme, notamment dans les modalités du dépassement de l'alternative opposant mécanisme et vitalisme, ou encore en ce qui concerne le statut théorico-pratique de la technique et, par ce biais, de la science. A Merleau-Ponty Simondon dédie *L'individu et sa genèse physico-biologique*, mais surtout il reprend les trois « ordres » physique, vital et humain de *La structure du comportement*, tout en les problématisant plus radicalement en tant que « régimes d'individuation » physique, vital et « transindividuel ». Merleau-Ponty est également une

¹ Dans la bibliographie du Cours de 1965-1966 intitulé « Imagination et invention », qui reste à ce jour inédit, Bachelard est le seul auteur dont Simondon conseille de lire l'« ensemble des œuvres ».

² Dans son excellent article « Simondon » de l'*Encyclopaedia Universalis*. Les nouvelles éditions ne comportent malheureusement plus cet article. On ne peut qu'espérer qu'il soit réintroduit ou réécrit bientôt.

³ Simondon ne cite de toute façon guère les philosophes, si ce n'est parfois pour s'y opposer. Sa rédaction, plus généralement, se faisait le plus souvent sans documents, et il n'était pas un historien de la philosophie mais un *inventeur* – y compris au sens ordinaire de créateur technique – préoccupé de discuter ses prédécesseurs à partir de synthèses personnelles, mais souvent pertinentes, de leur pensée.

⁴ IPC, p. 163.

source essentielle de l'attribution simondonienne d'un statut de paradigme méthodologique à la physique quantique, statut qui va croissant de *La structure du comportement* au *Visible et l'invisible* en passant par le Cours de 1956-57 au Collège de France sur *La nature*. Enfin, la critique de l'*hylémorphisme* - dont est encore emprunte la théorie kantienne de la connaissance comme union d'une « matière » et d'une « forme » - doit beaucoup à *La phénoménologie de la perception* et à sa critique de l'« intellectualisme ».

Quant à Bachelard, il est certain que Simondon lui doit une part de son épistémologie du « réalisme des relations ». Mais cette épistémologie, *telle que Simondon la conçoit*, n'est repérable chez Bachelard qu'à certaines conditions, dont celle de montrer en quoi la « dialectique » bachelardienne n'est plus une dialectique au sens propre, mais tend à devenir déjà ce qu'elle sera pleinement chez Simondon : une « transduction » par « déphasage » à partir d'un centre. On pourra alors dire que l'« ontogenèse » de l'individuation n'est ni une cosmogenèse proprement *métaphysique* comme chez Bergson, ni une ontologie *phénoménologique* comme chez Merleau-Ponty, mais une « philosophie de la nature » comme devenir, dont Bachelard avait d'autant moins exclu la possibilité qu'il appelait à une « révolution einsteinienne »¹ en philosophie pour laquelle le réalisme des relations simondonien fait écho à la « valeur inductive de la relativité » – en tant que *portée philosophique* de la relativité einsteinienne. Ajoutons que Simondon fut marqué par les enseignements de Desanti et de Hyppolite. Mais ses grandes lectures, dont on trouve la présence au moins thématique dans son œuvre, furent, après Bergson, Bachelard et Merleau-Ponty, les œuvres de Louis de Broglie et celles de Raymond Ruyer.

Chez ce dernier l'on trouve la première occurrence du terme « transindividuel »², et dans une acception qui n'est pas sans rapports avec celle que lui donne Simondon, même si le *spiritualisme* auquel elle se rattache chez Ruyer restera une naïveté

¹ Bachelard, « La dialectique philosophique des notions de la relativité », in *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1973, p. 120.

² Dans l'ouvrage de Ruyer *Néo-finalisme*, Chap. XII. Cet ouvrage date de 1952, soit six ans avant la soutenance de Simondon.

aux yeux de Simondon. Surtout, *La Cybernétique et l'origine de l'information* est une source incontournable pour la discussion par Simondon de la Théorie de l'information et de la cybernétique. Pour avoir consulté l'exemplaire personnel que Simondon possédait de *Cybernétique et société* de Norbert Wiener, exemplaire qui n'était annoté qu'en son début et où le coupe-papier n'était pas passé partout, nous savons que Simondon s'inscrivait d'abord dans une tradition française et philosophique¹ qui lui donnait un accès indirect, mais instruit et pertinent, à nombre de travaux techniques ou scientifiques, tels ceux de Wiener à travers la lecture de Ruyer², ou ceux des psycho-sociologues américains comme Kardiner à travers la lecture de son ami phénoménologue Mikel Dufrenne³, dont l'excellent ouvrage *La personnalité de base* était paru en 1953, soit cinq ans avant la soutenance de Simondon. Par ailleurs la bibliographie de la Thèse principale, qui n'est pas reproduite dans les éditions et qui n'indique que quelques ouvrages « techniques et scientifiques », privilégie de Broglie pour la physique contemporaine, et Rabaud pour la biologie.

¹ Il avait suivi le « parcours royal » du philosophe français : Ecole Normale Supérieure et agrégation de philosophie. Mais ce parcours l'obligea à travailler en autodidacte les avancées contemporaines des domaines scientifiques indispensables à l'élaboration de sa philosophie, comme sans doute, bien que dans une mesure moindre, de toute philosophie sérieuse.

² Le classique de Wiener, *Cybernetics*, figure cependant dans la bibliographie de *Du mode d'existence des objets techniques*, et l'on peut penser que Simondon l'avait lu en anglais sans se contenter d'y avoir accès par le biais de Ruyer.

³ Au seuil de *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon écrit : « Je remercie particulièrement M. Dufrenne pour les encouragements répétés qu'il m'a prodigués, pour les conseils qu'il m'a donnés, et pour la sympathie agissante dont il a fait preuve pendant la rédaction de cette étude ». Mikel Dufrenne, de son côté, conclura *L'inventaire des a priori* (Paris, Bourgois, 1981) en faisant de la voie empruntée par Simondon la seule capable, à ses yeux, de concurrencer celle du *Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty. Ajoutons que dans *Pour l'homme* (Paris, Seuil, 1968), Dufrenne développe, bien avant *La pensée 68* de Ferry et Renaut, une critique subtile de l'anti-humanisme, dont l'« anti-anti-technicisme » de Simondon, qui n'est pas un anti-humanisme mais se veut fondamentalement *au-delà des alternatives*, est à nouveau très proche. Sur l'anti-humanisme des Lacan, Foucault ou Lévi-Strauss, signalons enfin *Le structuralisme* (Paris, P.U.F., 1968) de Jean Piaget, autre grand esprit qui joua un rôle – uniquement *théorique* cette fois – dans l'itinéraire de Simondon.

Nous ne saurions clore ces quelques éléments de biographie intellectuelle sans relever enfin son intérêt pour les Présocratiques, et notamment sa reprise de la notion d'*apeiron* chère à Anaximandre, ainsi que pour la Dyade indéfinie de Platon ou encore pour le *Zarathoustra* de Nietzsche en tant que figure de la « spiritualité ». Mais ici comme pour la reprise des schèmes de pensée scientifique et notamment physique, l'acception simondonienne des termes n'est jamais exactement leur acception originelle. Nous savons en outre, mais cette fois sans l'appui des textes publiés, que Simondon avait lu avec un intérêt marqué Teilhard de Chardin, chez qui l'on trouve la première utilisation des notions de *personnalisation* et surtout d'*individuation* – concept majeur de l'œuvre simondonienne – dans un contexte cosmogénétique. Concernant la pensée du vivant, la notion, fondamentale chez Simondon, de « polarisation » fut développée dès 1943 par son Directeur de thèse Georges Canguilhem dans son grand livre *Le normal et le pathologique*.

2. Une « philosophie de la nature » post-phénoménologique ?

Le fil directeur de la pensée de Simondon, tel qu'il a été annoncé par le biais d'éléments de biographie intellectuelle, commande que son ontologie génétique soit comprise, du moins dans son *intention*, comme *une philosophie de la nature post-phénoménologique plutôt que pré-critique*. Car c'est la « révolution copernicienne » de Kant qui, la première, a fait de la subversion de l'opposition sujet/objet, et des alternatives classiques dont cette opposition constitue le sol, une priorité. Or, les penseurs dont hérite Simondon se veulent tous, au moins sur ce point et malgré leur refus parfois virulent du « kantisme », les héritiers de la révolution copernicienne, dont ils prolongent dès lors ce que nous nommerons le *sens auto-transcendant* : le fil directeur du criticisme se révèle à leurs yeux *immanent et transcendant* au criticisme lui-même, qu'il s'agit donc de dépasser *en le prolongeant*. Tel sera par exemple,

nous le verrons, le propos de Bachelard dans son paradoxal « non-kantisme ». Telle est aussi, mais cela est mieux connu désormais, la revendication de la phénoménologie merleau-pontyenne, héritière de Husserl - lui-même héritier de Kant davantage que de Descartes. Or, l'oubli dans lequel est tombé Simondon entre 1970 et 2000 *n'est pas sans rapport* avec cette spécificité de sa pensée de se vouloir le carrefour et la réalisation du sens auto-transcendant des différents courants contemporains qui, chacun à sa manière, héritaient eux-mêmes déjà du sens auto-transcendant du criticisme. En effet l'on ne pouvait comprendre *en profondeur* - et donc dans toute sa portée - la pensée de Simondon à une époque où se creusait en France le fossé entre deux tendances par ailleurs de plus en plus envahissantes : la tendance à *oublier* le passé, et celle à *s'y enfermer*.

Dans le rapport qu'elle entretient avec sa propre histoire, la philosophie peut, de fait, souffrir d'hypomnésie comme d'hypermnésie. Ce sont là à vrai dire deux phénomènes inverses mais dont les conséquences, pour différentes qu'elles soient, n'en définissent pas moins des déficiences de degrés égaux et faisant obstacle au même et unique sens de la philosophie, qui est précisément de *penser le sens*. Soit que la pensée s'en trouve embourbée dans de faux problèmes, pour avoir perdu de vue le fil directeur d'un passé qui pourtant pouvait seul lui donner une signification. Soit qu'au contraire ce fil directeur se mue en objet figé, ayant ainsi à nouveau, bien que par un autre biais, perdu cette signification par laquelle il transcende les philosophies passées qu'il habitait : le passéisme est aveugle au passé comme sens, toujours au-delà de lui-même. De ces deux démesures, l'une procède d'une hégémonie de l'esprit d'analyse et s'incarne assez bien dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « philosophie analytique », dite essentiellement « anglo-saxonne », laquelle coupe le plus souvent la philosophie de son histoire. L'autre excès procède d'une hégémonie de l'esprit de synthèse et trouve son « lieu naturel » d'exercice dans ce que l'on nomme « philosophie continentale », qui tend à confondre le philosophe et l'histoire de la philosophie.

Non d'ailleurs qu'il ne faille voir aucune synthèse dans l'analyse ni aucune analyse dans la synthèse. Car la « philosophie analytique » procède bien souvent à des caricatures d'histoire de la philosophie qui sont autant de synthèses. Sans doute pourrait-on même montrer qu'elle tend à donner à son propre débat interne et contemporain la forme d'un « champ de bataille » néo-scolastique où chaque philosophie s'identifie unilatéralement à des pôles d'alternatives, sous prétexte que celles-ci seraient nouvelles, au lieu de problématiser d'emblée ces alternatives comme étant ce qu'il s'agirait de subvertir. Réciproquement la « philosophie continentale » disserte sans fin sur la cohérence inter-textuelle de tel ou tel de « nos auteurs », se perdant ainsi dans des analyses bien souvent rhétoriques qui ont pour seule visée de sauver leur auteur de l'unilatéralité. Ici encore pourrions-nous sans doute faire apparaître que le dépassement d'une telle unilatéralité n'est pourtant jamais assuré mais constitue la visée *fondamentalement philosophique et au-delà d'elle-même* par laquelle une philosophie meurt dans une autre. Du moins le mérite immense de Fichte, tel que Philonenko nous le fait comprendre contre la lecture de Hegel¹, est-il d'avoir *fondé* le criticisme sur l'histoire de la philosophie elle-même conçue comme dialectique, c'est-à-dire d'avoir pensé, avant Hegel, à la fois le mouvement dialectique faisant passer d'un philosophe au philosophe opposé et le progrès conduisant à la subversion de leur opposition. Dénoncer l'hypomnésie tout autant que l'hypermnésie de l'histoire de la philosophie comme étant deux manières de ne plus faire sens reviendrait à montrer l'équivalence entre, d'une part cette qualité du sens, qui les disqualifie, d'être toujours au-delà de lui-même, et d'autre part la visée, sans doute constitutive de l'idée même de la philosophie mais devenue prioritaire depuis Kant, d'une subversion des alternatives classiques.

Que donc l'on caricature les philosophies passées pour se livrer à une analyse affranchie de tout ancrage historique, ou qu'inversement l'on se perde dans l'interprétation d'une prétendue vérité anhistorique des grandes pensées, à chaque fois l'analyse et la synthèse se mêlent sans procéder l'une de l'autre. Se perd alors

¹ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980.

le fil directeur de l'histoire de la philosophie dans ce qu'il a d'essentiel même à « l'homme de son temps » qu'est le philosophe : sa double dimension d'immanence et de transcendance, par laquelle le sens est *auto-transcendance*. Le philosophe ne peut ainsi vraiment « faire sens » qu'en gardant toujours à l'esprit que l'analyse comme la synthèse doivent porter l'une comme l'autre sur le *mouvement* dont est animée toute pensée qui a fait sens *jusqu'à nous*. C'est dire combien il importe de méditer certaines oeuvres d'histoire de la philosophie dans lesquelles leurs auteurs ont également fait oeuvre de philosophe. Ainsi en fut-il par exemple, pour prendre de grands noms du passé, de Salomon Maïmon dans son *Essai sur la philosophie transcendantale*, de Heidegger dans son *Nietzsche* ou de Patocka dans *l'Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Ainsi en est-il aujourd'hui de Habermas dans *Après Marx*, de Ricœur dans son *De l'interprétation* ou dans *Temps et récit*, de Lecourt dans *L'ordre et les jeux*, de Rivelaygue dans ses *Leçons de métaphysique allemande*, de Benoist dans *Kant et les limites de la synthèse* ou bien encore de Stiegler dans *La technique et le temps*. Trop rares sont justement les oeuvres où l'histoire de la philosophie vient donner un sens synthétique à un philosophe qui en retour donne à celle-là un sens analytique, formant au final un ensemble où chacun des deux est à la fois analyse et synthèse et se fond inextricablement dans l'autre.

De telles oeuvres, pourtant reconnues comme profondes et difficiles, ne sont ni les plus pratiquées ni même les mieux appréciées, jugées qu'elles sont à l'aune d'une prétendue séparation entre création conceptuelle et histoire de la philosophie dont les partisans sont cependant parfois ceux-là mêmes qui substituent le plus complètement celle-ci à celle-là. Le tort serait donc de tenter une *exégèse polémique*, au sens fort de chacun des deux termes, de la philosophie. Mais c'est pourtant là une forme d'*Aufhebung* que pratique sans le dire Heidegger lui-même, selon une démarche que l'on peut bien nommer critique interne, même si chez lui la diplomatie et la révérence aux grandes « figures » commandent de faire de la dimension polémique une dimension implicite. Le motif proprement *métaphysique* dont Heidegger a

voulu doter un tel refus de la confrontation ne laisse en effet pas d'être, quant à lui, problématique.

Sans doute ne suffit-il même pas de polémiquer contre les grands. Car la même révérence institutionnelle qui nous enferme dans une hypermnésie aveuglante à l'égard du sens auto-transcendant de leurs pensées nous écarte par là-même du trésor que recèlent d'autres pensées considérées comme moins grandes. La tâche nous incombe donc également de comprendre certaines intuitions restées sans doute confuses mais aussi inécoutées, parce que de même qu'on oublie de garder une distance critique vis-à-vis des grandes pensées à la vénération desquelles nous ont préparés nos maîtres, ainsi juge-t-on trop facilement à la lumière de ces grandes pensées certaines tentatives contemporaines dont la cohérence mais aussi et surtout, et ce n'est pas un hasard, la profondeur critique restent à dévoiler, quitte à leur appliquer à leur tour les critiques permettant leur propre accomplissement. Ainsi en va-t-il des intuitions composant la tentative de Simondon dans l'ensemble formé par sa Thèse principale et sa Thèse complémentaire. En entamant ce travail d'exégèse polémique sur l'œuvre de Simondon, nous espérons pouvoir montrer que la « crise de la pensée » dont on entend parfois parler n'est sans doute en définitive qu'un mythe, c'est-à-dire une *nostalgie des origines* qui reste sourde aux inventions contemporaines, parce qu'elle refuse l'imprévisible qui pourtant ne transcende que les pensées passées qu'il habite et auxquelles il doit d'avoir un sens. Et même si la dimension polémique de l'exégèse se fera ici plus discrète que dans certaines des œuvres précédemment citées, du moins aurons-nous pour souci de montrer à terme qu'il y a un sens auto-transcendant de la pensée simondonienne elle-même, s'il est vrai que son ancrage bergsonien, à la différence de ses ancrages bachelardien et merleau-montyen, constitue plus un obstacle qu'un appui pour la réalisation de sa propre visée.

3. Les obscurités d'une pensée intuitive : autour du nouveau concept d'« individuation ».

Chacun connaît le titre sinon le texte de la Thèse complémentaire de Simondon : *Du mode d'existence des objets techniques*. Parue en 1958, elle eut un succès aussi retentissant qu'éphémère. Sans doute parce qu'elle tentait de réhabiliter la technique et le faisait d'une manière particulièrement novatrice mais, en définitive, trop ambitieuse et intuitive pour une époque installée dans des certitudes technophobes devenues paresseuses. La condamnation heideggerienne de la technique, qui n'était pas encore entendue dans toute son ambiguïté, ajoutait à la difficulté pour Simondon d'être durablement approfondi par le lecteur. Heidegger commençait en effet déjà à bénéficier en France de l'« aura », ésotérique s'il en est, qu'on lui connaît aujourd'hui. Beaufret y était évidemment pour beaucoup, mais aussi Sartre dans *L'être et le néant* et Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. C'est « à la mémoire » de ce même Merleau-Ponty qu'est dédié le premier tome, paru en 1964 et intitulé *L'individu et sa genèse physico-biologique*, de la Thèse principale de Simondon. Or, que l'incompréhension dont Simondon se sentit douloureusement victime ait pu persister malgré les succès – éphémères – de *L'individu et sa genèse physico-biologique* et surtout de *Du mode d'existence des objets techniques*, cela ne tient pas seulement à ce que la fin de la Deuxième Partie de la Thèse principale, publiée comme second tome sous le titre *L'individuation psychique et collective*, resta longtemps inédite, mais aussi et surtout au fait que l'œuvre de Simondon est à la fois problématique pour elle-même – l'œuvre est en tension interne – et exigeante pour le lecteur, ce qui au final la rend problématique pour notre époque, à laquelle en effet cette œuvre « pose problème » au double sens de cette expression : elle dérange parce qu'elle questionne le fond abyssal, qui la fragilise déjà elle-même de l'intérieur.

Problématique, cette œuvre l'est d'une part en ce que la pensée s'y expose le plus souvent de manière à la fois synthétique et labyrinthique, revenant sur elle-même en mêlant à chaque fois ce

que l'ordre des chapitres devait pourtant servir à traiter successivement. C'est le cas notamment pour les différents « régimes d'individuation » dont l'ontogenèse de la Thèse principale se veut la description originale : une même page consacrée à l'individuation « transindividuelle » ou psycho-sociale peut en fait tenir un propos synthétique sur tous les régimes – physique, vital, transindividuel – d'individuation. Par-delà le souci légitime de confronter de temps à autre ces différents régimes entre eux, il semble manifeste à la lecture que la pensée simondonienne est comme ramassée en une densité caractéristique de l'intuition. Le texte est comme « jeté » dans l'urgence de ce qui demande à être dit, au détriment parfois de l'intelligibilité et des médiations qu'elle requiert. Un premier travail consiste alors pour le commentateur à « mettre de l'ordre » dans un tel foisonnement.

D'autre part, l'œuvre de Simondon est problématique en ce qu'elle ne cite pas ses *sources* ni ne prend soin de distinguer les *acceptions* en lesquelles il faut entendre ses concepts des autres acceptions que tantôt la tradition philosophique, tantôt la science ont antérieurement données à ces concepts. Les emprunts faits à la science, soutenus par l'affirmation récurrente d'un paradigmatisme scientifique de sa pensée, sont ici égarants. Il nous faudra à cet égard montrer en quoi le schème de la *métastabilité* comme la notion d'*énergie potentielle* prennent ici un sens tel que la volonté parfois affichée par Simondon de les ancrer dans leur acception scientifique ne permet pas de les disqualifier purement et simplement, lors même que sa compréhension de la science invoquée se trouve être contestable. La notion d'*ontogenèse* n'est pas non plus prise dans son acception biologique, et cette fois c'est en vertu d'une contestation philosophique de l'opposition individu/milieu dont relève précisément encore l'opposition entre individu et espèce, entre ontogenèse et phylogenèse. Enfin, le motif central même de la pensée simondonienne, fourni par la notion d'*individuation*, n'est pas entendu comme désignant le processus par lequel un champ perceptif se meuble d'unités distinctes, mais définit – selon une tradition *ontologique* dont les grands noms sont Duns Scot, Thomas d'Aquin ou Leibniz que

Simondon combat comme restant *hylémorphistes* à la manière d'Aristote –, *via* l'embryologie contemporaine, l'ontogenèse elle-même comme devenir de l'être dont la problématique ne saurait non plus être divisée en deux problématiques distinctes, contrairement à ce qu'affirme un héritage platonicien :

« On peut se demander pourquoi un individu est ce qu'il est. On peut aussi se demander pourquoi un individu est différent de tous les autres et ne peut être confondu avec eux. [...] Au premier sens, l'individuation est un ensemble de caractères intrinsèques ; au second sens, un ensemble de caractères extrinsèques, de relations. Mais comment peuvent se raccorder l'une à l'autre ces deux séries de caractères ? En quel sens l'intrinsèque et l'extrinsèque forment-ils une unité ? Les aspects extrinsèques et intrinsèques doivent-ils être réellement séparés et considérés comme effectivement intrinsèques et extrinsèques, ou bien doivent-ils être considérés comme indiquant un mode d'existence plus profond, plus essentiel, qui s'exprime dans les deux aspects de l'individuation ? »¹

Avant de commenter brièvement ce passage, posons d'abord ses conditions. La grande spécificité du concept simondonien d'individuation est que sa *manière* de prendre acte de ce qu'il n'y a un être qu'à la condition qu'il y ait un être consiste à poser une *réciprocité* de la formule et à se *séparer* ainsi d'une tradition à laquelle appartient encore Leibniz : pour Simondon, on ne peut plus penser l'*individualisation différenciatrice* sans penser d'abord la *genèse*, et tel sera le sens *large* dès lors donné au concept d'individuation. La *réciprocité* est alors plus précisément que, s'il n'y a un être qu'en tant qu'il est un être, cette unicité est elle-même fondée sur l'être *comme devenir*, c'est-à-dire sur la *genèse* : le devenir n'est pas ici devenir de l'être dont on *présupposerait* l'unicité, mais devenir comme *accession* à l'être dont l'unicité est une condition.

Or, le passage cité exprime les *conséquences* de ce questionnement nouveau. Le « mode d'existence plus profond » envisagé par ce passage, qui clôt le Chapitre Premier de *L'individu et sa genèse physico-biologique* en un propos tout aussi synthétique que

¹ IGFB, pp. 58-59.

celui de son Introduction, est ce en quête de quoi se veut Simondon, parce qu'il s'agit bien pour lui de refuser la séparation entre « l'intrinsèque et l'extrinsèque » afin de rendre intelligible l'unité nécessaire que cette séparation fait irréversiblement perdre. Il faut pouvoir comprendre comment ce qui *définit* un individu est en même temps ce qui le *distingue*, pouvoir donc *articuler type et particularité*, et cette articulation ne pourra se faire qu'en faisant dériver le type comme la particularité d'une réalité dite « pré-individuelle » comportant des « singularités » et n'équivalant pas au « milieu associé » à l'individu. Ce sera là une autre manière de dire qu'individu et milieu ne s'opposent pas, que l'ontogenèse au sens restreint *est* en même temps devenir de l'être *en général*, et il apparaîtra même que l'individuation n'est véritable *genèse anti-substantialiste* de l'individu qu'en étant d'un même geste *affirmation anti-réductionniste* de cet individu. La résolution d'un tel paradoxe se laisse du reste déjà entrevoir si l'on observe que les « caractères extrinsèques » et « intrinsèques » dont parlait le passage cité sont en fait échangeables : l'intrinsèque est aussi bien ce que l'individu possède en propre et par quoi il se distingue que ce qui le définissait comme étant « ce qu'il est », et l'extrinsèque est aussi bien ce qui le définit comme milieu individué que ce en vertu de quoi il « ne peut être confondu ». C'est en effet – et ici le passage, quoique interrogatif, préfigurait sa solution – la *relation* qui tout à la fois distingue l'individu et l'engendre à partir de ce qui n'est pas lui : « les véritables propriétés d'un être sont au niveau de sa genèse, et, pour cette raison même, au niveau de sa relation avec les autres êtres »¹.

Nous ne reviendrons pas ici sur cet autre problème, signalé en même temps que celui des acceptions de notions, qu'est le problème des *sources philosophiques cachées*, dont nous avons d'entrée de jeu dit l'essentiel en rappelant ce que Simondon devait notamment à Bergson, Merleau-Ponty, Bachelard, Teilhard de Chardin, Ruyer et Canguilhem, lesquels ne sont cependant pas cités – sauf Bergson, mais pour être critiqué – comme le sont de Broglie pour la physique contemporaine, Wiener pour la cybernétique ou Gesell pour l'ontogenèse du comportement.

¹ *Ibid.*, p. 88.

Disons simplement que le rappel qui fut fait de ces dettes ne doit pas conduire à rabattre la pensée de Simondon sur celles dont elle est en dette. La possibilité même d'une exégèse polémique, aussi modeste soit-elle dans sa dimension polémique, n'est pas tant liée, ici, au fait qu'un Bachelard ou un Canguilhem pourront éventuellement offrir des garde-fou pour une philosophie de la nature inspirée et donc menacée de *Schwärmerei*, qu'à cet autre fait qu'il y a un sens auto-transcendant de l'ontogenèse de l'individuation, sens auto-transcendant qui peut aller jusqu'à justifier que l'avancée créatrice de Simondon n'ait pas cru nécessaire de rappeler ses dettes. C'est un tout autre aspect problématique de l'œuvre qu'il nous faut maintenant aborder, afin de clore cette présentation de la contemporanéité *paradoxe* de Simondon, dont notre époque découvre à la fois le génie précurseur et les tensions internes qui l'ont rendu obscur en son temps.

4. Les tensions internes d'une œuvre inspirée.

La pensée simondonienne est encore problématique en effet dans l'*articulation* entre la Thèse principale, consacrée à une ontogenèse-épistémologie, et la Thèse complémentaire, consacrée à une pensée de la technique. On peut certes considérer que *Du mode d'existence des objets techniques*, qui traite de l'essence comme genèse et donc de l'*individuation* des objets techniques, ne fait ainsi que compléter une pensée de l'individuation que la Thèse principale, comme ontogenèse et philosophie de la *nature*, avait fait porter successivement sur l'individu physique, l'individu vivant et l'individu psycho-social ou « transindividuel », mais point encore sur l'individu *technique*. Mais une fois cela remarqué, ce qui fait encore problème ici, c'est d'abord la reprise, par la Thèse complémentaire, du régime transindividuel d'individuation *au sein d'une pensée de la technique pourtant absente, elle, de la Thèse principale*¹.

¹ Si ce n'est dans la « Note complémentaire » venant après la Conclusion.

Non d'ailleurs que *L'individuation psychique et collective* soit étranger à cette re-problématisation indirecte du transindividuel dans la pensée de la technique. Nous verrons que la Thèse principale est elle-même habitée par certaines tensions, et que *Du mode d'existence des objets techniques* ne fait que traduire à sa manière ces tensions dont il hérite plus qu'il ne les résout. En cela il y a bien cohérence entre les deux Thèses, mais cette cohérence se définit comme problématique dans chacune des Thèses, leurs tensions internes respectives se répondant sans se résoudre.

Le foyer problématique autour duquel ces tensions prennent sens est l'affirmation selon laquelle « il y a une antériorité du transindividuel par rapport à l'individuel qui empêche de définir un rapport de transcendance ou d'immanence »¹. La signification de cette affirmation de l'antériorité du transindividuel par rapport à l'individuel n'est pas que, dans le régime d'individuation psychosocial ou transindividuel, le groupe précéderait l'individu, puisque le transindividuel est pour Simondon ce qui ne peut se penser que comme *individuation* à partir d'une charge de réalité pré-individuelle portée par les individus vivants. C'est là une antériorité du transindividuel *sur le groupe comme sur l'individu*, antériorité que le sociologisme, qui pose le groupe avant l'individu, et le psychologisme, qui pose l'individu avant le groupe, ne permettent pas de penser. C'est pourquoi l'affirmation citée est précédée du rappel suivant : « *immanence* ou *transcendance* ne peut se dire que par rapport à de la réalité individuée »². Toute individuation, qu'elle soit physique, vitale ou transindividuelle, est ainsi pensée par Simondon comme « déphasage » d'une réalité pré-individuelle en individu et « milieu associé ». Mais la formule ici en question n'est pas par là épuisée, car sa signification est de dire la *spécificité* du régime transindividuel d'individuation par rapport aux régimes d'individuation physique et vital. Or c'est en ce point que la signification de l'ajout d'une pensée de la technique, développée dans la Thèse complémentaire, à l'ontogenèse de la Thèse principale pourra se compliquer et, tout à la fois, rester latente car non réalisée. Sans entrer déjà dans le détail, force nous est ici d'en

¹ IPC, p. 195.

² *Ibid.* (souligné par l'auteur).

donner le cadre problématique, en commençant par une précision sur l'individuation vitale.

La spécificité de l'individuation *vitale* par rapport à l'individuation physique est d'être une *individualisation*, c'est-à-dire d'abord « une individuation perpétuée »¹ surimposant à la « résonance du simultané » une « résonance du successif »² et faisant de l'individu vivant un « théâtre d'individuation » et non « pas seulement [un] résultat d'individuation »³. Or, une telle spécificité du vivant, dont l'individualisation sera même caractérisée comme « dédoublement *psycho-somatique* » et comme transcendant la simple *adaptation* dont est capable la machine, rejait sur l'individuation transindividuelle en ce que le « sujet », lui, *ne s'inscrit pas* à proprement parler dans un nouveau régime d'individuation unique et à part entière mais se définit comme *ensemble* formé par l'individu vivant *et sa charge de réalité préindividuelle*. Mais l'antériorité du transindividuel sur l'individuel *ne peut pourtant pas* signifier une équivalence du transindividuel avec la réalité préindividuelle, car le transindividuel reste une *individuation*, mais dont la complexité est telle que, contrairement au milieu associé de l'individu vivant, celui de la « personnalité » – comme dit Simondon – transindividuelle *n'est plus* un « milieu » : le social n'est pas milieu mais « complément » *lui-même individué* et ayant sa « personnalité de groupe », dit Simondon, laquelle est cependant « coextensive » à la personnalité individuelle et justifie en cela le dépassement de l'alternative immanence/transcendance par une transindividualité qui en effet est à la fois individualité accomplie et « collectif réel » irréductible à l'*inter*individualité.

Dès lors il faut admettre, et cela en reprenant les termes mêmes de Simondon, que la notion de « sujet » *ne dit pas* le transindividuel, mais dit la « voie transitoire » *psychique* – qui est issue du dédoublement *psycho-somatique* du vivant lui-même, par où il y a bien continuité – et la dit *en tant qu'*elle crée un potentiel *préindividuel* « affectif » dont l'actualisation est *individuation du*

¹ IGPB, p. 25.

² *Ibid.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 25.

« *sujet* » en « *personnalité* » grâce au « *support* »¹ qu'est l'objet technique où passe, dit Simondon, la préindividualité contenue dans le « *sujet* ». La spécificité qu'est l'« *antériorité* » du transindividuel sur l'individuel, si elle n'est pas équivalence entre le transindividuel et le préindividuel, n'est alors pensable que comme *fondation* du transindividuel – *individuation* véritable du « *sujet* » en « *personnalité* » – sur l'objet technique comme extériorisation de la préindividualité du « *sujet* ». Si ce « *sujet* » est constitué de l'individu *et de sa charge de réalité préindividuelle* que l'objet technique extériorise en devenant « *support* » du transindividuel, l'objet technique est constitutif du sujet *comme s'individuant* en « *collectif véritable* », autre nom du transindividuel en tant qu'indissociablement psycho-social.

Ainsi s'expliquerait que l'objet technique ne soit pas pour Simondon purement *ob*-jectivable dans une connaissance stricte, étant bien plutôt à la fois ce qui s'autonomise de plus en plus dans son processus d'individuation *et* ce qui *conditionne originellement* la « *simple* » capacité du sujet *transindividué* à objectiver perceptivement son milieu : le « *milieu* » technique de la *personnalité transindividuelle* est alors l'*extériorité pure*, mais aussi le *non-ob-jet* pour la pensée, qui fonde le transindividuel comme capable d'objectiver son milieu.

Cette capacité s'explique par le réaménagement de la perception, non-objectivante dans le vital, par l'être artefactuel ou « *prothétique* », comme dira Stiegler, du transindividuel, par-delà donc toute opposition entre immanence et transcendance. Il faut en effet insister sur le fait que la capacité remarquable dont est doté le transindividuel à *ob*-jectiver son « *milieu* » comme lui faisant face s'inscrit pourtant toujours dans un processus d'individuation en vertu duquel la *personnalité* n'est pas elle-même sa propre origine. Simondon permet de comprendre en quoi c'est en fait paradoxalement par *démultiplication de la relation* que les régimes successifs d'individuation définissent une *individualité* de plus en plus grande, jusqu'à cette capacité à objectiver son milieu qui singularise la *personnalité transindividuelle*. De sorte que, même si la *personnalité transindividuelle* objective son « *milieu* » comme lui faisant face et ne la constituant pas dans son « *intentionnalité*

¹ MEOT, p. 247.

constituante », comme disent les phénoménologues, elle ne le fait cependant que sur le fond d'une non-originarité en vertu de laquelle il lui faut inclure en son être une « prothèse » pour objectiver ainsi, les artefacts étant la manière dont la *vie* comme *finie* se prolonge et se dépasse en individuation transindividuelle. Il conviendra de souligner en quoi la pensée simondonienne du transindividuel est *en ce point*, non plus simplement commentée, mais débarrassée de ses *tensions internes* et refondée par dépassement interne. C'est dire par là-même que, si le texte de Simondon nous autorisera à construire une telle solution, il ne la dégage pas lui-même explicitement et n'affirme jamais la *refondation artefactuelle* ou « prothétique » du transindividuel qui s'y trouve impliquée.

Achevons donc ces quelques indications préliminaires en donnant ici leur conséquence méthodologique pour notre étude : nous nous permettrons en certains chapitres de citer largement Simondon, et cela pour deux raisons essentielles, dont la première est qu'il n'existe pas encore de travail de fond sur l'œuvre de Simondon en tant qu'*ensemble* formé par *L'individu et sa genèse physico-biologique*, *L'individuation psychique et collective* et *Du mode d'existence des objets techniques*, et qu'il reste donc encore facile de faire dire à cette œuvre ce qu'elle ne dit pas, ou de la réduire à certaines affirmations que l'auteur, dans *l'obscurité indéniable* et le désordre ou en tout cas l'urgence – à la fois inspirée et incertaine – de sa rédaction, a pu devoir nuancer en d'autres endroits. Parmi les philosophes ou les sociologues qui écrivent sur Simondon, nombreux sont pour l'instant ceux qui s'inspirent de Deleuze ou de Foucault. Sans doute parce que Deleuze fut le premier à diriger ses lecteurs vers Simondon en écrivant à propos de *L'individu et sa genèse physico-biologique* : « Peu de livres, en tout cas, font autant sentir à quel point un philosophe peut à la fois prendre son inspiration dans l'actualité de la science, et pourtant rejoindre les grands problèmes classiques en les transformant, en les renouvelant. Les nouveaux concepts établis par Simondon nous semblent d'une extrême importance ; leur richesse et leur

originalité frappent ou influencent le lecteur»¹. Nous voulons quant à nous, dans le présent livre puis dans le suivant, couvrir l'ensemble de l'œuvre en approfondissant ses motifs récurrents, et tâcherons d'appuyer systématiquement nos interprétations en citant des passages particulièrement chargés de sens.

Ainsi apparaîtra-t-il notamment que le combat de Simondon contre l'anti-technicisme mais aussi contre l'« anthropologie », définie comme pensée essentialiste coupant l'homme du vivant, ne peut se ramener pour autant à l'anti-humanisme que l'on pourrait être tenté de vouloir le voir servir. C'est bien plutôt la *priorité d'une subversion des alternatives classiques*, héritée à la fois de Bergson, Bachelard et Merleau-Ponty, et pour laquelle Simondon construit son épistémologie comme un « réalisme des relations », qui définit le *motif fondamental* de l'œuvre dans son ensemble. Et c'est *en vertu* de cette priorité que notre exégèse se fera parfois polémique. De manière très générale, ces points de polémique se rassembleront, dans le présent volet comme dans le suivant, autour des deux questions du *fondement* de l'ontogenèse et de l'*articulation* entre cette ontogenèse de la Thèse principale et la pensée de la technique de la Thèse complémentaire.

¹ G. Deleuze, « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, p. 118.

CHAPITRE PREMIER : SIMONDON ET LA QUESTION DU PHILOSOPHER

« [...] la notion d'objet et la notion de sujet, en vertu même de leur origine, sont des limites que la pensée philosophique doit dépasser ».

G. Simondon

1. Ontologie et ontogenèse : de Bergson à Simondon.

Le mot d'ordre philosophiquement fondamental de toute la pensée simondonienne réside très certainement dans l'idée suivante : le processus d'individuation ne se laisse pas *ob-jectiver* par la connaissance, puisque celle-ci est produite par celui-là si la *connaissance de l'individuation* est elle-même *individuation de la connaissance*. C'est pourquoi l'Introduction de la Thèse principale s'achève sur ces lignes :

« nous ne pouvons, au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous ; cette saisie est donc, en marge de la connaissance proprement dite, une analogie entre deux opérations, ce qui est un certain mode de communication. L'individuation du réel extérieur au sujet est saisie par le sujet grâce à l'individuation analogique de la connaissance dans le sujet ; mais c'est *par l'individuation de la connaissance* et non 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 »¹.

¹ IGPB, p. 34 (souligné par l'auteur).

Connaître l'individuation c'est individuer la connaissance, et c'est pourquoi il y a « analogie » entre les deux « opérations » que sont ici l'objet et le sujet. L'individuation est donc un « domaine » en lequel sujet et objet ne s'opposent plus. Domaine qui n'en est d'ailleurs pas vraiment un, s'il est vrai qu'il comprend le physique aussi bien que le vital ou biologique et le psycho-social ou transindividuel, comme autant de *régimes d'individuation*. Mais puisqu'à chacun de ces régimes correspond une ontologie régionale *scientifique* qui fige l'individuation des êtres en ces mêmes êtres dont elle dégage les *structures génériques*, il convient d'ajouter à ces ontologies régionales, pour retrouver le mouvement d'individuation caché par les êtres mêmes qui en résultent, une ontogenèse générale *philosophique* qui dégage l'*opération génétique* de ces êtres. Ontogenèse à laquelle Simondon accorde le statut de « philosophie première » : « Selon cette perspective, l'ontogénèse deviendrait le point de départ de la pensée philosophique ; elle serait réellement la philosophie première, antérieure à la théorie de la connaissance et à une ontologie qui suivrait la théorie de la connaissance. L'ontogénèse serait la théorie des phases de l'être, antérieure à la connaissance objective, qui est une relation de l'être individué au milieu, après individuation »¹.

Simondon distingue donc clairement l'ontogénèse d'une connaissance objectivante comme celle dont procèdent les ontologies régionales scientifiques, réunies ici sous l'appellation globale d'« ontologie ». Que ce terme désigne ici l'ensemble des ontologies régionales scientifiques plutôt que l'ontologie philosophique traditionnelle, cela vient de ce que l'ontogénèse *remplace* l'ontologie philosophique traditionnelle comme *précédant* ce qui est pourtant nommé « ontologie ». On l'aura compris, « ontogénèse », chez Simondon, désigne aussi bien la théorie que le processus dont elle est la théorie, et ce processus d'ontogénèse, qui s'identifie à l'individuation, est en même temps devenir de l'être en général. Nous dirons au prochain chapitre ce qui motive chez Simondon un tel élargissement de la notion d'ontogénèse au devenir de l'être en général, puis ce qui justifie que la théorie de ce processus soit elle-même ontogénèse. Dans ce chapitre initial,

¹ IPC, p. 163.

nous voulons seulement préciser une filiation qui est rendue décelable par les éléments précédents, et dont la mise en évidence permettra à terme de mieux comprendre d'où viennent à la fois certaines des vertus et certaines des limites de la pensée de Simondon. Cette filiation, c'est bien sûr celle qui fait de notre auteur un héritier de Bergson, et pour laquelle deux motifs au moins peuvent d'ores et déjà être relevés.

Le premier de ces motifs est l'affirmation d'un devenir qui ne se laisse pas *objectiver* parce qu'il est ce dont procède le sujet lui-même. L'« ontologie » générale qui pense ce devenir est alors une « ontologie » génétique qui permet de refuser, dit à plusieurs reprises Simondon, une classification des êtres en genres qui ne correspond pas à leur genèse, mais à une connaissance prise après la genèse, fondement de toute scolastique à ses yeux. Ici Bergson est une source, lui qui, à l'instar des phénoménologues¹, tentait prioritairement de subvertir les alternatives classiques, mais en attribuant au philosophe la tâche de penser le devenir qui constitue, en tant que « durée », l'essence de la conscience elle-même, et fait ainsi procéder toute « essence » d'une autre, tout aussi relative. Dans un premier temps en effet il s'agit pour Bergson de subvertir les alternatives classiques, et notamment celle opposant mécanisme et finalisme², en subvertissant l'opposition sujet/objet qui fait leur sol par le moyen de l'intuition du Tout conçu comme devenir : « La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L'intelligence,

¹ Comme le rapporte Françoise Dastur dans son *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Husserl se sentait très proche de la distinction bergsonienne entre temps et durée, que lui exposa Ingarden à l'occasion de son travail sur Bergson. Plusieurs affinités entre Husserl et Bergson expliquent l'intérêt de Merleau-Ponty puis de Simondon pour Bergson, même si Simondon fut, quant à lui, renvoyé à Bergson également par cette deuxième voie que représente l'« épistémologie française » issue de Bachelard. La priorité d'une subversion des alternatives classiques est sans doute la visée commune dont procèdent ces affinités. Dans « Bergson se faisant », Merleau-Ponty écrit : « L'intuition de ma durée est l'apprentissage d'une manière générale de *voir*, le principe d'une sorte de « réduction » bergsonienne qui reconsidère toutes choses *sub specie durationis*, – et ce qu'on appelle sujet, et ce qu'on appelle objet » (in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 232).

² Cf. *L'évolution créatrice*, *passim*.

se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse »¹. Le « bergsonisme » de Simondon est d'autant plus net ici que ce dernier donnera raison à Bergson contre Husserl en ce qui concerne le moyen de réaliser la subversion des alternatives classiques : ce moyen est la « réduction » au devenir, et non celle à l'intention[n]alité.

Dans un second temps Bergson montre en quoi cette pensée du devenir, cet « évolutionnisme vrai »² propre à la philosophie, est nécessairement une pensée du continu sous-jacent à toute discontinuité appréhendée par l'intelligence scientifique. Le découpage de la réalité en genres et espèces relève d'un essentialisme qui spatialise la durée. Simondon, même s'il complexifiera la question du discontinu – déplacée vers la microphysique en vue d'une subversion de l'alternative continu/discontinu –, reprendra cependant à sa manière la thèse bergsonienne, et c'est à travers elle qu'il condamnera la scolastique. Le résultat le plus surprenant de cette dénonciation toute bergsonienne de la classification des êtres selon leurs structures génériques coupées de leur opération génétique, ou selon leur être séparé du devenir qui le fonde, est l'hypothèse selon laquelle le vivant serait une individuation qui, *comprise comme phase et non plus seulement comme régime*, ne se fonde pas sur une individuation physique achevée mais constitue bien plutôt la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique :

« Il est habituel de voir dans les processus vitaux une complexité plus grande que dans les processus non-vitaux, physico-chimiques. Pourtant, pour être fidèle, même dans les conjectures les plus hypothétiques, à l'intention qui anime cette recherche, nous supposerions que l'individuation vitale ne vient pas *après* l'individuation physico-chimique, mais pendant cette individuation, avant son achèvement, en la suspendant au

¹ Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1983 (155^e éd.), p. 193.

² *Ibid.*, p. 367.

moment où elle n'a pas atteint son équilibre stable, et en la rendant capable de s'étendre et de se propager »¹.

Comme nous aurons l'occasion de le montrer, « l'intention qui anime cette recherche » est cependant moins chez Simondon une volonté d'élaborer une cosmogénèse vitaliste que l'exigence d'une ontogénèse non-réductionniste. *L'évolution créatrice* disait ne subvertir l'alternative entre mécanisme et finalisme qu'à la faveur d'une position autre qui rénovait le finalisme. Or toute rénovation est aussi, pour une part, conservation. Aussi bien Bergson avouait-il que le finalisme n'était pas abandonné sous sa forme vitaliste. Et lorsqu'il arrive à Bergson de relativiser l'expression « élan vital » en ancrant le physique et le vital lui-même dans une source commune qui n'est ni physique ni proprement vitale, ce n'est pas pour qualifier cette source de simplement préphysique et prévitale, mais pour la dire spirituelle : « c'est la conscience, ou mieux la supra-conscience, qui est à l'origine de la vie »². Au contraire Simondon ne reprend la thèse de l'inversion entre l'ordre des régimes d'individuation et l'ordre des phases de toute individuation, l'individuation vitale constituant la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique, que pour éviter le réductionnisme qui menace toute ontogénèse radicale en tant que pensée du supérieur à partir de l'inférieur. Et c'est précisément parce qu'il pense la genèse en termes d'individuation que Simondon subvertit véritablement l'alternative entre mécanisme et finalisme, ce dernier fût-il simplement vitaliste : le préphysique et prévitale est ce qui n'est pas individué, et ne saurait *a fortiori* être spirituel. Mais parce que nous voulons ici traiter seulement la filiation entre Bergson et Simondon, il nous faut différer le développement d'une telle divergence et nous consacrer maintenant au second des motifs de filiation immédiats que nous avons annoncés.

¹ IGPB, p. 150. Pour une lecture réciproquement et audacieusement simondonienne de Bergson, mais aussi de Ravaisson, Tarde et Nietzsche, voir P. Montebello, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

² *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 261.

Ce second motif immédiat d'une filiation entre Bergson et Simondon est l'opposition répétée à Kant à travers l'affirmation de la priorité de l'ontogenèse, comme « philosophie première », sur la critique. Dans un passage fondamental de *L'individuation psychique et collective*, Simondon écrit que « la pensée philosophique, avant de poser la question critique antérieurement à toute ontologie, doit poser le problème de la réalité complète, antérieure à l'individuation d'où sort le sujet de la pensée critique et de l'ontologie »¹. Là encore Bergson est une source. Nous avons déjà rappelé que pour lui également « la philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout ». Mais ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que cette fusion dans le tout était déjà chez Bergson ce qu'elle est chez Simondon : un retour sur le devenir « d'où sort le sujet de la pensée critique et de l'ontologie ». C'est pourquoi les critiques bergsoniennes portant sur la réflexivité kantienne ne sauraient être lues comme un abandon de toute réflexivité. Considérons par exemple cette extraordinaire première synthèse de sa pensée qu'est la conférence « La conscience et la vie ». Le passage qui nous intéresse est ici le suivant :

« D'où venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? Voilà des questions vitales, devant lesquelles nous nous placerions tout de suite si nous philosophions sans passer par les systèmes. Mais, entre ces questions et nous, une philosophie trop systématique interpose d'autres problèmes. « Avant de chercher la solution, dit-elle, ne faut-il pas savoir comment on la cherchera ? Étudiez le mécanisme de votre pensée, discutez votre connaissance et critiquez votre critique : quand vous serez assurés de la valeur de l'instrument, vous verrez à vous en servir ». Hélas ! ce moment ne viendra jamais. Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller : c'est de se mettre en route et de marcher. Si la connaissance que nous cherchons est réellement instructive, si elle doit dilater notre pensée, toute analyse préalable du mécanisme de la pensée ne pourrait que nous montrer l'impossibilité d'aller aussi loin, puisque nous aurions étudié notre pensée avant la dilatation qu'il s'agit d'obtenir d'elle. Une réflexion prématurée de l'esprit

¹ IPC, p. 137.

sur lui-même le découragera d'avancer, alors qu'en avançant purement et simplement il se fût rapproché du but et se fut aperçu, par surcroît, que les obstacles signalés étaient pour la plupart des effets de mirages »¹.

A y regarder de près, ce n'est pas en tant qu'elle est réflexive que la réflexivité kantienne est pour Bergson une erreur, mais seulement en tant qu'une telle « analyse préalable » est aussi par là-même une « réflexion prématurée ». La véritable réflexivité peut aussi bien être en ce sens revendiquée par Bergson, puisque la réflexivité kantienne est marquée du sceau de l'illusion, ce qui signifie que la démarche de connaissance propre à Bergson garantit seule une authentique connaissance *de soi-même*. Ce qui toutefois distingue une telle réflexivité radicale de ce que l'on nomme traditionnellement « réflexivité », c'est la « dilatation » prônée par Bergson et en vertu de laquelle le sujet connaissant se reconnaît dans son objet : ici la réflexion ne reconduit pas le sujet à lui-même, mais à son origine. Origine dont la question est posée par Bergson avant même la critique adressée à Kant et comme ce qui motive cette critique : la première des questions philosophiques est la question « d'où venons-nous ? ». Origine dont toute réflexion, qu'elle soit cartésienne ou « critique », n'est que le masque puisqu'elle produit le « mirage » d'un sujet hors du devenir. L'intuition seule, dont Simondon reprendra la catégorie mais en la précisant et en lui ôtant ce qu'elle avait encore de pré-criticiste, assure au sujet une connaissance ou plutôt une *compréhension* de soi-même, parce qu'elle l'ordonne au Tout dont il partage la nature profonde qu'est la durée. Ce dernier concept ne saurait certes non plus être repris par Simondon, pour des raisons qu'il n'est pas encore temps d'exposer. Mais s'il est vrai que comprendre une pensée c'est également revenir sur ses origines, il nous fallait ici rattacher l'ontogenèse simondonienne à la pensée bergsonienne du devenir².

¹ in *L'énergie spirituelle*, Paris, P.U.F., 1966, p. 2 (102^e éd.).

² Dans « L'individuation en biologie » (Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, une pensée de l'individuation et de la technique, op. cit.*), Anne Fagot-Largeault ne manque pas de dire d'emblée que l'« ontologie du devenir » de Simondon l'inscrit « dans la lignée » de Bergson (p. 19). C'est ce

2. Remarques sur l'apport spécifique de Teilhard de Chardin.

Contrairement à Bachelard et Merleau-Ponty¹, Bergson ne put faire profiter à Simondon d'un enseignement vivant et d'une rencontre humaine comme Simondon les aimait². Et c'est ici la contemporanéité de Pierre Teilhard de Chardin, cité par Simondon dans des inédits, qui fait le lien vivant à Bergson, dont Teilhard était si proche³. Quels sont donc exactement les rapports incontournables entre Teilhard le « religieux » et Simondon l'agnostique ? Bien que l'exégèse simondonienne ne soit encore que naissante, on peut s'étonner de ce que ces rapports n'aient été évoqués par personne, tant ils sont étroits – au double sens de localisés et de forts. La perspective ontogénétique bergsonienne, dont nous avons rappelé brièvement le caractère encore métaphysique, prend d'abord chez Teilhard de Chardin un sens *cosmogénétique* propre à faire la *transition* avec le caractère anti-métaphysique, parce que bachelardien, de l'ontogénèse

point que nous venons de développer et préciser. Elle insiste pour sa part ensuite sur certaines oppositions, que nous aurons également à évoquer mais qui prennent place à l'intérieur du simple cadre fourni par les motifs de filiation ici présentés. Quant à la « rencontre » plus « secrète et implicite » (*Ibid.*, p. 20) qu'elle évoque entre Simondon et Whitehead, elle intéressera de près notre examen des critiques adressées à Simondon par Isabelle Stengers, qui lui préfère Whitehead.

¹ Sur les lectures de Simondon en général, voir notre Introduction. Bergson, Bachelard et Merleau-Ponty, eux, sont les trois grands noms auxquels Simondon doit son ambition philosophique la plus profonde : la subversion des alternatives classiques. Le rapport fondamental de Simondon à Bachelard sera exposé en détails dans le second volet de notre étude.

² Simondon, qui a tant souffert de ne pouvoir communier dans une fraternité philosophique, aurait sans doute acquiescé à notre conviction que la véritable profondeur *philo*-sophique, celle des vrais « grands esprits » dont parle Bachelard dans l'exergue à notre Introduction, est toujours humaine autant qu'intellectuelle. Le malheur étant alors que, comme Simondon, beaucoup de ces grands esprits, du fait même de leur originalité, ne vivent pas le partage auquel ils aspirent tant, et s'enferment progressivement dans une humeur qui n'est que la conséquence de leur « grande solitude » - pour reprendre à nouveau Bachelard - initialement subie.

³ Sur la proximité comme sur les points de divergence entre Teilhard et Bergson, cf. M. Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963.

simondonienne¹. Comme on peut le constater en lisant la synthèse qu'est l'ouvrage *La place de l'homme dans la nature*, le lien avec Simondon relève certes autant de simples thèmes et vocables que de véritables thèses. Mais d'une part ces thèmes et vocables sont tout à fait *centraux* à la fois chez Teilhard et chez Simondon, et suffisamment rares dans la tradition philosophique pour que l'héritage soit incontestable. D'autre part les thèses partagées, parfois centrales elles aussi, existent à l'intérieur du cadre, déjà commun, de l'ontogénèse cosmogénétique.

Commençons donc par les thèmes et vocables. *La place de l'homme dans la nature* pense la « Personnalisation » comme étant une « phase » qui fait la « synthèse » de la « Socialisation » et de l'« Individuation » :

« Au terme de la phase “expansionnelle” de Socialisation qui vient de se clore, nous avons cru que c'était dans un geste d'isolement, c'est-à-dire par voie d'Individuation, que nous allions atteindre le bout de nous-mêmes. A partir de maintenant (c'est-à-dire depuis que l'Homination est entrée dans sa phase de convergence), il devient manifeste que ce n'est au contraire que par un effet de synthèse, c'est-à-dire par Personnalisation, que nous pouvons sauver ce qui se cache de vraiment sacré au fond de notre égoïsme »².

Chez Simondon la « personnalisation » entrera dans le cadre du régime d'individuation qu'est le « transindividuel » en tant qu'indissociablement psycho-social. Tel est le *déplacement de la synthèse*, l'« individuation » n'étant plus une « phase » – autre notion qui s'avèrera centrale chez Simondon également – mais désignant le processus ontogénétique lui-même, et la personnalisation venant après l'individuation physique et l'individuation vitale – ou « individualisation » –, donc constituant ce régime où l'individuation devient « psychique et collective » d'un même tenant. Chez Teilhard, la Personnalisation est bien aussi

¹ Du reste, l'étrange orthographe simondonienne « ontogénèse » est d'abord présente, en 1956, dans *La place de l'homme dans la nature*. Nous allons voir tout ce que cet ouvrage offre *directement* à Simondon.

² Paris, Albin Michel, 1956, pp. 160-161.

unification de l'individuel et du collectif, mais Socialisation, Individuation et Personnalisation se succèdent comme dans une dialectique spéculative ou surmontée, et elles sont les trois temps du seul processus d'« Hominisation », encore trop essentialisé, trop coupé du vivant par ce que Simondon qualifiera de pensée « anthropologique ». Pourtant ces différences ne voilent pas pour autant l'incontestable filiation thématique et linguistique.

Le cadre général de cette filiation est, nous l'avons dit, l'ontogenèse en tant que pensée de l'être comme devenir. Il est aussi dans le fait que Teilhard, à notre connaissance, *invente* le thème – désormais célèbre – de ce qu'il nomme la « Complexité »¹, pour laquelle Simondon nous semble devoir être placé en position de maître. Du moins est-ce ce que notre étude devrait laisser apparaître, d'une part à travers les sources d'inspiration thermodynamique, microphysique, cybernétique, systémique, et en définitive encyclopédiques de Simondon, d'autre part en vertu de la *réelle complexité* de sa pensée de l'individuation comme processus de « complexification », pour parler avec Teilhard. Ce que ce dernier nomme la « combinaison », caractéristique de la complexité dans sa différence d'avec l'« agrégation » et la « répétition »², sera nommé « composition » par Simondon, et distingué de la simple « transposition »³. La cristallisation sera, chez Simondon comme chez Teilhard, un paradigme central pour penser le processus ontogénétique en quoi consiste cette complexité-complexification.

Un tel cadre général ontogénétique commun nous introduit alors aux *thèses* partagées. Dans *La place de l'homme dans la nature*,

¹ *Ibid.*, p. 21. Sur les pensées *scientifiques* actuelles de la « complexité », cf. Réda Benkirane, *La complexité, vertiges et promesses*, Le Pommier, 2002. On y trouve bien sûr Ilya Prigogine pour ses « structures dissipatives », mais aussi Laurent Nottale pour sa Théorie physique de la Relativité d'Echelle. Le thème *philosophique* – teilhardien – de la complexité a été, on le sait, récupéré et promu au rang de mot d'ordre par Edgar Morin dans sa somme intitulée *La méthode*. Signalons enfin que Henri Atlan, auquel fut consacré le colloque de Cerisy intitulé *Les théories de la complexité. Autour de l'œuvre d'Henri Atlan* (F. Fogelman-Soulié éd., Paris, Seuil, 1991), développe des thèses dont nous rappellerons en quoi elles participent à réactualiser la pensée simondonienne du vivant.

² *Ibid.*, pp. 21-22.

³ IPC, p. 217.

Teilhard dit vouloir subvertir l'opposition du « matérialisme » et du « spiritualisme »¹, et cette intention, même si on la juge non-réalisée, n'est pas seulement simondonienne en tant qu'elle vise à subvertir une opposition. Elle est aussi sans doute ce qui a conduit Simondon à nommer « matérialisme » et « spiritualisme » ce qui, manifestement, concernait bien plutôt dans son propos, auquel nous viendrons bientôt, le *mécanisme* et le *vitalisme*. La « corpusculisation »² en quoi consiste, chez Teilhard, la complexification est alors ce qui doit expliquer à terme ce que Simondon, lui, nommera le « caractère quantique de la conscience »³.

Arrêtons-nous sur cette expression délicate. La Conclusion de la Thèse principale de Simondon déclare « supposer » que « l'individuation s'opère de manière quantique, par sauts brusques, chaque palier d'individuation pouvant à nouveau être par rapport au suivant comme un état préindividuel de l'être »⁴. Or le caractère quantique *de la conscience*, supposé lui aussi par le Chapitre II de la Première Partie de *L'individuation psychique et collective*, ne se réduit pas au caractère quantique de l'individuation en général : il prend bien plutôt sens comme *particularité* de l'individuation « psychique »⁵ dont il est question dans cette Première Partie de l'ouvrage. Comme d'autre part le psychique se révélera « voie transitoire » vers une individuation « transindividuelle » explicitement placée au-delà de l'alternative entre immanence et transcendance, et de ce fait difficilement conceptualisable, il est possible de voir dans le « caractère quantique de la conscience » une reprise et un approfondissement de la « corpusculisation » teilhardienne, sous la forme tout au moins de l'intuition suivante : la « personnalité » transindividuelle serait un psychisme dont le niveau *cellulaire* parvient quasiment à modifier le niveau *quantique*, tandis que le psychisme de l'organisme vivant comme « voie transitoire » resterait entièrement rattaché à un niveau cellulaire

¹ *La place de l'homme dans la nature, op. cit.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 23.

³ IPC, p. 97.

⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁵ *Ibid.*, p. 71.

capable seulement de modifier le niveau *moléculaire*. L'individu *physique*, lui, serait constitué aux échelles supérieures par les échelles inférieures, mais sans aucune réciproque. La thématique simondonienne des « ordres de grandeurs », à laquelle nous viendrons, incite elle aussi à prêter à Simondon cette intuition.

Quelle est alors la principale différence, s'il faut n'en donner qu'une parmi tant d'autres, entre la cosmogenèse teilhardienne et l'ontogenèse simondonienne ? Chez Teilhard l'accent est mis sur un processus *finalisé et résiduellement anthropocentrique* : « l'Homme occupe une position-clé, une position d'axe principal, une position polaire dans le monde. Si bien qu'il nous suffirait de comprendre l'Homme pour avoir compris l'Univers, – comme aussi l'Univers resterait incompris si nous n'arrivions à y intégrer de façon cohérente l'Homme tout entier, sans déformation, – tout l'Homme, je dis bien, non seulement avec ses membres, mais avec sa pensée »¹. Chez Simondon, cette *intégration* de la pensée humaine dans l'Univers se traduit bien plutôt en une nécessaire *relativité* de toute connaissance *de l'individuation* comme *individuation* de la connaissance.

3. Du transcendantal comme domaine au transcendantal comme problème : Simondon et Merleau-Ponty.

Nous pouvons désormais comprendre l'antériorité de l'ontogenèse sur la critique et l'ontologie : lorsque Simondon écrit que « l'existence de l'être individué comme sujet est antérieure à la connaissance »², c'est pour signifier que penser la connaissance, c'est d'abord penser l'individuation du sujet connaissant, et que la théorie de la connaissance est une subdivision de l'ontogenèse générale. Les conditions de possibilité de la connaissance ne sont pas ce qui, dans le sujet, échapperait au processus d'individuation.

¹ *La place de l'homme dans la nature*, *op. cit.*, p. 14.

² IPC, p. 163.

Il n'y a pas un *a priori* qui ferait du sujet une structure indépendante de l'opération d'individuation :

« si la connaissance retrouve les lignes qui permettent d'interpréter le monde selon les lois stables, ce n'est pas parce qu'il existe dans le sujet des formes *a priori* de la sensibilité dont la cohérence avec les données brutes venant du monde par la sensation serait inexplicable ; c'est parce que l'être comme sujet et l'être comme objet proviennent de la même réalité primitive, et que la pensée qui maintenant paraît instituer une inexplicable relation entre l'objet et le sujet prolonge en fait seulement cette individuation initiale ; les *conditions de possibilité* de la connaissance sont en fait les *causes d'existence* de l'être individué »¹.

Ce passage est en fait d'une densité remarquable. En ce qui concerne tout d'abord la dénonciation du présupposé kantien, compris comme réquisit encombrant, de l'adéquation des formes *a priori* de la sensibilité au divers sensible de la sensation, Simondon la doit plus à la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty qu'à Bergson, dont l'opposition à Kant était moins épistémologique que méthodologique, à travers la dénonciation du caractère prématuré et illusoirement réflexif du retour critique sur les conditions de possibilité et les limites de la connaissance, ou ontologique, à travers l'affirmation de l'hétérogénéité et de la réalité de la « durée », opposées à l'homogénéité et à l'idéalité du temps kantien. Dans « La conscience et la vie » l'opposition à Kant était en effet, nous venons de le voir, méthodologique. La *finalité* de la démarche, c'est-à-dire la compréhension réflexive de soi-même, n'était pas remise en question, mais la réflexivité y était redéfinie dans ses *modalités*, contre l'illusion d'un moi transcendantal hors du devenir. L'œuvre de Bergson prise dans son ensemble est par ailleurs traversée par une opposition ontologique à Kant, dans la mesure où ce dernier est l'une des grandes figures de cet « oubli de la durée » contre lequel pense Bergson. C'est Philonenko qui a le mieux mis en valeur, non seulement l'importance dans l'œuvre bergsonienne, mais aussi la

¹ *Ibid.*, p. 127 (souligné par l'auteur).

profondeur pour ainsi dire cachée de l'opposition ontologique de Bergson à Kant, et c'est à lui que nous laisserons le soin de la résumer :

« les grands exposés bergsoniens sont incompréhensibles si l'on ne pénètre pas l'opposition de Bergson et de Kant qui autorise à classer l'auteur de *L'évolution créatrice* comme un des plus grands postkantien. [...] La durée serait l'"hétérogénéité pure" et l'espace l'"homogénéité pure". La confusion kantienne de l'homogène et de l'hétérogène au sein d'une même théorie dans l'Esthétique transcendantale, confusion acceptée par le sens commun d'après les postulats de l'intelligence dans la logique de l'action, devient de plus en plus manifeste, et Bergson peut affirmer : "dès l'instant où l'on attribue la moindre homogénéité à la durée, on introduit subrepticement l'espace" et, ce faisant, rendant l'imprécis précis on manque de précision. C'est sur cette confusion que se fonde la critique de la métaphysique kantienne, prétendant que nous ne pouvons pas saisir l'Absolu dans la chose en soi, et c'est sur la dénonciation de cette confusion que Bergson s'appuiera en rédigeant l'*Introduction à la métaphysique* »¹.

Le reproche adressé à Kant par Simondon à propos de l'adéquation des formes *a priori* de la sensibilité au divers sensible *a posteriori* procède bien plutôt de la transformation du *domaine* transcendantal en *problème* transcendantal, transformation merleau-pontyenne issue de Husserl lui-même. Est *transcendantal*, chez Kant, l'*a priori* en tant que *connaissance possible*, donc comme relatif à l'expérience dont il est pourtant indépendant. En cela le transcendantal n'est pas le *transcendant*, et se définit par la cohérence entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Or cette cohérence, questionnée par Simondon, faisait déjà l'objet des critiques apportées par l'orientation génétique de la phénoménologie, qui

¹ Bergson, *ou la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf, 1994, pp. 12 et 47. On notera la manière dont Philonenko résout au passage le paradoxe que constitue, sous la plume de Bergson, la première phrase de *La pensée et le mouvant* sur le manque de précision dont est frappée la philosophie. L'imprécision bergsonienne est celle de la durée elle-même, tandis que l'imprécision déplorée par Bergson est la confusion entre cette imprécision ontologique de la durée hétérogène elle-même et la précision ontologique de l'espace homogène.

était en effet déjà aussi présente chez Husserl que son orientation cartésienne vers un « ordre des raisons », parce que ces orientations s'originent toutes deux dans la liberté de problématisation que Kant, dans la Préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, accorde au lecteur comme à lui-même : « la question capitale reste toujours de savoir : Que peuvent et jusqu'où peuvent connaître l'entendement et la raison, indépendamment de l'expérience ? et non : Comment est possible le *pouvoir-de penser* lui-même ? (...), il semble que ce soit ici le cas de me permettre telle ou telle *opinion* et de laisser le lecteur libre également *d'en avoir une autre* ». Commentant Bergson, Philonenko écrit que « l'on peut dire du criticisme que, reposant sur une description certes raisonnée, mais inachevée du pouvoir de pensée (de l'aveu de Kant lui-même), il constitue la représentation illusoire que l'intelligence a habituellement de soi, tandis qu'elle ne pénètre pas son principe » ; l'aveu rappelé de Kant serait ici « la phrase où, dans la *Critique de la raison pure*, Kant déclare que le schématisme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »². Mais ce qui intéresse Simondon, c'est davantage le problème du rapport *génétique* entre *a priori* et *a posteriori* que celui du rapport, assuré par le schématisme de l'imagination transcendante, entre *a priori* d'entendement et *a priori* de la sensibilité.

L'orientation génétique dont hérite Simondon par le biais de Merleau-Ponty consiste en effet à problématiser la notion kantienne de l'*a priori*, dans la mesure où Kant n'« explique » pas la cohérence entre le divers sensible et cet *a priori*, mystérieusement indépendant de l'expérience, alors même qu'il ne lui est pas antérieur si « *chronologiquement*, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent »³. Tel est en effet le mystère de l'*a priori* dans sa distinction d'avec l'inné. Et si cette distinction doit être systématiquement rappelée à toutes

¹ *Op. cit.*, p. 9 (souligné par l'auteur).

² Philonenko, *Bergson, op. cit.*, p. 30.

³ *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 31 (souligné par l'auteur).

les critiques faciles de la pensée kantienne¹, le problème qu'elle implique à son tour n'en doit pas moins être posé. Que l'*a priori* kantien ne puisse se confondre avec l'inné tient au fait que ce dernier est une réalité phénoménale ou empirique elle-même temporalisée par une intuition *a priori* du temps qui n'est pas temporelle. Le temps kantien étant forme *a priori* de la sensibilité, l'*a priori* n'est pas lui-même temporel et ne saurait se confondre avec la réalité temporelle qu'est l'inné. Mais par là-même la question se pose de savoir comment l'*a priori* peut s'appliquer, et c'est bien cette « cohérence » entre les « formes *a priori* de la sensibilité » et les « données brutes venant du monde par la sensation » que Simondon jugeait « inexplicable ».

La *Critique de la raison pure* rend certes compte, jusqu'à l'obsession, de l'ordonnement de l'*a priori* d'entendement à l'*a priori* de la sensibilité, ordonnement en vertu duquel celle-ci se trouve limitée par celui-là. Mais elle ne rend pas compte de ce qu'elle considère comme une évidence parce qu'elle lui donne le sens d'un rapport hylémorphique : l'ordonnement de l'*a priori* à l'*a posteriori*, conçus comme forme et matière de la connaissance. Or ce « retentissement du schème hylémorphique dans la théorie de la connaissance » est ce qui « voile de sa zone obscure centrale la véritable opération d'individuation qui est le centre de la connaissance »². Simondon affirmait déjà plus haut que « les

¹ On trouve par exemple cette confusion entre l'*a priori* et l'inné dans certains textes de Piaget, mais aussi dans plusieurs textes du pourtant très « kantien » Bernard d'Espagnat, et notamment dans sa somme intitulée *Traité de physique et de philosophie* (Paris, Fayard, 2002). Sans doute cela témoigne-t-il de la difficulté d'être rigoureux à la fois dans le domaine scientifique et dans le domaine philosophique. On sait en effet combien les philosophes de formation, de leur côté, se heurtent à la même difficulté.

² IPC, p. 21. Dans sa remarquable exégèse – polémique elle aussi – sur *Kant et les limites de la synthèse*, Jocelyn Benoist reconnaît ainsi qu'« un soupçon de métaphysique pèse sur le schéma hylémorphique mis en jeu par Kant de manière à vrai dire fort insouciant. [...] Cette notion de "matière" n'est pas neutre : elle véhicule une représentation subrepticement réaliste-substantialiste de la sensation, comme si celle-ci était un contenu "réel" donnant à la représentation son plein de "réalité", c'est-à-dire en fait la teneur d'être d'un étant au sens plein du terme » (Paris, P.U.F., 1996, pp. 230-232). Et Benoist d'ajouter en note que cette critique « a été exemplairement menée par Merleau-Ponty dans la

conditions de possibilité de la connaissance sont en fait les *causes d'existence* de l'être individué ». Kant n'inscrit pas les conditions de possibilité de la connaissance dans le devenir de l'être, mais attribue à ce qui est universel et nécessaire la propriété d'être indépendant du divers sensible. Dès lors la forme de la connaissance ne peut être le résultat d'une genèse. Non qu'il faille d'ailleurs reprocher à Kant de n'avoir pas fait dériver la forme de la matière, puisqu'aux yeux de Simondon une telle dérivation nous ferait retomber dans l'empirisme. L'alternative opposant Kant à Hume ne saurait être dépassée qu'en concevant forme et matière comme étant *toutes deux résultats* du déphasage d'une réalité dont la nature est telle que l'on est autorisé à affirmer que c'est la *relation qui constitue ses termes* :

« Lorsque la pensée logique et critique, intervenant avant toute ontologie, veut définir les conditions du jugement valide, elle a recours à une certaine conception du jugement, et corrélativement du contenu de la connaissance, de l'objet et du sujet comme termes. Or, antérieurement à tout exercice de la pensée critique portant sur les conditions de la connaissance, il faudrait pouvoir répondre à cette question : qu'est-ce que la relation ? C'est une certaine conception de la relation, et en particulier de l'individualité des termes comme antérieurs à la relation qui est impliquée dans une telle théorie de la connaissance. Or, rien ne prouve que la connaissance soit une relation, et en particulier une relation dans laquelle les termes préexistent comme réalités individualisées »¹.

Cette dernière proposition sert à corriger celle qui la précède. Simondon distingue en fait *relation* et *rapport* : « la relation serait un rapport aussi réel et important que les termes eux-mêmes ; on pourrait dire par conséquent qu'une véritable relation entre deux termes équivaut en fait à un rapport entre trois termes »². Il

Phénoménologie de la perception » (*Ibid.*, p. 231), ouvrage dont nous avons annoncé que sa critique de ce qu'il nomme plus exactement l'« intellectualisme » kantien serait bientôt révélée comme étant la source principale de la critique simondonienne de l'hylémorphisme kantien.

¹ *Ibid.*, p. 221.

² IGPB, p. 66.

reproche donc à Kant d'avoir réduit la connaissance à un rapport, alors qu'elle est relation. Parler de réduction peut certes surprendre, si la théorie kantienne de la connaissance accorde au sujet transcendantal de ne pas procéder d'une relation mais au contraire de la constituer. Mais accorder au sujet c'est ôter à la connaissance en tant qu'opération, laquelle est pour Simondon *individuation*. Là est toute la différence entre une relation et un rapport. Tandis que ce dernier se fonde sur des termes déjà individués, la première les constitue dans leur individualité. Dès lors le tort de Kant est d'avoir séparé *la forme de la matière* en ne les rapportant ni l'une ni l'autre à leur origine commune, et Simondon comprend cette séparation comme une séparation *du sujet et de l'objet*. C'est pourquoi le passage cité plus haut opposait à Kant « que l'être comme sujet et l'être comme objet proviennent de la même réalité primitive, et que la pensée qui maintenant paraît instituer une inexplicable relation entre l'objet et le sujet prolonge en fait seulement cette individuation initiale ». Inexplicable reste en effet, dans la théorie kantienne de la connaissance, non pas certes l'application de *l'a priori* d'entendement à celui de la sensibilité comme relation *du sujet au sujet*, mais celle de *l'a priori* de la sensibilité à la matière du divers sensible comme relation *du sujet à l'objet*.

C'est bien là une critique dont la *Phénoménologie de la perception* constitue l'une des origines possibles, et pour Simondon à n'en pas douter l'origine essentielle. Merleau-Ponty y reproche au transcendantal kantien de n'échapper au réductionnisme empiriste que d'une manière encore « intellectualiste » :

« Ainsi nous nous plaçons d'emblée dans l'objet, nous ignorons les problèmes du psychologue, mais les avons-nous vraiment dépassés ? [...] La conscience perceptive ne nous donne pas la perception comme une science, la grandeur et la forme de l'objet comme des lois, et les déterminations numériques de la science repassent sur le pointillé d'une constitution du monde déjà faite avant elles. Kant, comme le savant, prend pour acquis les résultats

de cette expérience préscientifique et ne peut la passer sous silence que parce qu'il les utilise »¹.

Husserl, dès ses *Recherches logiques*, reprochait à Kant son « psychologisme », au sens où Kant, en distinguant phénomène et chose en soi, rendait selon lui la vérité phénoménale relative à l'humanité. En reprochant à Kant d'« ignor[er] les problèmes du psychologue », Merleau-Ponty ne contredit pas son maître Husserl mais se situe dans une autre problématique, elle-même héritée des textes husserliens fondamentaux que sont *Erfahrung und Urteil* et *Die Krisis...*, dans laquelle il y va, non de l'alternative opposant psychologisme et logicisme – alternative que du reste Husserl veut dépasser dès la *Recherche logique V²* –, mais de celle opposant empirisme et intellectualisme. Kant avait donc eu le mérite de dépasser l'alternative entre empirisme et innéisme en rejetant leur présupposé commun de l'incapacité de la sensibilité à fournir de l'universel et du nécessaire, présupposé les conduisant respectivement, dans le passage du jugement sur l'origine de la connaissance à celui sur sa valeur, vers les positions pré-critiques du scepticisme et du dogmatisme. Mais il avait pour cela fondé le criticisme sur un apriorisme qui restait problématique dans la mesure où il accordait l'universel et le nécessaire à la sensibilité sans l'accorder à l'expérience : « l'expérience nous apprend bien que quelque chose est de telle ou telle manière, mais non point que cela ne peut être autrement »³. L'œuvre entière de Husserl consiste en un sens à renverser ce postulat en pensant l'*a priori*

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 347-348.

² Nous rappelons ici la volonté husserlienne de subvertir l'alternative entre psychologisme et logicisme, car d'une part il serait pour le moins étonnant que l'auteur d'une *Philosophie de l'arithmétique* psychologue ait versé ensuite dans la position logiciste qu'on lui prête bien souvent, et cela quelle qu'ait pu être la force de la critique frégréenne qui incita Husserl à se retourner contre son propre psychologisme de jeunesse ; d'autre part la notion husserlienne d'intention[n]alité, dont la vocation est une telle subversion des alternatives, apparaît dès la thématique des « vécus intentionnels » de la cinquième des *Recherches logiques*. Voir sur ce point l'excellent collectif édité par R. Brisart, et intitulé *Husserl et Frege* (Paris, Vrin, 2002).

³ Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, pp. 32-33.

comme *eidos* et l'expérience comme « vécu intentionnel ». L'« *a priori* corrélationnel », dont Husserl écrira à terme que son élaboration « fut le travail de toute ma vie », est cette intention[n]alité de la conscience comme « conscience de quelque chose »¹ dont la temporalisation est, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, identification au temps ou auto-temporalisation.

4. La question d'un « déphasage » du sens en sujet et objet.

Dans le passage dont le sous-chapitre précédent s'était fait le commentaire, Simondon donnait un écho post-phénoménologique à cette temporalisation husserlienne et merleau-pontyenne du sujet transcendantal pensé comme relation plus que comme terme, toujours finalement empirique ou « mondain », de la relation à l'objet. De même en effet que la phénoménologie génétique suggère en définitive que le « sujet » transcendantal, rebaptisé « intersubjectivité transcendantale », n'est autre que le *sens*² comme *relation d'essence constitutive de ses propres*

¹ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 189 (souligné par l'auteur).

² Une telle *suggestion* phénoménologique ne saurait certes être considérée comme une *réalisation* pleine de ce qui doit en dernière instance fournir une subversion de l'opposition entre l'empirique et le transcendantal. Mais il nous importe de rappeler le fil directeur immanent-transcendant de la pensée husserlienne. Ainsi J. Benoist remarque-t-il par exemple que « la difficulté du geste qui consiste à suspendre l'existence de fait des choses ne tient pas tant dans un choix métaphysique en direction d'un primat d'être de la conscience, choix que si l'on lit bien Husserl malgré certaines de ses formules – dues au sens très biaisé que peut prendre le vocable d'« ontologie » sous sa plume – celui-ci n'a jamais fait (précisément sa position se tient-elle sur le plan du « sens »), ni dans un tournant « égologique » trop souvent mésinterprété au sens d'une égologie du fondement métaphysique, donc là encore ontologique, mais bien plutôt – là réside le sens véritable de l'« idéalisme » husserlien – dans le passage enfin assumé à une philosophie du *sens*, dans son primat absolu sur l'être » (*Autour de Husserl, op. cit.*, p. 271 ; souligné par l'auteur). Notre article « Husserl et l'auto-transcendance du

termes que sont le sujet empirique et son objet, de même Simondon pense le sujet et l'objet comme provenant « de la même réalité primitive » dont ils ne sont que le « déphasage ». Si cet écho n'est pas phénoménologique chez Simondon, c'est d'abord et superficiellement parce que ce dernier ne qualifie pas cette réalité primitive, qui n'est certes pas chez lui le sujet transcendantal de la phénoménologie d'orientation cartésienne, du reste par définition tentée de penser ce sujet transcendantal plus comme *ego* que comme relation, mais qui n'est pas non plus le « sujet » transcendantal de la phénoménologie génétique. C'est pourquoi également le temps de Simondon, à la différence du temps transcendantal de la phénoménologie génétique, n'est pas cette réalité primitive dont sont issus le sujet empirique comme l'objet, mais seulement une *dimension* du déphasage, conçu comme opération d'individuation, de la réalité primitive, définie seulement négativement comme « préindividuelle » : « le temps sort du préindividuel comme les autres dimensions selon lesquelles l'individuation s'effectue »¹.

Le problème du *temps*, comme *horizon* de la réforme phénoménologique de la compréhension de la relation sujet-objet, est donc le lieu même où Simondon divorce d'avec ce qui à ses yeux constitue sans doute un reste d'hylémorphisme au sein de la pensée merleau-pontyenne. Si la mise en question simondonienne du transcendantal kantien, compris comme *rapport* forme-matière qui trahit en l'exprimant la *relation* sujet-objet, rattache incontestablement l'interrogation de Simondon à la perspective génétique de Husserl et de Merleau-Ponty, il n'en reste pas moins que la pensée phénoménologique de ces derniers échoue à penser la temporalité du sujet *au-delà* de l'opposition entre l'empirique et le transcendantal, même si Merleau-Ponty, dès la *Phénoménologie de la perception* mais plus encore dans *Le visible et l'invisible*, s'éloigne de Husserl. Il est remarquable de constater, comme le fait Renaud Barbaras dans *De l'être du phénomène*, que la « perspective » simondonienne « appelle donc un renversement ontologique

sens » (*op. cit.*) a confirmé ce propos en dégageant les *deux fonctions fondamentales* – mais restées quasi-*implicites* – de la réduction phénoménologique.

¹ IPC, p. 28 (souligné par l'auteur).

radical » en vertu duquel il faut *à la fois* exposer la pensée merleau-pontyenne dans cet horizon et reconnaître que « Merleau-Ponty ne s'est sans doute pas posé explicitement le problème en ces termes »¹. Sans en venir ici au lien établi par Barbaras entre la notion de dimension chez Merleau-Ponty et celle de transduction chez Simondon, on peut considérer que l'obsession merleau-pontyenne d'une subversion des alternatives classiques s'approfondit et commence de se réaliser chez Simondon en ce que ce dernier a rompu avec le *mode phénoménologique* de la temporalisation du sujet.

En effet la « réduction » caractéristique de toute phénoménologie, même si elle n'est pas seulement une démarche de fondation apodictique mais aussi une démarche qui est postérieure au logicisme – déjà hésitant – des *Logische Untersuchungen* et qui doit simplement permettre à la « généalogie de la logique »² qu'est la phénoménologie comme « logique (généalogico-) transcendante » de ne pas retomber dans l'empirisme, l'historicisme et le scepticisme qui la menacent comme telle, reste néanmoins une démarche *noético-noématique* en vertu de laquelle la *constitution temporelle du sujet* ne peut jamais consister qu'à *doubler* la temporalité « mondaine », dès le départ « réduite », d'une temporalité « transcendante » seule constitutive du sujet comme « flux ». Dès lors la phénoménologie, même si elle représente à ce jour la seule tentative sérieuse de surmonter l'opposition entre l'empirique et le transcendantal, se trouve cependant entraînée dans le problème désormais bien connu de la « *synthèse passive* » toujours *différée*. Comme l'écrit Bernard Stiegler :

« Dès le départ, Husserl interroge la possibilité d'une genèse empirique de la science, mais dès le départ aussi, elle exclut tout psychologisme et tout historicisme, tout empirisme, pénétrée qu'elle est du caractère idéal du mathème et par là même de l'impératif transcendantal excluant une simple génétique, mais s'opposant dans le même temps au transcendantal formel de Kant. Elle sera du même coup sans cesse prise dans un dilemme

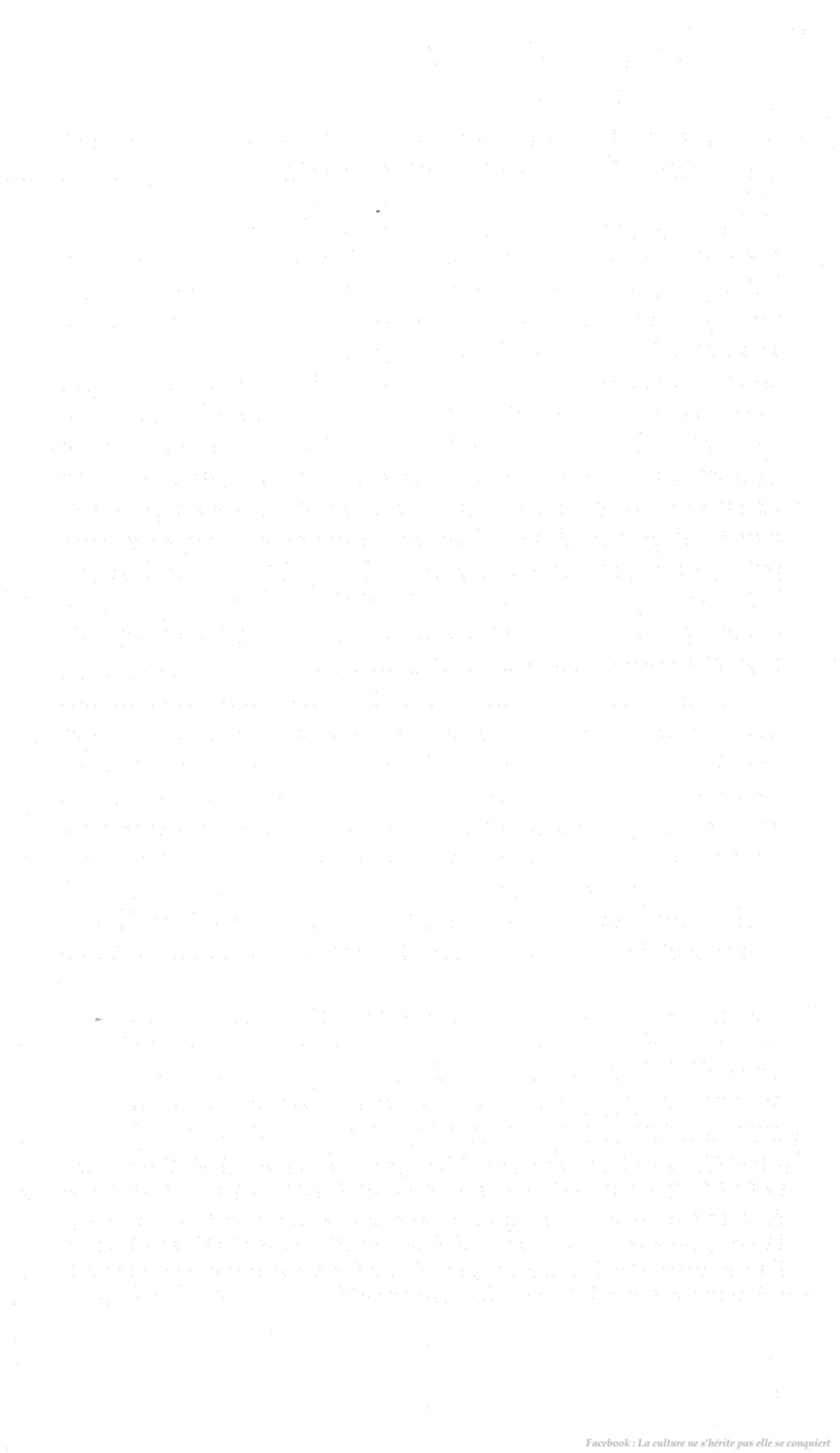
¹ Grenoble, Millon, 1991, pp. 215 et 213.

² Tel est le sous-titre d'*Erfahrung und Urteil*, ouvrage qui se propose de résoudre les problèmes posés dans *Formale und Transzendente Logik*.

qui ne fera que se déplacer vers des couches toujours plus originaires sans pourtant jamais se réduire »¹.

La perspective simondonienne, elle, n'est pas phénoménologique, et consiste à envisager une *autre* voie pour subvertir l'opposition de l'empirique et du transcendantal. Car s'il y a bien cette fois genèse « mondaine » du sujet, *il reste que cette genèse n'est pas dans le temps mais ce qui donne le temps*, si ce dernier n'est qu'une dimension d'un *processus d'individuation* conçu comme *devenir par « déphasage » et non par succession*. Telle est la richesse de l'idée d'un réel préindividuel qui s'individue, idée ne revenant pas à « temporaliser » le sujet transcendantal par un temps lui-même transcendantal, ce qui est une fausse solution, mais à penser ce que la phénoménologie génétique ne faisait que suggérer parce qu'elle ne faisait pas jusqu'au bout de la *relation* son « absolu » : l'idée d'un *déphasage du sens en sujet et objet*, pensé comme processus d'individuation *ni empirique ni transcendantal* parce qu'« antérieur » au sujet et à l'objet, donc à toute objectivation.

¹ Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, t.1 : « La faute d'Epiméthée », Paris, Galilée, 1994, p. 63. Pour des analyses des *Vorlesungen* husserliennes de 1905, voir l'ensemble du dernier chapitre de Stiegler dans ce même ouvrage, ainsi que J. Patocka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Chapitre VII, *op. cit.*, et P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, *op. cit.*, pp. 44-81. Ces trois analyses concluent à la même *impasse phénoménologique de la question du temps*.



CHAPITRE II : L'HYLEMORPHISME, ADVERSAIRE PRINCIPIEL

« [...] connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu ».

G. Simondon.

1. Substantialisme, hylémorphisme, bisubstantialisme.

Sujet et objet ne sont donc pas des termes préexistant à leur relation, mais sont produits par une relation qui est individuation. C'est là ce que Simondon reprochait en définitive à Kant de ne pas avoir vu. En cela le criticisme participe encore de l'hylémorphisme issu d'Aristote, dont il n'est que le déplacement vers la théorie de la connaissance : la distinction kantienne entre *a priori* et *a posteriori*, en tant qu'elle oppose une forme relevant du sujet à une matière relevant de l'objet, est le « retentissement du schème hylémorphique dans la théorie de la connaissance » et « voile de sa zone obscure centrale la véritable opération d'individuation qui est le centre de la connaissance [...] ». Il faut partir de l'individuation, de l'être saisi en son centre selon la spatialité et le devenir, non d'un *individu* substantialisé devant un *monde étranger à lui* ». Ainsi Simondon est-il conduit à considérer la tradition philosophique allant d'Aristote à Kant, et même au grand adversaire de Kant que fut Bergson², comme une histoire de l'hylémorphisme, donc comme un oubli de l'être s'il est vrai que « l'être en tant qu'il est » ne s'identifie pas à « l'être en tant qu'il est individué »³. Simondon livre une vue synthétique de la tradition en

¹ IGFB, p. 28 (souligné par l'auteur).

² Sur l'opposition de Bergson à Kant, voir notre chapitre précédent, ainsi que Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, P.U.F., 1965.

³ IGFB, p. 34.

dégageant le présupposé qui la traverse et qu'il s'agit pour lui de contester. « Hylémorphisme » est le titre générique de cette tradition.

Pourtant lorsqu'aux premières lignes de l'Introduction, Simondon prend soin d'identifier d'emblée ce à quoi sa recherche va s'opposer, il dédouble l'adversaire en distinguant substantialisme et hylémorphisme :

« Il existe deux voies selon lesquelles la réalité de l'être comme individu peut être abordée : une voie substantialiste, considérant l'être comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même ; une voie hylémorphique, considérant l'individu comme engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière. Le monisme centré sur lui-même de la pensée substantialiste s'oppose à la bipolarité du schème hylémorphique »¹.

Comme souvent, Simondon relit à sa façon, toute philosophique, l'histoire de la philosophie. Sont dits ici substantialistes les atomistes grecs, dans la mesure où l'absence chez eux de la notion de substance n'est pas pour autant absence de l'*inengendré* et de l'indivisible qui gît sous les déterminations accidentelles et passagères. La distinction entre le substantialisme ainsi entendu et l'hylémorphisme n'est à vrai dire que respect pour le sens originel du second, qui se présentait déjà comme une pensée de la genèse. C'est pourquoi Simondon peut dire qu'une telle distinction est une opposition : à l'atomisme des « substantialistes » pré-socratiques s'oppose l'hylémorphisme d'Aristote, qui fait *naître* l'individu de la rencontre entre une matière et une forme.

Ce qui toutefois intéresse Simondon, c'est le caractère encore subrepticement substantialiste de l'hylémorphisme, dont le mode d'explication de la genèse de l'individu fait appel à un « principe d'individuation » qui préfigure déjà l'individualité qu'il s'agit d'expliquer : « Mais il y a quelque chose de commun en ces deux manières d'aborder la réalité de l'individu : toutes deux supposent

¹ *Ibid.*, p. 21.

qu'il existe un principe d'individuation antérieur à l'individuation elle-même, susceptible de l'expliquer, de la produire, de la conduire »¹. En mettant en relation une forme et une matière, l'hylémorphisme fait préexister la forme et la matière à cette relation, qui n'est que rapport entre des termes déjà individualisables, sinon individualisés : « tout ce qui peut être support de relation est déjà du même mode d'être que l'individu, que ce soit l'atome, particule insécable et éternelle, la matière prime, ou la forme »². En cela l'hylémorphisme n'est qu'un substantialisme raffiné ou subtil. Cette subtilité est du reste ce par quoi il s'est historiquement imposé, et ceci justifie que Simondon en fasse son adversaire principal, même si c'est le substantialisme, lorsque du moins on l'entend au sens large, qui se particularise en hylémorphisme et non l'inverse.

Si matière et forme, dans l'hylémorphisme, préexistent toutes deux à leur mise en relation, l'hylémorphisme est-il un bisubstantialisme qui se distinguerait de l'atomisme conçu comme monosubstantialisme ? La question se pose d'autant plus que le terme « bisubstantialisme » apparaît en titre dans la troisième sous-partie du Chapitre III de la Première Partie de *L'individuation psychique et collective*. Or les premières pages de la Thèse principale, qui sont ici en question, ne permettent pas de répondre. Mais un passage de *L'individu et sa genèse physico-biologique* fournira cette réponse : l'hylémorphisme « ne peut faire résider le principe d'individuation dans le système de forme et de matière en tant que système, puisque ce dernier n'est constitué qu'au moment où la matière prend forme », de sorte que « toute théorie qui veut faire préexister le principe d'individuation à l'individuation doit nécessairement l'attribuer à la forme ou à la matière, et exclusivement à l'une ou à l'autre »³. A vrai dire Simondon tient ici un raisonnement ambigu. Car l'argument employé signifie que, dans la conception hylémorphiste, le principe d'individuation

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 59. Sur les difficultés relatives, chez Aristote, au choix entre matière et forme pour la désignation du principe d'individuation, voir D. Ross, *Aristote*, trad. J. Samuel, Gordon & Breach, 1971, pp. 233-243.

préfigurant l'individualité à expliquer ne saurait être le « système » réunissant la forme et la matière, puisque ce système, *ici*, n'est autre que l'individu lui-même en tant que *résultat*. Or un tel argument, s'il nous fait comprendre que le système complet n'est pas le principe d'individuation, ne permet pas pour autant de conclure que l'individualité n'appartient pas à chacune des composantes du système avant qu'elles ne le constituent par leur réunion. Mais c'est pourtant là ce qu'en conclut Simondon.

L'hylémorphisme n'est donc pas pour ce dernier un bisubstantialisme, l'individualité anticipée ne résidant pas *à la fois* dans la forme et la matière. Par « bisubstantialisme », chez Simondon, il ne faut d'ailleurs pas non plus entendre une dualité de principes d'individuation au sens strict, mais seulement ce qu'il est convenu d'appeler le « dualisme » cartésien des substances. C'est en effet lorsqu'il aborde le rapport entre individuation vitale et individuation psychique que Simondon évoque ce qu'il nomme « bisubstantialisme », lequel n'est autre ici que l'affirmation de l'indépendance entre les substances corporelle et spirituelle :

« Considérer que la mort est la séparation de l'âme et du corps, connaître l'être à travers la prévision de sa mort, préfacier la connaissance que l'on prend de l'être par la description de la bisubstantialité de l'être après la mort, c'est en quelque façon considérer l'être comme déjà mort pendant son existence même . Car le bisubstantialisme ne serait vrai que dans l'hypothèse d'une mort qui conserverait la conscience intacte »¹.

Le bisubstantialisme est donc le *dualisme psycho-somatique*, auquel Simondon veut substituer une *relation* psycho-somatique qui ne soit pas un simple *rapport* entre des termes préexistants. C'est bien Descartes qui est visé, même s'il n'est pas ici nommé. En témoigne l'utilisation faite, dans le supplément à *L'individu et sa genèse physico-biologique* intitulé « Analyse des critères de l'individualité », de la notion de bisubstantialisme pour désigner le dualisme psycho-somatique cartésien : « Sans aucun doute, le principe de l'inertie ne permet pas de suivre Descartes dans cette

¹ IPC, p. 138.

théorie de la relation entre les deux substances, mais l'exemple de la pensée cartésienne, avec tous les efforts destinés à résoudre les difficultés du bisubstantialisme, est une illustration exemplaire d'un travail destiné à fonder une théorie de la distinction et des relations entre l'essentielle intériorité d'un être indivisible et tout le reste du monde »¹. Dans le passage antérieurement cité de *L'individuation psychique et collective*, l'argumentation de Simondon visait à dégager la logique interne de la position à laquelle il s'opposait : si la mort n'est pas mort *de* la conscience mais mort du corps *pour* la conscience, c'est que la vie n'est pas vie *du* corps mais vie de l'âme *dans* le corps, et le dualisme cartésien des substances suppose effectivement la réduction du corps à une machine, c'est-à-dire à ce qui est sans vie. C'est pourquoi Simondon s'autorise ici une référence au jeu de mots platonicien sur le corps considéré comme tombeau : « Tout dualisme somato-psychique considère le corps comme mort, ce qui permet de le réduire à une matière : *σωμα σημα*, disait Platon (Cratyle G 493 a 3) »².

2. Retournement de la recherche du « principe d'individuation ».

Nous venons de préciser en quoi l'hylémorphisme se distingue d'un bisubstantialisme, mais aussi et surtout en quoi il n'est aux yeux de Simondon qu'un substantialisme subtil s'étant imposé d'Aristote à Bergson, ce qui motive le choix de la notion d'hylémorphisme par Simondon lorsqu'il veut présenter la position principielle à laquelle il entend s'opposer. Ainsi peut-on dire que la synthèse – critique – de la tradition que fait Simondon dans sa volonté de novation prend le nom d'hylémorphisme. C'est pourquoi les premières pages de l'Introduction à la Thèse principale sont consacrées à sa contestation, laquelle fait fonction de présentation négative du *fil directeur* de l'ontogenèse. Simondon, en ce sens, repère l'hylémorphisme, en tant qu'opposition

¹ IGPB, p. 258.

² IPC, p. 138.

matière/forme, jusque dans l'opposition principielle du sujet et de l'objet qui fait le sol des alternatives classiques dont la subversion est sa priorité. *Mutatis mutandis*, l'hylémorphisme est à notre auteur ce que la métaphysique spéculative était à Kant, et c'est pourquoi Simondon reproche à la théorie kantienne de la connaissance elle-même d'appartenir encore à l'hylémorphisme en opposant *a priori* et *a posteriori*, c'est-à-dire à ses yeux *sujet* et *objet*, comme forme et matière. Or, de même que l'opposition kantienne à la métaphysique spéculative s'accompagnait d'une *interprétation* faisant de cette métaphysique le produit d'un besoin de la raison, ainsi également l'opposition simondonienne à l'hylémorphisme se complète d'une interprétation, qui porte ici sur les *motivations sous-jacentes* au service desquelles se trouve l'hylémorphisme. Reste que cette interprétation, dans le texte, n'est pas distinguée de la simple opposition qu'elle vient consolider, et sans doute cette intrication n'est-elle pas sans justification, ainsi que nous allons le voir. Ce sera là une différence entre, d'une part les *allusions interprétatives*, faites en termes d'intentions, de ces premières pages de la Thèse principale, d'autre part le *travail herméneutique* consacré aux « fondements du schème hylémorphique »¹ par le début de la Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, qui est aussi la Première Partie de la Thèse principale prise dans sa globalité.

Après avoir rappelé que l'hylémorphisme partage avec le substantialisme l'idée d'un « principe d'individuation antérieur à l'individuation elle-même », les premières pages de l'Introduction à la Thèse principale précisent le cercle vicieux dénoncé par là, c'est-à-dire par ce qui s'offre d'abord comme le *constat d'une présupposition* : « la notion de *principe d'individuation* sort dans une certaine mesure d'une genèse à rebours, d'une ontogenèse *renversée* »². Invoquer un principe d'individuation pour expliquer la genèse de l'individu, c'est ne rien expliquer du tout, puisque le principe d'individuation, matière ou forme, possède déjà l'individualité qu'il s'agit d'expliquer : « Dans cette notion même de principe, il y a un certain caractère qui préfigure l'individualité

¹ IGPB, p. 37.

² *Ibid.*, p. 21 (souligné par l'auteur).

constituée, avec les propriétés qu'elle aura quand elle sera constituée »¹. Ainsi le discours de Simondon se présente-t-il comme la dénonciation d'une *pétition de principe*² d'autant plus dommageable qu'elle n'est pas consciente d'elle-même et prétend fonder ce qu'elle ne fait que répéter. Sans doute est-ce là d'ailleurs le propre de toute pétition de principe proprement dite dans sa différence d'avec un simple postulat, et c'est en ce sens que Simondon nous semble autorisé à formuler avec insistance le paradoxe suivant : « *Ce qui est un postulat dans la recherche du principe d'individuation, c'est que l'individuation ait un principe* »³. Ce n'est certes pas là une pétition de principe ordinaire, puisque c'est l'idée même de principe qui en est l'objet. En cela on pourrait dire qu'une telle pétition est bien faible, et ressemble même au plus indispensable des axiomes. Mais s'il est vrai que tout principe, en tant que « terme premier », est « déjà un individu ou tout au moins quelque chose d'individualisable »⁴, alors un tel postulat engage davantage qu'il ne croit, et répète bien ce qu'il prétend expliquer. A charge pour Simondon de reconnaître à son tour, ainsi qu'il le fera bientôt, que l'abandon de l'idée de principe d'individuation engage, lui, la relativisation de la logique du tiers-exclu.

Sans doute n'est-ce donc pas un hasard si à la dénonciation de la pétition de principe se mêle inextricablement, dès les premières lignes du texte, une *interprétation des motivations sous-jacentes* de l'explication hylémorphiste. Si cette dernière fait une pétition de principe non consciente d'elle-même en répétant ce qu'elle prétend fonder, c'est parce que *cela même qu'elle veut expliquer* est trop étroit :

« A partir de l'individu constitué et donné, on s'efforce de remonter aux conditions de son existence. Cette manière de poser le problème de l'individuation à partir de la constatation de l'existence d'individus recèle une présupposition qui doit être élucidée, parce qu'elle entraîne un aspect important des solutions

¹ *Ibid.*

² On trouve du reste l'expression aux premières lignes du Chapitre Premier de la Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*.

³ *Ibid.* (souligné par l'auteur).

⁴ *Ibid.*

que l'on propose et se glisse dans la recherche du principe d'individuation : c'est l'individu en tant qu'individu constitué qui est la réalité intéressante, la réalité à expliquer. Le principe d'individuation sera recherché comme un principe susceptible de rendre compte des caractères de l'individu, sans relation nécessaire avec d'autres aspects de l'être qui pourraient être corrélatifs de l'apparition d'un réel individué. *Une telle perspective de recherche accorde un privilège ontologique à l'individu constitué*¹.

Ce que Simondon nomme ici « présupposition » n'est plus la pétition d'un principe d'individuation mais l'intention qui gouverne cette pétition, et qui est l'intention d'expliquer la genèse du seul individu : c'est à ses yeux *parce qu'on ignore le milieu associé* à cet individu que l'on fonde cette genèse sur un principe préfigurant déjà l'individualité. Si au contraire l'on avait saisi que l'apparition d'un individu n'est pas le seul résultat du système antérieur qui s'est individué et doit être pensée comme *apparition associée de ce milieu nouveau*, c'est-à-dire de ces « autres aspects de l'être qui pourraient être corrélatifs de l'apparition d'un réel individué », l'on aurait pu comprendre la réalité dont provient l'individu comme se *déphasant* en individu et milieu associé, donc comme une réalité qui *ne se réduit pas à l'unité*. Dans le propos à nouveau synthétique qu'il tiendra à la fin du Chapitre Premier de la Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Simondon reviendra sur cette opposition à la tradition, interprétée dans son intention : « La différence entre l'étude classique de l'individuation et celle que nous présentons est celle-ci : l'individuation ne sera pas considérée uniquement dans la perspective de l'explication de l'individu individué ; elle sera saisie, ou tout au moins sera dite devoir être saisie, avant et pendant la genèse de l'individu séparé ; l'individuation est un événement et une opération au sein d'une réalité plus riche que l'individu qui en résulte »².

Simondon qualifiera de « *pré-individuelle* » cette réalité plus riche que l'individu mais aussi que tout « principe d'individuation » identique à lui-même. Mais pour l'instant il convient de souligner

¹ *Ibid.* (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 62.

le point suivant : dire qu'il y a eu déphasage d'une réalité antérieure en individu et milieu associé, c'est *penser une genèse radicale sans pour autant tomber dans le réductionnisme*. Il s'agit bien de ne plus opposer l'individu et son milieu, mais l'immanence du milieu à l'individu est une relation qui se fonde en dernière instance sur une individuation par laquelle ce milieu, en tant que « milieu associé », résulte lui-même du « déphasage », comme dit Simondon, d'une réalité antérieure. Certes Simondon, dans son Introduction, n'aborde pas ce point fondamental, et l'œuvre elle-même ne le développe pas. Mais le texte synthétique que nous venons de citer, lui, précise juste à la suite l'importance d'une telle originalité dans la conception de la genèse de l'individu :

« Cette méthode ne vise pas à faire évanouir la consistance de l'être individuel, mais seulement à la saisir dans le système d'être concret où sa genèse s'opère. Si l'individu n'est pas saisi dans cet ensemble systématique complet de l'être, il est traité selon deux voies divergentes également abusives : ou bien il devient un absolu, et il est confondu avec le *συνολον* ou bien il est *tellement rapporté à l'être dans sa totalité qu'il perd sa consistance et est traité comme une illusion*. En fait, l'individu n'est pas une réalité complète ; *mais il n'a pas non plus pour complémentaire la nature tout entière, devant laquelle il deviendrait une réalité infime* ; l'individu a pour complément une réalité du même ordre que la sienne comme l'être d'un couple par rapport à l'autre être avec lequel il forme le couple ; tout au moins, c'est par l'intermédiaire de ce milieu associé qu'il se rattache au plus grand que lui et au plus petit que lui »¹.

Le refus simondonien que l'individu soit « tellement rapporté à l'être dans sa totalité qu'il perd sa consistance » ne vient pas contredire la revendication d'une saisie de l'individu « dans cet ensemble systématique complet de l'être », car l'« être » auquel on rapporte l'individu diffère dans les deux cas, et la « totalité » dont il est question dans le premier cas est en fait le milieu associé ou « complémentaire » pris à tort pour totalité par une pensée ontogénétique prétendument radicale. Celle-ci confond le milieu associé à l'individu avec l'origine de l'individu et donc avec l'« être

¹ *Ibid.*, p. 63 (nous soulignons).

complet». Or, c'est là ce qui justifie pleinement le fait que Simondon nommait « présupposition » ce qui était motivation interprétée par lui. Car l'argument de tout substantialisme face à toute ontogénèse « radicale » traditionnelle consiste à dénoncer en elle une réduction de l'individu à son milieu. Mais pensée substantialiste et pensée ontogénétique partagent alors l'oubli de ce que le milieu co-présent est produit de la réalité antérieure, laquelle devait se déphaser en individu et milieu associé parce qu'elle était plus riche que l'unité. En d'autres termes, substantialisme et pensée ontogénétique présupposaient l'individualité ou l'unité simple de l'origine – individu ou milieu –, unité au nom de laquelle le substantialisme pouvait refuser toute genèse comme réductrice pour l'individu apparu, puisque ce dernier procédait d'une réalité qui n'était qu'elle-même. Le sol commun aux deux pôles de l'alternative classique était ainsi cette « perspective » qui « accorde un privilège ontologique à l'individu constitué », perspective qui « risque donc de ne pas opérer une véritable ontogénèse, de ne pas replacer l'individu dans le système de réalité en lequel l'individuation se produit ». En fait, ce système de réalité ou « milieu » d'origine, qui produit l'individu et son milieu associé, est plus qu'unité et fonde une genèse sans réduction de l'individu à son milieu.

C'est ici le lieu de préciser la notion d'ontogénèse. Car à vrai dire Simondon l'utilise en deux sens différents sans toujours marquer cette différence, et l'ambiguïté qui en résulte pouvait déjà se lire dans le dernier propos cité. Or une telle ambiguïté, on va le voir, n'est pas étrangère à la vérité ontogénétique de l'individuation, et elle est liée à la thématique d'une pensée génétique non-réductionniste telle que nous venons de la dégager en tant qu'enjeu et originalité du texte, même si ce dernier, là encore, ne les aborde pas en ces premières pages. La notion d'ontogénèse est ici la première des notions à occurrence et acception scientifiques reprises par Simondon dont nous ayons à rendre compte. L'ontogénèse est, en embryologie, la formation de l'individu dans sa distinction d'avec celle de l'espèce, nommée phylogénèse. Or, comme pour toutes celles de ces notions qui ont selon lui une portée universelle, telles celles de transduction ou d'information,

¹ *Ibid.*, p. 21.

Simondon se contente d'allusions à la notion scientifique – qui plus est, nous le verrons, par le *détour* de l'« ontogenèse du comportement » de Gesell – et préfère penser *la transformation à la fois anti-substantialiste et anti-réductionniste à partir de laquelle la notion sera effectivement universalisable*. La spécificité de la notion d'ontogenèse au sein de ces notions, spécificité qui légitime un traitement prioritaire, est cependant qu'en elle, ou plutôt en sa transformation universalisante, se dit le *critère* de la transformation universalisante des autres notions : leur capacité ou plutôt leur potentiel, comme potentiel *indissociablement* anti-substantialiste et anti-réductionniste, à *dire l'être comme devenir*. Par « véritable ontogénèse » il faut en effet entendre, non pas la naissance du seul individu, mais, conformément du reste à l'étymologie du terme, le devenir de l'être en général : « Le mot d'ontogénèse prend tout son sens si, au lieu de lui accorder le sens, restreint et dérivé, de genèse de l'individu (par opposition à une genèse plus vaste, par exemple celle de l'espèce), on lui fait désigner le caractère de devenir de l'être, ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être. L'opposition de l'être et du devenir peut n'être valide qu'à l'intérieur d'une certaine doctrine supposant que le modèle même de l'être est la substance »¹.

Ce n'est pas là une simple précision de vocabulaire, puisqu'il est apparu que rendre véritablement compte de la genèse de l'individu, ce n'est pas ne rendre compte que d'elle. En ce sens la genèse véritable de l'individu n'est pas seulement genèse de l'individu, ce qui peut s'exprimer, en utilisant cette fois le terme « ontogenèse » dans son sens ordinaire ou « restreint et dérivé », de la manière suivante : « *Rechercher le principe d'individuation en une réalité qui précède l'individuation même, c'est considérer l'individuation comme étant seulement ontogénèse* »². Il existe ainsi une *réciprocité* entre les deux sens du terme « ontogenèse », dans la mesure où l'ambiguïté de ce terme dans le texte est fondée ontologiquement : il n'y a d'ontogenèse véritable, c'est-à-dire au-delà de l'opposition entre substantialisme et ontogenèse réductionniste, qu'à la condition que cette genèse de l'individu soit aussi devenir de l'être en

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 22 (souligné par l'auteur).

général. C'est seulement ainsi, en effet, qu'on échappera au substantialisme dont la pensée ontogénétique, dans sa faiblesse, partageait le sol. Il s'agit à la fois de penser, contre le substantialisme, une genèse véritable de l'individu et d'éviter une réduction de l'individu dont on rend ainsi compte à son « milieu » associé. Or, dans la mesure où la force du substantialisme tient à ce que la pensée ontogénétique partageait sa présupposition de l'individualité de l'origine, laquelle *présupposition* était engagée dans la *visée* de la genèse du seul individu – sans prise en compte de son milieu associé comme étant lui aussi résultat –, c'est bien d'un même geste que l'on pense *genèse* et *individualité*. Tel est le *fondement ontologique* qui donne à l'ambiguïté du terme « ontogenèse » une valeur de réciprocité entre ses deux acceptions : la genèse de l'individu *est* devenir de l'être en général. Réciprocité qui s'indique alors dans la formule suivante : « *L'individuation est ainsi considérée comme seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être complet* »¹.

Prendre en considération l'apparition d'un nouveau milieu en tant que milieu associé à l'individu apparu, c'est montrer que l'immanence du milieu à l'individu est fondée sur le déphasage du « système de réalité » antérieur dont parlait Simondon et qu'il faut bien concevoir, cette fois-ci, comme *pré-individuel* et comme n'étant d'ailleurs pas forcément épuisé par l'individuation qui résulte de sa *pré-individualité* en tant qu'*incompatibilité avec soi-même* :

« Nous voudrions montrer qu'il faut opérer un retournement dans la recherche du principe d'individuation, en considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères. L'individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose avant elle une réalité préindividuelle, et qui, même après individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu »².

¹ *Ibid.*, p. 23 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, pp. 22-23.

A la notion de déphasage de la réalité préindividuelle en individu et milieu associé correspond ici celle de « phase[s] de l'être », individu et milieu associé étant ces phases. Nous avons insisté sur ce que rappelle ici la dernière proposition du passage cité, c'est-à-dire l'oubli par le substantialisme de ce milieu associé, et avons remarqué en quoi c'est ce même oubli qui caractérise la pensée ontogénétique réductionniste, l'individu n'étant pas replacé par cette pensée dans l'ensemble qu'il forme avec son milieu associé, lequel résulte pourtant lui aussi du processus d'individuation à partir d'une réalité qui dès lors est plus riche que l'unité et fonde une genèse non-réductionniste. La dénonciation simondonienne de cet oubli faisait de la critique de la *pétition du principe* d'individuation en même temps une interprétation des *motivations* sous-jacentes de cette pétition, dirigées vers l'explication de la genèse du seul individu. Interprétation dont nous avons vu en quoi cependant Simondon pouvait la qualifier à nouveau de critique des « présuppositions » substantialistes, ces motivations reposant elles-mêmes sur le présupposé de l'individualité de l'origine. Simondon concluait sa critique par un mot d'ordre que nous avons réservé pour le présent bilan, et qui, lui, insiste davantage sur l'interprétation des motivations que sur la dénonciation des présupposés, même si les deux lectures sont possibles : « *connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu* »¹.

Mais ce que Simondon ajoutait, dans le passage antérieurement cité, est l'idée que l'individuation comme déphasage n'épuise pas le potentiel préindividuel. Or cette idée, qui fondera le passage de l'individuation physique à l'individuation vitale, est liée à celle par laquelle s'inaugure le passage en question : l'opération d'individuation est elle-même son propre principe. Ceci impliquera en effet que la réalité préindividuelle, dans sa non-identité à soi-même, se confondra en un sens avec son propre devenir d'individuation, et en tout cas ne précèdera pas l'individuation selon une *succession* temporelle. La pensée simondonienne des « phases de l'être » s'opposera explicitement à cette succession, ainsi que Simondon le laisse déjà comprendre en

¹ *Ibid.*, p. 22 (souligné par l'auteur).

ces pages initiales : « l'opération est considérée comme chose à expliquer parce que la pensée est tendue vers l'être individué accompli dont il faut rendre compte, en passant par l'étape de l'individuation pour aboutir à l'individu après cette opération. Il y a donc supposition de l'existence d'une succession temporelle : d'abord existe le principe d'individuation ; puis ce principe opère dans une opération d'individuation ; enfin l'individu constitué apparaît »¹. Il convient dès lors, en guise de préalable à cette problématisation de la préindividualité comme se confondant avec son devenir d'individuation, mais aussi en complément au retournement qui vient d'être fait de la recherche du principe d'individuation, de préciser cette notion de réalité préindividuelle, et notamment de montrer que, de même qu'elle fondait une genèse non-réductionniste et livrait le fondement ontologique par lequel l'ambiguïté du terme « ontogenèse » devenait réciprocity de ses deux acceptions, de même elle sera pensée par Simondon à partir d'une relativisation de la logique du tiers-exclu qui ne soit pas dialectique de la contradiction, mais *pluralisation de la logique et englobement*.

3. Le sens non-dialectique de la relativisation requise du tiers-exclu.

Simondon est lui-même conduit, en ces premières pages de la Thèse principale, à préciser cette relativisation en tant qu'elle est requise par son « retournement dans la recherche du principe d'individuation ». Si en effet la pétition d'un principe d'individuation ne fait que répéter l'individualité qu'elle prétend expliquer et engage en cela plus qu'elle ne croit, réciproquement l'abandon de cette pétition, s'il peut apparaître en un premier temps comme une économie d'hypothèses, implique cependant le défi d'une relativisation de la notion d'*identité* qui se rattache à celle

¹ *Ibid.* La « théorie des phases de l'être », qui n'est d'ailleurs thématiquée que dans la Conclusion à la Thèse principale de Simondon, ne sera véritablement analysée que dans le second volet de notre étude.

de principe d'individuation. Parler de réalité pré-individuelle, ce n'est pas seulement contester la primauté de l'*individualité* en exigeant une genèse de celle-ci, c'est aussi contester le caractère absolu de la *logique* qui sous-tend la croyance à – ou le besoin de – cette primauté. Sans doute objectera-t-on à Simondon que l'on peut distinguer entre la contestation de la primauté de l'individualité et la relativisation de la logique de l'identité, s'il est vrai que l'individualité correspond au contenu ontologique et matériel d'une identité qui en est le cadre logique et formel. En cela il y aurait dissymétrie entre contestation forte de la première et simple relativisation de la seconde, comme dissymétrie entre les questions du temporel et de l'intemporel. Simondon, lui, ne distingue pas les deux, et passe de l'individualité, elle-même comprise en tant qu'*unité*, à l'identité, comme on passe d'un synonyme à l'autre. De même il identifie la logique de l'identité à celle du tiers-exclu :

« Pour penser l'individuation il faut considérer l'être non pas comme substance, ou matière, ou forme, mais comme système tendu, sursaturé, au-dessus du niveau de l'unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être adéquatement pensé au moyen du principe du tiers exclu ; l'être concret, ou être complet, c'est-à-dire l'être préindividuel, est un être qui est plus qu'une unité. L'unité, caractéristique de l'être individué, et l'identité, autorisant l'usage du principe du tiers exclu, ne s'appliquent pas à l'être préindividuel, ce qui explique que l'on ne puisse recomposer après coup le monde avec des monades, même en rajoutant d'autres principes, comme celui de raison suffisante, pour les ordonner en univers ; l'unité et l'identité ne s'appliquent qu'à une des phases de l'être, postérieure à l'opération d'individuation ; ces notions ne peuvent aider à découvrir le principe d'individuation ; elles ne s'appliquent pas à l'ontogénèse entendue au sens plein du terme, c'est-à-dire au devenir de l'être en tant qu'être qui se dédouble et se déphase en s'individuant »¹.

Or, ces identifications auxquelles procède Simondon ne sont pas arbitraires, même s'il ne prend pas la peine de les justifier, et

¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

l'on peut trouver les raisons implicites de certaines d'entre elles dans ce texte lui-même. Pour ce qui concerne l'identification de la logique de l'identité et de celle du tiers-exclu, elle semble peu contestable dans la mesure où elle repose sur la possibilité de traduction du principe d'identité en principe du tiers-exclu. Dire que « A est A », c'est dire que « A n'est pas non-A ». Le principe d'identité est traduisible en un premier temps dans le « principe de contradiction », qu'il vaudrait mieux appeler principe de non-contradiction. Or dire que « A n'est pas non-A », c'est dire que si B est A, B n'est pas non-A. Tel est justement le principe du tiers-exclu, dont on perçoit ici qu'il résulte à son tour de la traduction du principe de non-contradiction : l'identité de A, traduite en non-contradiction, impose que B ne soit pas en même temps A et non-A. Simondon est donc en droit d'utiliser l'identité et le tiers-exclu comme synonymes.

La vraie difficulté concerne bien plutôt l'identification de la contestation de la primauté de l'individualité avec la relativisation de cette logique de l'identité. Peut-on ramener ainsi l'identité à l'individualité, alors que celle-ci inscrit sa *primauté* dans le *temps* comme primauté d'un contenu ontologique, tandis que celle-là doit son « *absoluité* » à sa nature *intemporelle* de forme logique ? Mais ici encore, c'est d'une distinction hylémorphiste qu'il s'agit. Les « substance, ou matière, ou forme » rejetées par Simondon pour penser l'être ressurgissent à un second niveau lorsqu'on prétend distinguer individualité et identité comme on distingue le contenu du contenant. Plus profondément, la primauté contestée de l'individualité *perdra* dans cette contestation son caractère de *passé temporel*, cette primauté étant désormais celle de la réalité préindividuelle comme *omni-présent* s'individuant dans un processus dont nous avons vu que le temps en est une dimension : « l'être au sein duquel s'accomplit une individuation est celui en lequel une résolution apparaît par la répartition de l'être en phases, ce qui est le devenir ; le devenir n'est pas un cadre dans lequel l'être existe ; il est dimension de l'être, mode de résolution d'une incompatibilité initiale riche en potentiels ». Par « devenir », Simondon entend

¹ *Ibid.*, p. 23. Sur le temps comme dimension de l'individuation, voir notre chapitre précédent.

bien ici, non pas simplement la (trans)formation de l'être, mais le temps lui-même, lui refusant le statut de cadre pour cet être. Le dépassement par Simondon de l'opposition entre l'être et le devenir aura pour *double condition* que le devenir ne soit pas devenir de l'être individué mais devenir d'individuation de l'être *et* que le devenir *ne devienne pas*, ce qui s'exprime ici dans les idées de l'individuation comme devenir *et* de l'*omni-présent* du préindividuel. Toute la difficulté sera alors de montrer en quoi cette dualité de conditions ne se heurte pas mais au contraire conduit à la thèse, déjà annoncée, de l'équivalence entre le préindividuel et son devenir d'individuation. L'essentiel est pour l'instant dans la redéfinition de la temporalité qu'implique la contestation de la primauté de l'individualité.

Réciproquement l'intemporalité de l'identité logique n'est plus *instantanéité*, dès lors que cette identité se trouve relativisée. Cette intemporalité passe de l'éternité en laquelle se reconnaît l'instant à l'*omnitemporalité* en tant que *mode de l'omniprésence* du préindividuel. Ici encore deux aspects sont à considérer. D'une part la stricte identité ne vaut que pour l'être déjà individué, dont elle définit l'omnitemporalité en tant que permanence relative dans le temps, et ne permet de penser ni le préindividuel ni l'opération d'individuation : « au niveau de l'être saisi avant toute individuation, le principe du tiers exclu et le principe d'identité ne s'appliquent pas ; ces principes ne s'appliquent qu'à l'être déjà individué [...]. En ce sens, la logique classique ne peut être employée pour penser l'individuation, car elle oblige à penser l'opération d'individuation avec des concepts et des rapports entre concepts qui ne s'appliquent qu'aux résultats de l'opération d'individuation »¹. Mais d'autre part Simondon précise que la « non-identité de l'être par rapport à lui-même » est en fait « inclusion en l'être d'une réalité qui n'est *pas seulement* identique à lui, si bien que l'être en tant qu'être, antérieurement à toute individuation, peut être saisi comme plus qu'unité et plus qu'identité »². La préindividualité du préindividuel n'est pas non-identité mais *plus* qu'identité, et en cela les principes logiques

¹ *Ibid.*, p. 30.

² *Ibid.* (nous soulignons).

définissent en fait « un être appauvri, séparé en milieu et individu ; ils ne s'appliquent pas alors au tout de l'être, c'est-à-dire à l'ensemble formé ultérieurement par l'individu et le milieu, mais seulement à ce qui, de l'être préindividuel, est devenu individu »¹. Dès lors ce que nous nommons la « stricte » identité de l'individu est aussi bien une *simple* identité, et l'*omnitemporalité* relative de l'individu peut bien être considérée comme un *mode* de l'*omniprésent* du préindividuel, dont l'être *est de devenir*.

L'utilisation par Simondon des concepts d'identité et d'unité n'est à vrai dire pas totalement univoque, puisque leur synonymie médiée par la notion d'individualité et leur reprise dans une réalité qui, au lieu d'être non-unité et non-identité, est plus qu'unité et plus qu'identité sont à l'occasion remises en question par certaines formules, où l'unité est *plus large* que l'identité et n'a pas besoin d'être « relevée » en « plus qu'unité » pour valoir comme « plus qu'identité » : « La conception de l'être sur laquelle repose cette étude est la suivante : l'être ne possède pas une unité d'identité »². Une autre ambigüité, qui a pu frapper à la lecture des passages cités précédemment, concerne l'utilisation du vocabulaire de l'*antériorité* temporelle pour désigner le préindividuel, dont l'individuation n'est pourtant pas succession temporelle mais déphasage de l'omni-présent monphasé en phases du devenir. Même s'il n'est pas encore temps de développer ce dernier point, force nous est cependant de constater, après l'avoir déjà évoqué, que la contestation simondonienne de la succession temporelle, requise par la visée d'une absorption du principe d'individuation dans l'opération d'individuation elle-même, est ici trahie par des formules comme « cette sursaturation *initiale* de l'être sans devenir et homogène qui *ensuite* se structure et devient »³. Au sein d'une telle formule, l'expression « être sans devenir » laisse même la porte ouverte à une *opposition* entre l'être et le devenir, qu'il s'agit pourtant de *réconcilier* en vertu de la plus qu'identité du préindividuel, lequel *est* son devenir d'individuation, *devenir* dont il est précisément, et réciproquement, l'*être*.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 23 (nous soulignons).

Il importe désormais de tirer les conséquences des analyses précédentes : ce que nous nommons la *relativisation* simondonienne de la logique de l'identité ne saurait dans ces conditions être une *dialectique de la contradiction*¹. La relativisation n'est telle que si elle pluralise la logique et englobe l'identité simple, ce qui est proprement signifié par la désignation de la préindividualité comme plus qu'identité plutôt que non-identité. Ici la « relève » de l'unité et de l'identité en « plus qu'unité » et « plus qu'identité » ne vaut pas comme *devenir de l'être* mais comme *être du devenir* – ce que des métaphores inappropriées diraient en termes d'aval ou d'amont du procès de l'être. A nouveau, c'est dès l'Introduction que Simondon prend soin de le remarquer :

« l'étude de l'opération d'individuation ne semble pas correspondre à l'apparition du négatif comme seconde étape, mais à une immanence du négatif dans la condition première sous forme ambivalente de tension et d'incompatibilité ; c'est ce qu'il y a de plus positif dans l'état de l'être préindividuel, à savoir l'existence de potentiels, qui est aussi la cause de l'incompatibilité et de la non-stabilité de cet état ; le négatif est premier comme incompatibilité ontogénétique, mais il est l'autre face de la richesse en potentiels ; il n'est donc pas un négatif substantiel ; il n'est jamais étape ou phase, et l'individuation n'est pas synthèse, retour à l'unité, mais déphasage de l'être à partir de son centre préindividuel d'incompatibilité potentialisée »².

Ici encore deux aspects sont à penser, qui offrent une apparence de contradiction, mais qui forment en fait un simple paradoxe³, dont la solution distingue réellement la relativisation de la logique de toute dialectique. Paradoxe et solution que résume la formule suivante : « le négatif est premier comme incompatibilité

¹ Ce que nous nommons la « relève » de l'unité et de l'identité en « plus qu'unité » et « plus qu'identité » diffère ainsi totalement de l'*Aufhebung* hégélienne que Jacques Derrida, dans *Marges de la philosophie*, a traduite par « relève ».

² *Ibid.*, p. 32 (souligné par l'auteur).

³ Rappelons qu'un « para-doxe » n'est nommé tel que parce que l'opinion ne comprend pas que les *deux vérités* qui le composent ne parlent pas exactement de la *même* chose et ne se contredisent donc pas. Le paradoxe est simple *apparence* de contradiction.

ontogénétique, mais il est l'autre face de la richesse en potentiels ». La primauté du négatif affirmée par la première moitié de la formule, loin de s'opposer à « l'apparition » – rejetée en début de passage – « du négatif comme seconde phase », pourrait sembler constituer une substantialisation du négatif en logique de la contradiction. Mais en fait cette primauté du négatif, si elle *ne peut donner lieu* au négatif comme seconde phase, se révèle être « plus qu'identité ». La dialectique, elle, substantialise le négatif, même lorsqu'elle l'inscrit dans le spéculatif comme « identité de l'identité et de la différence ». Car le négatif y est un moment nécessaire, celui-là même de l'essence. La dialectique comme logique de la contradiction ne serait alors que la *forme conceptuelle figée* de la relativisation authentique et non-contradictoire de la logique. A cette forme conceptuelle figée Simondon opposera, à l'instar de Bergson, une forme *intuitive*, non sans avoir entre-temps médité l'intuition bergsonienne et pris ses distances par rapport à elle. La « transduction » sera cette « intuition »¹ dans sa triple distinction d'avec la déduction, l'induction mais aussi la dialectique comme substantialisation du négatif.

Une relativisation authentique de la logique de l'identité et du tiers-exclu ne procède donc ni d'un relativisme ni d'un moment du spéculatif comme absolu, mais d'une *Relativité* en laquelle le fondement est la relation qui englobe et pluralise. La distinction, fondamentale s'il en est, entre relativisme et relativité, ainsi que la perspective qui en résulte d'une relativisation authentique de la logique, ne peuvent guère être comprises qu'en référence au sens profond, et trop ignoré des philosophes, de la relativisation des absolus mathématiques et physiques à laquelle a procédé la science contemporaine, dont Simondon, ancien étudiant de Bachelard et Desanti, était instruit. Ainsi la géométrie non-euclidienne de Riemann englobait-elle la géométrie euclidienne au lieu de la réfuter. De même la mécanique non-newtonienne d'Einstein, qui s'exprime dans le langage de cette géométrie non-euclidienne,

¹ *Ibid.* La transduction sera abordée en tant qu'opération *ontogénétique* dans notre prochain chapitre, puis dans notre second volet sur un plan épistémologique et *méthodologique*, seul concerné par le thème de l'intuition comme transduction *mentale et connaissance analogique de la transduction comme genèse.*

englobe-t-elle la mécanique newtonienne au lieu de la réfuter. Une relativisation authentique de la logique de l'identité et du tiers-exclu procéderait donc par englobement et non par réfutation. C'est ce qui explique que Simondon parle en termes de *pluralisation* de la logique : « si plusieurs types d'individuation existaient, plusieurs logiques devraient aussi exister, chacune correspondant à un type défini d'individuation. La classification des ontogénèses permettrait de *pluraliser la logique* avec un fondement valide de pluralité »¹.

Ces lignes ne vont cependant pas sans créer certaines difficultés. D'une part, à la pluralité des types d'individuation correspond intuitivement celle des différents régimes physique, vital et transindividuel d'individuation. La pluralisation de la logique correspondrait donc transitivement à cette pluralité des régimes. Or, l'identité définissant la logique du tiers-exclu est, on l'a vu, synonyme d'individualité. Est-ce à dire que l'individu physique possède seul cette individualité, tandis que l'individu vivant, pour lequel devrait être pensée une autre logique, n'aurait pas cette individualité ? On dit pourtant que l'individu vivant possède *plus* d'individualité que l'individu physique. S'agit-il alors de deux acceptions différentes de la notion d'individualité ? Nullement. Rappelons-nous toujours que le préindividuel qui justifie une pluralisation de la logique est, non pas du non-un, mais du « plus qu'un ». De même l'individualité du vivant doit être dite plus qu'individualité, parce qu'elle est *individualisation*. A charge dès lors pour Simondon d'expliquer en quoi l'individu vivant *intègre* dans son régime d'individua(lisa)tion la préindividualité dont procède cette individua(lisa)tion. Telle sera la difficulté théorique à traiter dans les prochains chapitres.

D'autre part, on peut se demander quelle position Simondon adopte quant au rapport entre logique et mathématiques. Parler de pluraliser la logique, est-ce chercher le *cadre formel* pour une future mathématisation de régimes d'individuation encore non-mathématisables ? Est-ce au contraire chercher pour la logique le pendant d'une mathématisation déjà existante qui, si elle ne porte pas encore sur l'individuation vitale ou l'individuation

¹ *Ibid.*, p. 34 (souligné par l'auteur).

transindividuelle, transcenderait toutefois déjà en physique quantique la logique du tiers-exclu – comme le dira Simondon à la suite de Bachelard – et témoignerait de l'indépendance des mathématiques par rapport à la logique de l'identité et du tiers-exclu ? Mais si indépendance il y a, pourquoi faire suivre le progrès mathématique d'une pluralisation de la logique ? Parce que cette indépendance *n'est pas réciproque*, et que la logique est tributaire des mathématiques en tant qu'elle en est la *traduction ontologique bien que formelle*. Telle est semble-t-il la solution de Simondon à un problème réel mais qu'il ne formule pas. La logique possède une *charge ontologique* qui rattache la logique du tiers-exclu à la *physique* classique dans son opposition à la *physique quantique*. C'était là, déjà, une thèse bachelardienne.

Arrêtons-nous un instant sur cet héritage bachelardien, quitte à en dégager d'abord les points de rupture. Au chapitre V de *La philosophie du non*, Bachelard fait une proposition qui sera reprise par Simondon : la *physique quantique*, par-delà la révolution einsteinienne et sa *géométrie* non-euclidienne, impose d'élaborer une « *logique non-aristotélécienne* » :

« Il semble bien qu'une physique heisenbergienne devrait dialectiser le postulat d'identité ; si la mise en expérience est essentiellement une modification énergétique, il faudrait dire aussi [et pas seulement en biologie] dans la physique du micro-objet : "ce qui est, devient". En effet, si ce qui est ne devenait pas, comment saurait-on qu'il est ? "Ce qui est, est" est donc bien un postulat qui commande une physique spéciale. Cette physique est la plus importante de toutes ; c'est la physique classique, c'est la physique de la technique, de la vie pratique. Ce n'est cependant pas toute la physique »¹.

Avant d'en montrer la reprise simondonienne, procédons de nouveau sur ce texte à quelques remarques qui justifieront le caractère polémique d'une telle reprise. D'une part Bachelard parle de « dialectiser » la logique de l'identité, et ne peut échapper à la critique simondonienne de la dialectique que parce que la notion

¹ Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1988 (3^e éd.), p. 116 (nous soulignons).

bachelardienne de dialectique profite ici de son absence de précision¹. D'autre part l'opposition étonnante entre physique du « micro-objet » et « physique de la technique » ne peut se justifier qu'en interprétant cette dernière expression à la lumière de celle que Bachelard lui appose : « la vie pratique ». En effet Bachelard lui-même a pressenti que la microphysique était ce qui révélait la nature fondamentalement technique de la physique mathématique en tant que « phénoménotechnique » fondée sur une « transcendance expérimentale »². L'équivalence entre physique *classique* et « physique de la technique », ainsi que leur commune opposition à la « physique du micro-objet », ne peuvent dès lors se comprendre qu'en interprétant ici la technique comme activité *utilitaire* parce que macro-physique. La microphysique aurait alors

¹ On pourrait du reste montrer que la « dialectique » chez Bachelard tend à se faire transduction plutôt qu'opposition, s'il est vrai que pour Bachelard « il conviendrait donc de fonder une ontologie du complémentaire moins âprement dialectique que la métaphysique du contradictoire » (*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1966 (9^e éd.), p. 16). A défaut de le montrer, nous nous autoriserons ici une longue note sur cette question, avant de consacrer deux développements véritables de notre second volet à d'autres aspects de la pensée bachelardienne. Dans un article intitulé « Dialectique et philosophie du non chez Bachelard », Georges Canguilhem écrit d'emblée que « ce que Bachelard nomme dialectique c'est le mouvement inductif qui réorganise le savoir en élargissant ses bases, où la négation des concepts et des axiomes n'est qu'un aspect de leur généralisation. Cette rectification des concepts, Bachelard la nomme d'ailleurs enveloppement ou inclusion aussi volontiers que dépassement » (*Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1970 (2^e éd.), p. 196). Et il conclut son article en revenant à cette *saisie* de Bachelard pour en donner toute la substance : « Dans une telle dialectique, c'est le dépassement qui crée rétroactivement la tension entre les moments successifs du savoir. Le concept de dialectique chez Bachelard revient à l'affirmation, sous une forme ramassée et abrupte, que la raison c'est la science même. Distinguer, comme on l'a fait jusqu'à lui, raison et science c'est admettre que la raison est puissance de principes indépendamment de son application. Inversement, identifier science et raison c'est attendre de l'application qu'elle fournisse un dessin des principes » (*Ibid.*, p. 206). Nous ajouterons simplement ceci : si tout « dépassement » est aussi « généralisation », il reste qu'il n'est *pas seulement* généralisation, et c'est pourquoi, même à propos de Bachelard, nous remplaçons le terme « induction », utilisé ici par Canguilhem – autorisé il est vrai par Bachelard –, par le terme simondonien de « transduction », auquel correspond du reste celui d'« enveloppement » en tant qu'il désigne à la fois un dépassement et une généralisation.

² Ce point de la pensée bachelardienne sera développé dans notre second volet.

le statut de « recherche fondamentale » éloignée de cette utilité. Mais même ainsi, deux difficultés subsisteraient : tout d'abord, qu'en est-il dans ce cas de l'opposition faite ailleurs par Bachelard entre la physique *classique* comme « monde de la pensée » et le besoin pratique comme « monde de la vie » ? Ensuite, si la technique ainsi réduite à la « vie pratique » ne peut plus fonder la microphysique, c'est parce qu'une telle compréhension de la technique *retombe en-deçà du « mode d'existence », comme dira Simondon, de la réalité technique dont Bachelard lui-même avait pourtant eu l'intuition.*

Reste qu'une telle intuition chez Bachelard permet de comprendre en quoi il y a bien un prolongement voulu de la pensée bachelardienne par Simondon, et ce prolongement, s'il se veut aussi tantôt dépassement de simples intuitions, tantôt même abandon pour ce qui concerne l'idée – de toute façon *ouverte* chez Bachelard – de « dialectique », est en tout cas une *reprise* explicite pour ce qui concerne la relativisation de la logique comme *englobement et pluralisation*, inspirés des relativisations par lesquelles, chez Simondon comme chez Bachelard, s'opère le progrès de la connaissance scientifique. Ainsi le passage suivant fait-il écho à celui de Bachelard cité précédemment :

« Or, on peut supposer aussi que la réalité est primitivement, en elle-même, comme la solution sursaturée et plus complètement encore dans le régime préindividuel, *plus qu'unité et plus qu'identité*, capable de se manifester comme onde ou corpuscule, matière ou énergie, parce que toute opération, et toute relation à l'intérieur d'une opération, est une individuation qui dédouble, déphase l'être préindividuel. [...] la théorie des quanta saisit *ce régime du préindividuel* qui dépasse l'unité »¹.

Ici comme chez Bachelard, c'est la physique quantique qui inspire une relativisation de la logique, la « complémentarité » des aspects corpusculaire et ondulatoire de la réalité quantique étant « le retentissement épistémologique » de la préindividualité « primitive et originelle du réel »². Or, le refus simondonien de la

¹ IGPB, pp. 24-25 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*

dialectique est inséparable de l'idée, pourtant héritée de Bachelard, selon laquelle la relativisation de la logique n'est pas réfutation par une non-identité mais englobement dans une « plus qu'identité ». Et c'est en prétendant *redéfinir* la « complémentarité », conçue par Bohr comme *exclusion réciproque* de prédicats, à partir des interrogations de de Broglie surtout mais aussi de Heisenberg lui-même, volontiers cité par Bachelard, que Simondon fondera cet englobement. La complémentarité, dont nous réservons le thème pour notre second volet parce que s'y jouera un paradigme *méthodologique*, n'apparaîtra plus à Simondon comme une *dualité* mais comme ce qu'il nommera un *couple*.

4. L'herméneutique de l'hylémorphisme.

Simondon ne se contente pas, nous l'avons annoncé, de retourner la recherche du principe d'individuation en mêlant à la dénonciation des présuppositions de l'hylémorphisme une interprétation de ses intentions sous-jacentes. Le Chapitre Premier de la Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique* procède à un véritable *travail herméneutique* portant sur les *fondements paradigmatiques* de l'hylémorphisme. L'hylémorphisme est lui-même souvent dit paradigme, et Simondon le dit tel parfois, mais il est plutôt ce que notre auteur nomme un « schème »¹ en tant que mode *universel* d'intelligibilité du réel. Et ce schème doit *avoir pour paradigme un cas manifeste* d'union de matière et de forme, qu'il revient à l'herméneutique de déterminer au cas où le paradigmatisme ne serait pas explicitement revendiqué. Or, la particularité de cette herméneutique sera de se fonder comme proprement herméneutique, c'est-à-dire comme découvrant un sens *latent*, à travers une discussion sur la *validité, pour l'hylémorphisme* lui-même, de son paradigme *manifeste*. Parler ici de

¹ Le titre – déjà cité lorsque nous annoncions l'herméneutique de l'hylémorphisme – de la première sous-partie du chapitre ici en question est « Fondements du *schème* hylémorphique. Technologie de la prise de forme ».

sens latent et de sens manifeste est d'autant plus légitime que cette herméneutique de l'hylémorphisme¹ est à ce dernier ce que la psychanalyse élaborée par Bachelard était à la connaissance. Il ne s'agit pas simplement pour Simondon de dégager un sens caché, mais de révéler à l'hylémorphisme son paradigme *inconscient*. C'est dans ce cadre qu'il faut penser l'autre particularité déjà évoquée de cette herméneutique : elle *déduit* le paradigme caché de l'*inadéquation* du paradigme revendiqué à l'*hylémorphisme lui-même*.

D'une part en effet le paradigme de l'hylémorphisme, déterminé en un premier temps comme étant *technologique*, s'avèrera ne pouvoir tirer sa valeur paradigmatique qu'en raison d'une lecture simpliste de l'opération technique de prise de forme. D'autre part, cette opération, même restaurée dans sa complexité transcendant l'union d'une matière et d'une forme, ne pourra acquérir un statut paradigmatique pour penser l'individuation *vitale*, dont la complexité transcende à nouveau celle, pensable à partir de la prise de forme technologique dans sa vérité, de l'individuation physique. C'est donc bien plutôt *une certaine forme de « vie technique » n'étant ni proprement vitale ni proprement technique* qui va constituer pour Simondon le véritable paradigme, dès lors cependant inconscient, de l'hylémorphisme. Non pas, donc, la vie dans sa genèse, précisément irréductible à l'union d'une matière et

¹ Il va de soi que Simondon, qui se préoccupait d'herméneutique scientifique – de psychanalyse notamment – mais ne se préoccupait pas d'herméneutique *philosophique* – dont l'époque n'était pas encore venue en 1958, et devra attendre que se développent les œuvres de Gadamer et Ricœur –, n'a pas lui-même utilisé le terme « herméneutique » *introduit par* cette herméneutique philosophique. Si nous adoptons ce terme pour l'appliquer au chapitre qui ouvre *L'individu et sa genèse physico-biologique*, c'est simplement pour dire en quoi ce chapitre spécifique de Simondon consiste en un travail d'*interprétation* qui, dans sa spécificité, opère la *médiation* entre sa pensée de la nature et sa pensée de la technique : l'herméneutique simondonienne de l'hylémorphisme montre en quoi c'est une lecture simpliste de l'opération *technique* de prise de forme – lecture par ailleurs surdéterminée par un paradigme inconscient tout autre – qui a servi de paradigme à la compréhension hylémorphique de la *nature*, dénoncée dans l'Introduction à la Thèse principale et au début du présent chapitre. C'est ce statut de médiation de l'herméneutique de l'hylémorphisme qui explique que Simondon la reprendra sous forme condensée dans les premières pages de la Conclusion de *Du mode d'existence des objets techniques*, auquel nous viendrons dans notre second volet.

d'une forme, mais le rapport social dans son *cas-limite* qu'est le rapport de celui qui ordonne à celui qui exécute.

La première étape de ces analyses consistera donc pour Simondon à sauver l'opération technique de prise de forme de sa lecture hylémorphique. Mais avant de montrer en quoi la prise de forme technique est une individuation qui, bien que sans doute plus simple que les individuations naturelles et notamment l'individuation vitale, ne se réduit pas à l'union d'une matière et d'une forme, il nous faut faire ici une remarque sur ce qui vient d'être annoncé. On pourra en effet douter qu'Aristote ait eu pleinement conscience de ce que l'opération technique de prise de forme transcende l'union d'une matière et d'une forme. En ce sens il n'aurait pas eu besoin d'un autre paradigme inconscient, tel celui du rapport social de maîtrise, mais aurait tout simplement fondé son schème hylémorphique sur un paradigme technique dont la vérité complexe et inaperçue de lui invalide ce schème lui-même comme simpliste. Simondon, lui, ne distingue pas entre *origine* douteuse et *fondement* invalide. Il laisse certes d'abord brièvement entendre que l'universalité revendiquée pour le schème hylémorphique, appliqué par Aristote « aussi bien selon la voie logique que selon la voie physique », conduit à remettre en question l'idée que l'origine de ce schème serait la seule « opération technologique »¹ de prise de forme. Mais la déduction d'un paradigme inconscient se fera en fait en montrant que cette origine douteuse est pour le schème hylémorphique un fondement invalidant, car lui-même mal traduit dans l'union simple d'une matière et d'une forme : « dans l'opération technique qui donne naissance à un objet ayant forme et matière, comme une brique d'argile, le dynamisme réel de l'opération est fort éloigné de pouvoir être représenté par le couple forme-matière »². C'est la question de cette ambivalence du propos simondonien qui sera ici progressivement creusée, au fil de l'analyse de sa dénonciation des limites du schème hylémorphique. L'identification entre fondement invalidant et origine douteuse, c'est-à-dire la non-séparation entre d'une part l'inadéquation du paradigme

¹ IGPB, p. 37.

² *Ibid.*, pp. 37-38.

technologique au schème hylémorphique lui-même et d'autre part la présence d'un paradigme inconscient pour ce schème, s'en trouvera à terme justifiée.

Que le moulage technique d'une brique d'argile, considéré par Simondon comme le paradigme manifeste du schème hylémorphique, ne puisse en fait se réduire à l'application d'une forme à une matière, cela tient à ce que la matière argile *préparée* est déjà forme, en tant qu'« égale distribution des molécules » nécessaire à l'individuation comme *réception-conservation* de la forme, la forme n'étant en effet vraiment prise que si elle est conservée à la sortie du moule ; réciproquement la forme du moule *construit* est déjà matière, en tant que forme de « *tel moule défini*, préparé de *telle* façon, avec *telle* espèce de matière »¹. Si hétérogénéité il y a, elle n'est donc pas entre forme et matière, mais entre les « ordres de grandeurs » ou les « échelles » sur lequel(le)s travaillent respectivement la fabrication du moule et la préparation de l'argile : « Si on part des deux bouts de la chaîne technologique, le parallélépipède et l'argile dans la carrière, on éprouve l'impression de réaliser, dans l'opération technique, une rencontre entre deux réalités de domaines hétérogènes, et d'instituer une médiation, par communication, entre un ordre interélémentaire, macrophysique, plus grand que l'individu, et un ordre intra-élémentaire, microphysique, plus petit que l'individu »². A l'instar donc de Galilée, qui avait remplacé les notions qualitatives et absolues de mouvement et de repos ou de bas et de haut, utilisées par Aristote, par des quantités relatives, Simondon, *mutatis mutandis*, remplace les notions de *matière brute* et de *forme pure*, qu'il qualifie d'« abstraites », par des *ordres de grandeurs* dont le propre de l'opération technique est de faire qu'ils se rencontrent. Rencontre permise par l'énergie potentielle qui s'actualise, grâce à l'égalité de distribution et à la solidarité des molécules au niveau intra-élémentaire de l'argile préparée, pendant le temps de remplissage. Une telle quantification s'exprime chez Simondon en termes de *forces* :

¹ *Ibid.*, pp. 39 et 38 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 38.

« La relation entre matière et forme ne se fait donc pas entre matière inerte et forme venant du dehors : il y a opération commune et à un même niveau d'existence entre matière et forme ; ce niveau commun d'existence, c'est celui de la *force*, provenant d'une énergie momentanément véhiculée par la matière, mais tirée d'un état du système interélémentaire total de dimension supérieure, et exprimant les limitations individuantes. [...] C'est en tant que *forces* que matière et forme sont mises en présence »¹.

Ainsi libérée de sa lecture hylémorphique, l'opération technique de prise de forme peut-elle servir de paradigme pour penser l'individuation en général ? Simondon l'envisage, mais remarque aussitôt que l'individuation du vivant resterait impensable, parce que contrairement à l'individuation physique – naturelle ou technique –, elle n'est pas complète d'un seul coup mais constitue, après la naissance de l'individu, un *développement* dans le temps :

« dans l'être vivant, l'individuation n'est pas produite par une seule opération, bornée dans le temps ; l'être vivant est à lui-même partiellement son propre principe d'individuation ; il continue son individuation, et le résultat d'une première opération d'individuation, au lieu d'être seulement un résultat qui progressivement se dégrade, devient principe d'une individuation ultérieure. L'opération individuante et l'être individué ne sont pas dans la même relation qu'à l'intérieur du produit de l'effort technique »².

Simondon anticipe ici sur le traitement qui sera fait, dans la Deuxième Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, de l'individuation vitale, à la problématisation de laquelle nous viendrons aux prochains chapitres. Cette anticipation est permise par l'évidence de ce en quoi elle anticipe : le vivant transcende l'individuation physique et ne peut être pensé sur la base d'un paradigme technique, même rendu à sa complexité non-

¹ *Ibid.*, pp. 41-42 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, pp. 46-47.

hylémorphique. Simondon revient alors à son propos initial, qui est de dévoiler le paradigme inconscient de l'hylémorphisme au nom d'une inadéquation entre ce schème et son paradigme technique conscient. Il porte un soupçon herméneutique sur l'existence, non plus simplement de droit mais *de fait*, du paradigme technique, dans la mesure où ce dernier aurait en définitive à la fois ses conditions de possibilité et de validité dans le paradigme *caché* de l'activité *du vivant qu'est le technicien* :

« On peut alors se demander si le véritable principe d'individuation n'est pas mieux indiqué par le vivant que par l'opération technique, et si l'opération technique pourrait être connue comme individuante sans le paradigme implicite de la vie qui existe en nous qui connaissons l'opération technique et la pratiquons avec notre schéma corporel, nos habitudes, notre mémoire. Cette question est d'une grande portée philosophique, car elle conduit à se demander si une véritable individuation peut exister en dehors de la vie »¹.

A vrai dire le propos se fait à nouveau ambigu voire, cette fois, confus. Car il ne s'agit plus seulement ici de l'invalidité du paradigme technique *pour l'hylémorphisme*, mais de son inadéquation au « véritable principe d'individuation ». C'est pourquoi le vivant peut désormais être envisagé comme paradigme, le paradigme recherché n'étant plus paradigme de l'hylémorphisme. Pourtant le souci de notre auteur est de révéler le paradigme inconscient *de l'hylémorphisme* en disqualifiant son paradigme manifeste. Pour comprendre et peut-être justifier une telle ambiguïté, il nous faut revenir à ce que Simondon laissait brièvement entendre du schème hylémorphique à l'entrée de son chapitre : « Une base aussi étroite que celle de l'opération technologique paraît difficilement pouvoir soutenir un paradigme ayant une pareille force d'universalité »². Le « paradigme » est en fait ici le *schème* hylémorphique, dont l'opération technologique est le *paradigme* douteux, non pas ici quant au droit mais quant à son *existence de fait*. Or c'est la « force d'universalité » du schème qui rend

¹ *Ibid.*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 37.

douteuse son origine technologique. Ici l'universalité n'est pas seulement revendiquée, et l'hylémorphisme *possède comme une vérité pragmatique lui venant de son simplisme même* : « Le rapport même de l'âme et du corps peut être pensé selon le schème hylémorphique »¹. A la question de l'invalidité du paradigme technique pour l'hylémorphisme se mêle donc celle de l'invalidité du paradigme technique pour penser l'individuation, dont l'hylémorphisme est comme la simplification ontologiquement erronée mais pragmatiquement universalisable.

C'est cette intrication même qui explique en définitive celle de l'origine douteuse – question de *fait* – et du fondement invalidant – question de *droit* – de l'hylémorphisme, c'est-à-dire la fusion entre *paradigme inconscient* et *paradigme adéquat*. En effet le paradigme adéquat de l'hylémorphisme est ce qui permet à ce dernier de s'universaliser dans son simplisme, et ce fondement, qui est aussi origine inconsciente, est la forme technique de cette vie que le paradigme technique ne permet pas de penser. Lors donc que Simondon écrivait que seule la vie fonde l'opération technique comme individuanse, il désignait non pas la vie comme telle mais *la vie technique, qui n'est ni vitale ni technique, mais qui fonde en droit comme en fait l'universalité du schème hylémorphique dans son simplisme, et constitue donc le paradigme inconscient de ce schème*.

Simondon ne nous permet certes pas de distinguer de cette vie technique inconsciemment paradigmatique le vital proprement dit, lorsqu'il écrit :

« le schéma hylémorphique n'est peut-être qu'apparemment technologique : il est le reflet des processus vitaux dans une opération abstraitement connue et tirant sa consistance de ce qu'elle est faite par un être vivant pour des êtres vivants. Par là s'expliquerait le très grand pouvoir paradigmatique du schéma hylémorphique : venu de la vie, il y retourne et s'y applique, mais avec un déficit qui vient du fait que la prise de conscience qui l'a explicité l'a saisi à travers le cas particulier abusivement simplifié de la prise de forme technique »².

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 48.

Que le schème hylémorphique soit « venu de la vie » ne doit pourtant pas dissimuler que cette vie est en fait ce que le passage précédemment interrogé nommait une « pratique » de l'opération technique, et que cette pratique, si elle est celle d'« un être vivant pour des êtres vivants », est cependant déjà une *relation sociale* faisant précisément de cette vie une vie *technique*. Non que le social ici requis soit plus riche que le vital proprement dit, puisqu'il en nourrit le reflet technique appauvri en hylémorphisme. Mais la force d'universalité du schème hylémorphique semble ne pouvoir se fonder que sur une vie technique qui est réalité sociale plutôt que purement vitale, parce qu'elle assure le lien entre le technique et le vital et rend ainsi possible le reflet du second dans le premier. C'est pourquoi Simondon ajoute aussitôt :

« Si le vital éprouvé est la condition du technique représenté, le technique représenté devient à son tour condition de la connaissance du vital. On est ainsi renvoyé d'un ordre à l'autre, si bien que le schème hylémorphique semble devoir son universalité principalement au fait qu'il institue une certaine *réciprocité* entre le domaine vital et le domaine technique. [...] En fait, il semble bien que le moyen terme entre le domaine vivant et le domaine technique ait été, à l'origine du schéma hylémorphique, la vie sociale. Ce que le schéma hylémorphique reflète en premier lieu, c'est une représentation socialisée du travail et une représentation également socialisée de l'être vivant individuel ; la coïncidence entre ces deux représentations est le fondement commun de l'extension du schéma d'un domaine à l'autre, et le garant de sa validité dans une culture déterminée »¹.

Si le social ici requis n'est pas plus riche que le vital proprement dit mais en nourrit bien plutôt le reflet technique appauvri, c'est parce qu'il consiste en une *relation maître – esclave*. C'est cette relation sociale appauvrie qui commande la double représentation sociale du travail et du vivant par laquelle le second pourra se refléter dans le premier. En effet l'opération technique est représentée comme « opération commandée par l'homme libre et exécutée par l'esclave », le vivant

¹ *Ibid.*, pp. 48-49.

étant de son côté représenté lui aussi comme une *hiérarchie*, celle entre l'âme et le corps : « C'est aussi à travers le conditionnement social que l'âme s'oppose au corps ; ce n'est pas par le corps que l'individu est citoyen, participe aux jugements collectifs, aux croyances communes, se survit dans la mémoire de ses concitoyens : l'âme se distingue du corps comme le citoyen de l'être vivant humain »¹. *La relation maître-esclave est donc le fondement inconscient commun des représentations du travail et du vivant en vertu duquel l'opération technique, en tant qu'ordre de fabrication, pourra refléter le vivant comme hiérarchie psycho-somatique à travers la représentation consciente de la dualité forme-matière.* S'il était possible de comparer alors le vivant et l'opération technique eux-mêmes à deux ordres de grandeurs hétérogènes, il conviendrait de nommer *individuation de l'hylémorphisme* le processus décrit par cette herméneutique, la relation sociale de maîtrise étant comme l'énergie qui les met en communication.

On pourrait croire ainsi achevée l'herméneutique de l'hylémorphisme. Pourtant l'universalité même du schème hylémorphique, au nom de laquelle la relation sociale de maîtrise fut requise au fondement du reflet technique du vivant, incite paradoxalement Simondon à rechercher un autre fondement. Ce paradoxe, que le texte tel qu'il se donne ne permet pas de résoudre, trouve cependant une solution si l'on comprend que l'universalité est cette fois considérée, non plus du côté objectif, mais du côté subjectif : elle est considérée comme *fixité* à travers le concept, lui-même implicitement revisité, de « permanence »². S'il en allait autrement, on ne comprendrait pas comment Simondon peut utiliser l'argument selon lequel l'universalité et la permanence du schème hylémorphique requièrent « un fondement moins aisément modifiable que la vie sociale »³. En fait il s'agit pour Simondon de *libérer le schème hylémorphique de son ancrage dans le seul esprit grec.*

Or le nouveau fondement invoqué est *la nature elle-même*, dans la mesure où elle se présente à nous comme recelant des « formes

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 50.

³ *Ibid.*

implicites » qui distinguent d'abord telle matière d'une autre, étant alors principes de la classification en genres puis en espèces, et qui même distinguent ensuite tel individu d'un autre au sein d'une même espèce. L'opération technique est ainsi l'utilisation de ces formes implicites qui sont aussi des contraintes, et que l'hylémorphisme distingue à tort de ce qu'il pense comme étant la « forme » en confondant les formes implicites avec les qualités seulement génériques ou spécifiques, qui donc ne sont pas source d'ecceité :

« C'est dans le monde naturel, avant toute élaboration humaine, que cette condition doit être cherchée. [...] La prise de forme technique utilise des prises de formes naturelles antérieures à elle, qui ont créé ce que l'on pourrait appeler une ecceité de la matière brute. Un tronc d'arbre sur le chantier est de la matière brute abstraite tant qu'on le considère comme volume de bois à utiliser ; seule l'essence à laquelle il appartient se rapproche du concret, en indiquant qu'on rencontrera de façon probable telle conduite de la matière [...]. Mais cet arbre-ci, ce tronc, a une ecceité dans sa totalité [...] en ce sens qu'il est droit ou courbe, presque cylindrique ou régulièrement conique, de section plus ou moins ronde ou fortement aplati. Cette ecceité de l'ensemble est bien ce par quoi ce tronc se distingue de tous les autres [...] ; la qualité résulte souvent du choix que l'élaboration technique fait des formes implicites ; le même bois sera perméable ou imperméable selon la manière dont il a été coupé, perpendiculairement ou parallèlement aux fibres »¹.

Parce qu'ainsi l'opération technique ne produit des formes qu'à partir de formes naturelles implicites *qui sont aussi des singularités matérielles*, elle n'est ni imposition d'une forme à une matière passive ni même exploitation d'une dualité matière/forme de la nature. Simondon en déduit que « les premières matières élaborées par l'homme n'étaient pas des matières absolument brutes, mais des matières déjà structurées à une échelle voisine de l'échelle des outils humains et des mains humaines : les produits végétaux et animaux, déjà structurés et spécialisés par les fonctions vitales,

¹ *Ibid.*, pp. 50 et 53 (souligné par l'auteur).

comme la peau, l'os, l'écorce, le bois souple de la branche, les lianes flexibles »¹.

Une dernière question subsiste alors, que Simondon formule en ces termes :

« Dans ces conditions, on peut se demander sur quoi repose l'attribution du principe d'individuation à la matière plutôt qu'à la forme. L'individuation par la matière, dans le schéma hylémorphique, correspond à ce caractère d'obstacle, de limite, qu'est la matière dans l'opération technique ; ce par quoi un objet est différent d'un autre, c'est l'ensemble des limites particulières, variant d'un cas à un autre, qui font que cet objet possède son *eccité* ;[...]. De là résulte le fait que lorsque celui qui pense n'est pas celui qui travaille, il n'y a en réalité dans sa pensée qu'une seule forme pour tous les objets d'une même collection : la forme est générique non pas seulement logiquement ni physiquement mais socialement : un seul ordre est donné pour toutes les briques d'un même type ; ce n'est donc pas cet ordre qui peut différencier les briques effectivement moulées après fabrication en tant qu'individus distincts. Il en va tout autrement lorsque l'on pense l'opération du point de vue de celui qui l'accomplit : telle brique est différente de telle autre non pas seulement en fonction de la matière que l'on prend pour la faire (si la matière a été convenablement préparée, elle peut être assez homogène pour ne pas introduire spontanément de différences notables entre les moulages successifs), mais aussi et surtout en fonction du caractère unique du déroulement de l'opération de moulage : les gestes de l'ouvrier ne sont jamais exactement les mêmes »².

Le début du passage expose les raisons pour lesquelles *un certain* hylémorphisme considère la *matière* comme principe d'individuation. Or, *il ne s'agit pas* de donner raison au premier hylémorphisme sur le second, puisque tous deux sont en définitive *socialement fondés* – ainsi que nous l'avons vu et que le rappelle allusivement ce passage – sur la relation entre celui qui donne l'ordre et celui qui l'exécute, et qu'« une très grande subjectivité existe dans le point de vue du maître comme dans celui de

¹ *Ibid.*, p. 54.

² *Ibid.*

l'artisan »¹. Faire en effet de la matière ou de la forme le principe d'individuation, c'est à chaque fois traduire une relation de domination qui définit une opposition entre le faire « matériel » et le dire « formel » – dans tous les sens de cet adjectif, si le dire est un ordre –, lesquels fondent des points de vue antagonistes bien que toujours hylémorphistes. Pour le point de vue du faire matériel, c'est le *geste* comme *forme vécue par l'effort et à chaque fois singulière* qui est principe d'individuation d'une matière *préparée et homogène*, tandis que pour le point de vue du dire formel, ce sont les *singularités matérielles* comme *multiplicité hétérogène* – et valorisée comme telle lors de l'achat de la « matière première » – qui fournissent le principe d'individuation d'une forme *pensée abstraitement comme identique dans sa répétition d'opération non vécue* :

« On pourrait dire que dans une civilisation qui divise les hommes en deux groupes, ceux qui donnent des ordres et ceux qui les exécutent, le principe d'individuation, d'après l'exemple technologique, est nécessairement attribué soit à la forme soit à la matière, mais jamais aux deux ensemble. L'homme qui donne des ordres d'exécution mais ne les accomplit pas et ne contrôle que le résultat a tendance à trouver le principe d'individuation dans la matière, source de la quantité et de la pluralité, parce que cet homme n'éprouve pas la renaissance d'une forme nouvelle et particulière à chaque opération fabricatrice ; [...]. Tout au contraire, l'homme qui accomplit le travail ne voit pas dans la matière un principe suffisant d'individuation parce que pour lui la matière est la matière préparée (alors qu'elle est la matière brute pour celui qui ordonne sans travailler, puisqu'il ne la prépare pas lui-même) ; or, la matière préparée est précisément celle qui est par définition homogène, puisqu'elle doit être capable de prendre forme. Ce qui donc, pour l'homme qui travaille, introduit une différence entre les objets successivement préparés, c'est la nécessité de renouveler l'effort du travail à chaque unité nouvelle »².

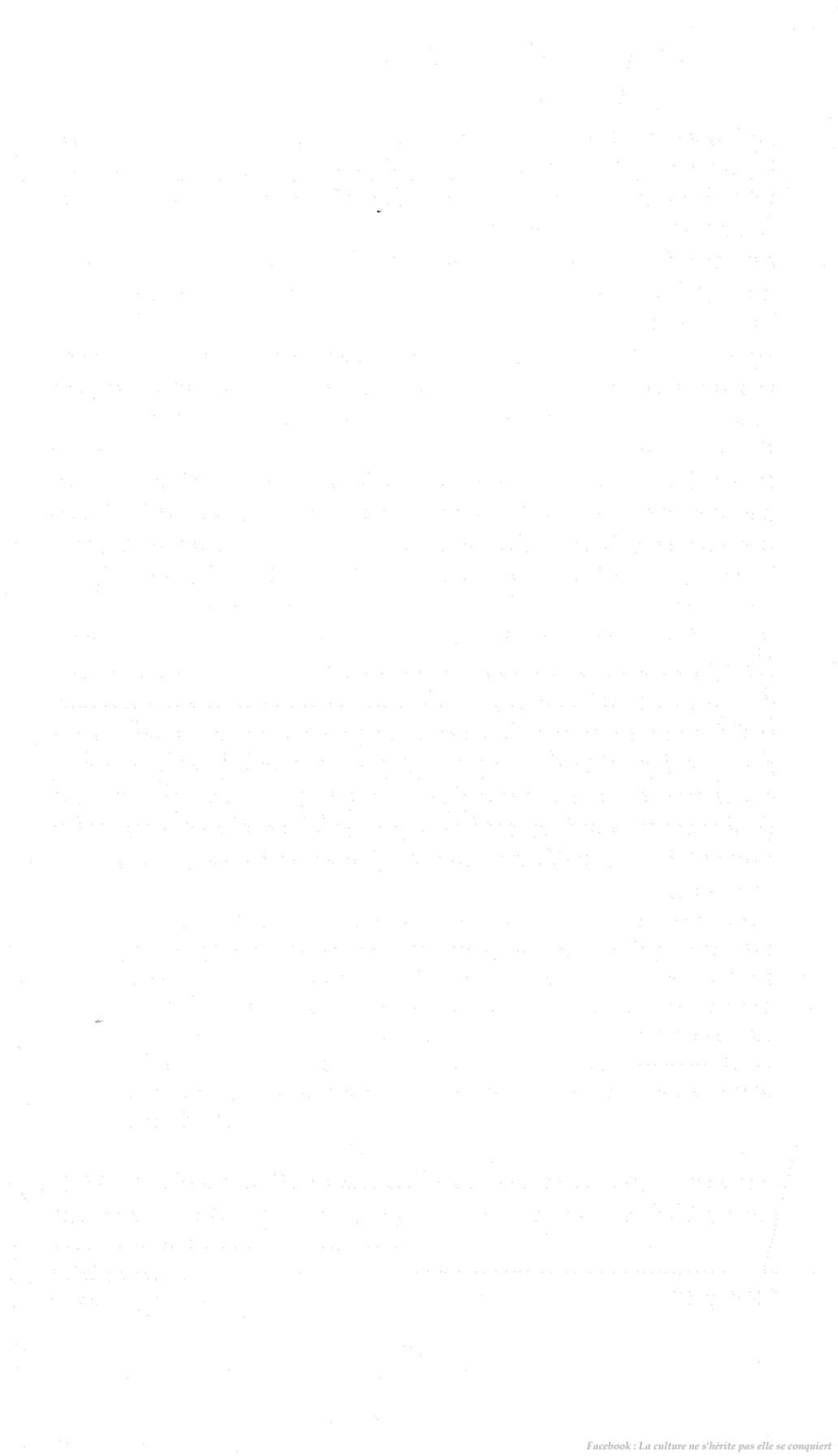
Il y a ici une *ambiguïté fondamentale* des « forme » et « matière » alternativement érigées à la dignité de principe d'individuation,

¹ *Ibid.*, p. 56.

² *Ibid.*

ambiguïté qui fonde l'universalité de fait du schème hylémorphique en même temps qu'elle recèle déjà ce qui, dès lors, doit être nommé *la vérité non-hylémorphique de l'hylémorphisme* : la « zone de dimension moyenne et intermédiaire – celle des singularités qui sont l'amorce de l'individu dans l'opération d'individuation ». Car la « forme » individuant qu'est, pour l'artisan, son geste vécu en tant qu'effort à chaque fois différent, reste une forme *matérielle* en comparaison de la forme non-individuante qu'est, pour le maître, l'opération abstraitement pensée comme identique dans sa répétition non vécue. Réciproquement la « matière » individuant qu'est, pour le maître, la matière première en tant que multiplicité hétérogène valorisée comme telle lors de l'achat, reste une matière *formelle* en comparaison de la matière non-individuante qu'est, pour l'artisan, la matière préparée et homogénéisée dans l'effort. Cette ambiguïté intrinsèque à l'hylémorphisme nous semble correspondre à ce que Simondon nommait antérieurement le caractère « aisément modifiable » de son « fondement social ». Et c'est elle qui rend compte aussi de l'ambiguïté du propos de Simondon lui-même dans sa recherche d'un fondement « moins aisément modifiable » pour l'universalité du schème. Que ce fondement soit la nature elle-même à travers ses « formes implicites », cela signifie que l'universalité de fait du schème hylémorphique n'est pas étrangère à une vérité non-hylémorphique de l'hylémorphisme.

¹ *Ibid.*, p. 58.



CHAPITRE III : SYSTEME ET INFORMATION, UNE « REFORME NOTIONNELLE »

« Toute information est à la fois informante et informée ; elle doit être saisie dans cette transaction active de l'être qui s'individue ».

G. Simondon

1. *Préalable : le « réalisme des relations », noyau épistémologique de l'ontogenèse.*

L'ontogenèse simondonienne, ayant d'abord défini dans notre Chapitre Premier son statut de « philosophie première », puis précisé dans notre Chapitre II son combat principal contre l'hylémorphisme, va maintenant s'élaborer autour d'une *réforme notionnelle* requise par cette opposition principielle. Or, le *noyau épistémologique* engagé par une telle réforme est la doctrine du « réalisme des relations » à laquelle sera consacrée une problématisation véritable dans le second volet de notre étude, mais qu'il faut comprendre – à défaut de la problématiser - dès le présent livre parce que nous y aurons constamment recours. Nous partirons ici d'un passage remarquable de *L'individu et sa genèse physico-biologique* :

« Individuation et relation sont inséparables ; la capacité de relation fait partie de l'être, et entre dans sa définition et dans la détermination de ses limites : il n'y a pas de limite entre l'individu et son activité de relation ; la relation est contemporaine de l'être ; elle fait partie de l'être énergétiquement et spatialement. La relation existe en même temps que l'être sous forme de champ, et le potentiel qu'elle définit est véritable, non formel. Ce n'est pas

parce qu'une énergie est sous forme potentielle qu'elle n'existe pas »¹.

En affirmant qu'individuation et relation sont inséparables, Simondon semble ne nous rappeler que ce que nous savons déjà : l'individu est relatif. Pourtant la suite de sa phrase nous permet d'éviter une inférence tentante mais qui ruinerait le sens même de l'ontogenèse de l'individuation. Dire en effet que « la relation est contemporaine de l'être », c'est suggérer ce qui sera plus explicitement affirmé ailleurs par Simondon : *c'est la relation qui fait la réalité du réel*. Ainsi le sens profond de l'ontogenèse de l'individuation consiste-t-il à *disjoindre substantialisme et réalisme* en fondant la réalité du réel et l'individualité de l'individu sur la relation, de sorte que désubstantialiser l'individu *ne revient pas* à le déréaliser : « l'individu n'est pas à proprement parler en relation ni avec lui-même ni avec d'autres réalités ; il est l'être *de* la relation, et non pas être *en* relation, car la relation est opération interne, centre actif »². C'est là une différence que Simondon lui-même n'a pas toujours su respecter, puisqu'il lui est arrivé de dire l'individu « *en* relation » plutôt que de voir en lui l'être « *de* la relation ». Mais quant au fond l'originalité même de sa pensée est de comprendre que l'individu n'est *ni* un terme pouvant se mettre *accidentellement* en rapport avec d'autres – ce que n'interdirait pas de penser, prise isolément, la proposition « la capacité de relation fait partie de l'être » –, *ni* ce qui n'existe que *par ses relations et qui resterait par là un terme ou un pôle*, mais ce qui *est* la relation en tant que celle-ci *est* l'« être en tant qu'être » lui-même comme « plus qu'un » dont l'individu est l'actualisation : « La relation ne doit être conçue ni comme immanente à l'être, ni comme extérieure à lui et accidentelle ; ces deux théories se rejoignent dans leur opposition mutuelle en ce sens qu'elles supposent que l'individu pourrait être en droit seul. [...] L'individu est être et relation ; il est centre d'activité »³.

Si le refus de l'alternative est ici clairement exprimé, reste que la formulation du premier pôle refusé a encore de quoi

¹ IGFB, p. 141.

² *Ibid.*, p. 61 (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, p. 141 (souligné par l'auteur).

surprendre, puisque l'immanence de la relation à l'être pourrait semble-t-il aussi bien désigner la position du réalisme de la relation en tant qu'il échappe à l'alternative, c'est-à-dire la position affirmant que l'individu est l'être *de* la relation. En outre l'assimilation de ce premier pôle refusé à l'idée que « l'individu pourrait être en droit seul » comme sol commun aux deux pôles de l'alternative n'est pas, il faut le reconnaître, immédiatement compréhensible. Comme souvent, Simondon ne s'explique pas, mais son propos reste parfaitement justifiable. Car pour ce qui concerne la première difficulté, n'est pas à proprement parler immanent à l'individu ce dont cet individu constitue l'actualisation. La catégorie d'immanence s'appliquerait plutôt à l'idée que l'individu n'existerait que *par* ses relations, et non à celle qu'il est l'être *de* la relation. Du moins est-ce ainsi que doit être compris Simondon lorsqu'il rapporte la catégorie d'immanence à l'un des pôles de l'alternative refusée.

Mais la légitimité de cette position, donc la résolution de la première difficulté relevée, ne peut pleinement se manifester qu'en étant rattachée à la résolution de la seconde difficulté. Car dans les deux cas il y va en fait d'une présupposition qui constitue le sol commun aux pôles de l'alternative refusée, présupposition tout à fait analogue à celle que partageaient le substantialisme et la pensée ontogénétique prétendument radicale lorsqu'il s'est agi de montrer qu'une véritable *genèse* de l'individu est en même temps une *non-réduction* de ce dernier à son milieu associé¹. Cette présupposition, en tant que sol commun aux deux conceptions par ailleurs opposées, était alors l'individualité *de l'origine*, que celle-ci soit individu ou « milieu », lequel n'était pas envisagé comme « *plus qu'un* » se déphasant en individu *et milieu associé*. Le substantialisme pouvait alors accuser la pensée ontogénétique de réductionnisme concernant l'individu, puisque ce dernier procédait d'une réalité qui *n'était qu'elle-même*. Or, ici encore c'est l'individualité de l'origine, à travers l'idée que « l'individu pourrait être en droit seul », qui est présupposée par les deux pôles de l'alternative, laquelle en définitive n'est pas différente de la première puisqu'elle oppose d'un côté l'individu qui existe *avant*

¹ Voir notre chapitre précédent.

ses relations et de l'autre l'individu qui n'existe que *par* ses relations. Que l'individualité soit encore présumée dans ce second pôle de l'alternative, cela peut certes étonner, et telle était bien la difficulté relevée. Mais lorsque l'anti-substantialisme devient anti-réalisme et dissout l'individu dans ses relations, alors est maintenue l'opposition entre d'une part la relation et d'autre part l'individu *comme réalité effective* qui dès lors, « en droit », existe seul, sauf à perdre cette réalité effective en se définissant *par* ses relations.

C'est pourquoi la thèse selon laquelle l'individu n'existe que *par* ses relations, tout en dissolvant l'individu dans ses relations, le rattache encore *comme terme de relation* à un milieu qui n'est que lui-même *comme autre terme de relation dont l'individu dépend*, au lieu de faire de l'individu le lieu même d'une relation entre des ordres de grandeurs. C'est pourquoi également Simondon, lui, insiste sur le fait que l'individu est *actualité* de la relation qui pourtant le fait. Et la première difficulté trouve par là-même, elle aussi, sa pleine résolution, dans la mesure où la notion d'immanence, tout comme celle d'extériorité, distingue encore l'individu de la relation qui lui serait immanente, présupposant ainsi qu'en droit, dans sa *réalité effective*, l'individu existe seul, puisqu'en fait il n'existe que comme *relié et donc comme terme*, alors qu'il faudrait le dire *relation*. L'anti-substantialisme classique définit donc l'individu par ses relations, mais en conservant l'idée que ces relations sont entre l'individu et son milieu associé, lequel est pensé comme origine identique à elle-même à laquelle se réduit l'individu. Il y a là une contradiction en raison de laquelle la *réalité effective* de l'individu ne peut se maintenir en même temps que sa nature relationnelle. Seul le *réalisme de la relation* définit l'individu comme *actualité* de la relation et non *par* ses relations, la relation qu'est l'individu lui-même n'étant pas entre l'individu et son milieu mais entre des ordres de grandeurs dont l'absence de communication initiale définit une origine qui est « plus qu'un » et se déphase en individu et milieu associé. Lorsqu'il arrive à Simondon de dire l'individu *en relation*, de le dire *relié* plutôt que *relation*, cette relation n'est pas tant relation à son milieu associé qu'à la *réalité préindividuelle* même dont individu et milieu associé procèdent : « il se peut qu'il faille postuler que

l'individu est un être qui ne peut exister comme individu qu'en relation avec un réel non individué »¹. Que l'individu soit par ailleurs en relation avec son milieu associé constitué d'autres individus, cela n'est pas contestable mais n'intéresse pas la *genèse* de l'individu, par laquelle seule celui-ci se *définit* dans son être.

Reste que la thèse d'une relation *entre* l'individu et la réalité préindividuelle doit elle-même à son tour être questionnée quant à sa compatibilité avec le réalisme de la relation. Car si l'individu est *actualité* de la relation *conçue* comme « plus qu'un », alors la relation est, nous l'avons déjà relevé, *l'être en tant qu'être préindividuel lui-même comme potentialité*. Dès lors la formule affirmant que l'individu « ne peut exister comme individu qu'en relation avec un réel non individué » ne peut guère être prise que dans le sens où il faut penser l'individu *à partir* de la réalité préindividuelle dont il est *individuation*. Pourtant Simondon affirme aussi l'*omniprésence* du préindividuel en tant que « charge de nature rattachée à l'individu », et ce rattachement omniprésent définit bien un *autre* mode de relation que l'individuation. Or, dire que la relation est l'être en tant qu'être préindividuel lui-même comme potentialité dont l'individu est l'actualisation, ce *n'est pas* contredire l'idée que le préindividuel est absence de communication entre ordres de grandeurs, puisque Simondon introduit une différence entre potentiel et actuel par laquelle l'absence de communication entre ordres de grandeurs qui caractérise le préindividuel *est* la relation, que l'individu *actualise*. Que l'absence de communication *puisse* paradoxalement être relation signifie que cette dernière, sous sa forme *potentielle*, est simple présence d'ordres de grandeurs *différents*. Que par ailleurs cela soit *nécessaire* tient à ce que l'ontogenèse, même si et *parce qu'elle* ne dit pas l'individu *en* relation, fonde l'individu *comme relation* : de même que la relation doit être pensée *à la lumière* de l'individuation si elle ne veut pas se ramener à un simple rapport entre termes préexistants, de même et réciproquement l'individuation doit être pensée *à la lumière* de la relation *si elle ne veut pas retrouver dans les ordres de grandeurs l'individualité présupposée qu'elle avait servi, en tant que processus, à dénoncer dans l'individu*.

¹ IGPB., p. 141.

Il n'y a pas là de cercle vicieux entre relation et individuation, car la relation *éclairée par* l'individuation est la relation entre *individu et milieu associé*, tandis que la relation qui *éclaire* l'individuation est la relation entre *ordres de grandeurs*. Et l'on comprend ici comment s'articulent les différents moments de la réflexion – si désordonnée dans le texte – de Simondon : c'est *parce que* la relation potentielle située dans la différence entre ordres de grandeurs éclaire l'individuation que celle-ci peut éclairer à son tour la relation entre l'individu et son milieu associé. En *s'actualisant* en effet sous la forme de l'*individu*, la relation potentielle entre les ordres de grandeurs définit désormais une individuation qui est relation entre un individu et un milieu associé appartenant tous deux au *même* ordre de grandeur. *Tel est donc le fond épistémologique à partir duquel l'ontogenèse simondonienne des « régimes d'individuation » physique, vital et transindividuel ou psycho-social va se construire comme une philosophie de l'« information », cette dernière étant ici comprise comme genèse de toute réalité, à la manière de la « prise de forme » hylémorphique mais contre le schème hylémorphique d'une forme et d'une matière prééxistantes.*

2. Métastabilité systémique et individuation physique : le statut problématique de la philosophie de la nature.

Faisons d'abord un premier bilan du travail exégétique commencé. Nos deux chapitres précédents ont respectivement posé le cadre dans lequel serait problématisée l'ontogenèse de l'individuation, puis donné les principes de cette philosophie de la nature en commentant notamment l'Introduction et le premier chapitre de la Thèse principale de Simondon. En abordant maintenant les chapitres suivants de celle-ci, nous entrerons dans la construction proprement dite de sa philosophie de la nature, c'est-à-dire dans sa pensée des *régimes d'individuation* physique, vital et transindividuel. Notre prochain chapitre exposera le *passage à la fois génétique et anti-réductionniste* du physique au vital, et le chapitre

suisant, le *devenir-transindividuel du vital*. Or, nous voudrions montrer ici en quoi sa philosophie de la nature n'utilise librement les concepts physiques de son temps que parce qu'il y transpose des intuitions nées d'une problématisation personnelle différente, dont le caractère philosophique tient au réalisme des relations et n'est pas invalidant sous certaines conditions.

Dans leur réhabilitation de la philosophie de la nature et leur conscience simultanée de la difficulté de l'entreprise, Prigogine et Stengers se réfèrent à Whitehead. Or, il est remarquable de constater que les termes mêmes par lesquels Prigogine et Stengers expriment le cœur – resté cependant *implicite* – de la pensée de Whitehead disent également l'intention centrale – mais cette fois *explicite* – et au moins partiellement réalisée de la pensée de Simondon en tant que « *réalisme des relations* » dans sa double opposition au réalisme substantialiste *comme à l'anti-réalisme*, ou, en termes moins épistémologiques et plus ontologiques, dans sa double opposition à l'être sans devenir et au devenir sans être :

« La tâche de la philosophie allait donc être, pour Whitehead, de réconcilier l'être et le devenir, de penser les choses comme processus, de penser le devenir comme constitutif d'entités identifiables, d'entités individuelles qui naissent et meurent. Sans entrer dans aucun détail à propos du système de Whitehead, précisons simplement qu'il met à jour la solidarité entre une philosophie de la *relation* – aucun élément de la nature n'est support permanent de relations changeantes, chacun tire son identité de ses relations avec les autres – et une philosophie du *devenir innovant* – chaque existant unifie dans le processus de sa genèse la multiplicité qui constitue le monde, et ajoute à cette multiplicité un ensemble supplémentaire de relations »¹.

La manière dont Simondon réconcilie *type* et *particularité* relève de ce réalisme de la relation par lequel seul on « met à jour la solidarité entre une philosophie de la relation » et « une philosophie du devenir innovant », comme disaient ici Prigogine et Stengers en parlant de Whitehead. Simondon écrit ainsi :

¹ *Ibid.*, p. 159 (souligné par les auteurs).

« Nous voyons ainsi que la considération des conditions énergétiques et des singularités dans la genèse d'un individu physique ne conduit en aucune manière à ne reconnaître que des espèces et non des individus [...] En ce sens, l'individualité d'un être particulier renferme aussi rigoureusement le type que les caractères susceptibles de varier à l'intérieur d'un type. Nous ne devons jamais considérer tel être particulier comme appartenant à un type. C'est le type qui appartient à l'être particulier, au même titre que les détails qui le singularisent le plus, car l'existence du type dans cet être particulier résulte des mêmes conditions que celles qui sont à l'origine des détails qui singularisent l'être. Parce que ces conditions varient de manière discontinue en délimitant des domaines de stabilité, il existe des types ; mais parce que, à l'intérieur de ces domaines de stabilité, certaines grandeurs, faisant partie des conditions, varient de façon plus fine, chaque être particulier est différent d'un certain nombre d'autres. La particularité originale d'un être n'est pas différente en nature de sa réalité typologique »¹.

Cette proximité avec Whitehead fait-elle de Simondon un vitaliste qui penserait la réalité physique à partir de l'individualité vitale ? Si la question se pose, c'est d'une part parce que Whitehead « tenta de faire de l'“organisme” une notion première »². D'autre part, la réconciliation simondonienne entre type et particularité pourrait sembler être une généralisation au physique de ce que Canguilhem, lui, dans un propos particulièrement subtil et délicat à interpréter, considérait en définitive, sinon comme le propre du vivant, du moins comme ce que révèle le vivant – et non pas en tout cas comme le privilège du physique, qui est peut-être même *perte* d'individualité plutôt que réconciliation véritable avec le type. Dans l'article conclusif –

¹ IGPB, pp. 78-79.

² Isabelle Stengers, « Pour une approche spéculative de l'évolution biologique », in P. Sonigo et I. Stengers, *L'évolution*, EDP Sciences, 2003, p. 141. Stengers justifie cette tentative whiteheadienne par le fait que « l'idéal d'intelligibilité des sciences modernes, inacceptable en ce qu'il voue la pensée à faire “bifurquer la nature”, à opposer une réalité objective insensée au monde humain, devait trouver sa limite avec l'évolution biologique, en besoin criant, expliquait-il, d'une conception de la matière qui ne réduise pas le changement à des modifications de relations externes » (*Ibid.*).

intitulé lui aussi « Le normal et le pathologique » – de *La Connaissance de la vie*, Canguilhem commence par la remarque suivante :

« Trop souvent, les savants tiennent les lois de la nature pour des invariants essentiels dont les phénomènes singuliers constituent des exemplaires approchés mais défailants à reproduire l'intégralité de leur réalité légale supposée. Dans une telle vue, le singulier, c'est-à-dire l'écart, la variation, apparaît comme un échec, un vice, une impureté. Le singulier est donc toujours irrégulier, mais il est en même temps parfaitement absurde, car nul ne peut comprendre comment une loi dont l'invariance ou l'identité à soi garantit la réalité est à la fois vérifiée par des exemples divers et impuissante à réduire leur variété, c'est-à-dire leur infidélité. C'est qu'en dépit de la substitution, dans la science moderne, de la notion de loi à la notion de genre, le premier de ces concepts retient du second, et de la philosophie où il tenait une place éminente, une certaine signification de type immuable et réel, de sorte que le rapport de la loi au phénomène (la loi de la pesanteur et la chute du tesson de Pyrrhus) est toujours conçu sur le modèle du rapport entre le genre et l'individu (l'Homme et Pyrrhus) »¹.

Avant d'interpréter ce passage et de confronter la position de Canguilhem à celle de Simondon, précisons le contexte dans lequel s'inscrit le propos de Canguilhem. Ce dernier entend revenir sur la critique par Claude Bernard du vitalisme de Bichat, « considéré comme un indéterminisme »² dans l'*Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*, et relève que, dans les *Principes de Médecine expérimentale*, Bernard relativise cette fois – du moins en certains passages – l'absorption des phénomènes vitaux dans une légalité « aussi rigoureuse dans des conditions définies que peut l'être celle des phénomènes physiques [...]. L'obstacle à la biologie

¹ Paris, Vrin, 1969 (2^e éd.), pp. 156-157.

² *Ibid.*, p. 157. Soulignons que ce que Canguilhem nomme la « réfutation du vitalisme de Bichat » (*Ibid.*), c'est-à-dire en fait le Chapitre Premier de la Deuxième Partie de l'*Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*, ne nomme pas Bichat.

et à la médecine expérimentale réside dans l'individualité »¹. Or, la réflexion de Canguilhem est ici la suivante :

« La vérité est que la biologie de Claude Bernard comporte une conception toute platonicienne des lois, alliée à un sens aigu de l'individualité. Comme l'accord ne se fait pas entre cette conception-là et ce sentiment-ci, nous sommes en droit de nous demander si la célèbre « méthode expérimentale » ne serait pas un simple avatar de la métaphysique traditionnelle, et si nous cherchions des arguments pour soutenir cette proposition nous les trouverions d'abord dans l'aversion, bien connue, de Claude Bernard pour les calculs statistiques, dont on sait quel rôle ils jouent depuis longtemps en biologie. Cette aversion est un symptôme de l'incapacité à concevoir le rapport de l'individu au type autrement que comme celui d'une altération à partir d'une perfection idéale posée comme essence achevée, avant toute tentative de production par reproduction »².

Le sens de la critique adressée ici à Claude Bernard n'est pas dans une condamnation de la réduction du vivant à une légalité physique dont le propre serait de réconcilier le genre et l'individu. Si Bernard reste lui-même embarrassé, en vertu de son « sens aigu de l'individualité », par sa propre tendance physicaliste, c'est bien plutôt, selon Canguilhem, parce que le mode selon lequel la légalité réconcilie le genre et l'individu *n'est pas aperçu* par Bernard : ce mode consiste, ainsi que le suggérait le passage précédent, à *substituer au genre la légalité elle-même, qui en quelque sorte est le seul mode du général dont le phénomène individuel ne soit pas une expression impure*. C'est ce mode que l'individualité du vivant *révèle*, mais qui n'était pas pour autant absent de la physique. Or, lorsqu'il réconciliait plus haut type et particularité, Simondon ne faisait que

¹ *Ibid.*, pp. 157-158. Dans *L'Esprit des protéines*, Claude Debru remarque que, chez Claude Bernard, « c'est au moment même où le vital se rapproche le plus du physico-chimique que son irréductibilité apparaît le plus nettement, et aux affirmations réductionnistes vont alors s'opposer dans la pensée bernardienne des affirmations antiréductionnistes : au prophétique "nous pourrions réduire", succédera un réaliste "nous ne pourrions fabriquer", opposant ainsi à l'alphabet physico-chimique la syntaxe vitale » (Paris, Hermann, 1983, p. 28).

² *Ibid.*, pp. 158-159.

prolonger ce propos de Canguilhem, même si prolonger n'est pas répéter. Si seule l'individualité du vivant est un révélateur, c'est que pour Canguilhem la représentation non-réconciliatrice par genres et individus peut encore valoir à la rigueur en physique, dans la mesure où en physique l'individu n'a pas d'individualité véritable à sauver de sa dissolution dans le genre. Simondon, lui, ne faisait qu'appliquer au physique lui-même le refus de cette dissolution.

En cela la position de Simondon pourrait paraître vitaliste, et telle était bien notre question de départ. Pourtant il n'en est rien. Car si la véritable réconciliation du genre et de l'individu n'est pas dissolution de l'individu dans le genre, alors l'affirmation de l'individualité n'est pas séparation de l'individu d'avec le genre, et l'affirmation de l'individualité *plus grande* du vivant n'implique pas pour autant que l'individu physique, lui, soit dissous dans le genre. La démarche de Simondon n'est ici que fidélité au sens même du renversement opéré par Canguilhem, lequel renversement n'est lui-même que fidélité à ce que Canguilhem nommait plus haut « la substitution, dans la science moderne, de la notion de loi à la notion de genre ». Passer du physique au vital, ce n'est pas, ainsi que Canguilhem nous l'a fait comprendre, passer de l'unité de l'individu et du genre à leur divorce, mais ce n'est pas non plus passer d'une dissolution de l'individu dans le genre à une réconciliation par la loi de l'individu et du genre. C'est passer d'un *mode* de réconciliation par la loi à un *autre* mode, donc *d'une légalité à une autre*. Et c'est précisément parce qu'il en est ainsi que Simondon pense les êtres dans leur *genèse*, laquelle reste insuffisamment pensée par celui dont le vitalisme semblait au départ menacer Simondon : Whitehead.

Revenons dès lors à la question de la philosophie de la nature en vertu de laquelle Prigogine et surtout Stengers ont choisi Whitehead plutôt que Simondon. La critique adressée à Simondon par Stengers est ici la suivante :

« L'histoire des philosophies de la nature qui ont tenté de "s'appuyer" sur les sciences de leur époque raconte d'abord une série d'échecs, et la tentative de Simondon me semble appelée à s'inscrire dans cette histoire. [...] Dans le souffle d'une rhétorique

descriptive l'énergie se laisse certes généraliser, mais la généralisation non seulement perd l'appui des sciences mais trahit ce sur quoi elle s'est appuyée car elle fait l'impasse sur les exigences propres aux noces contre-nature que constitue la relation théorico-expérimentale. Pour le physicien, le fait que les comportements loin de l'équilibre ne permettent plus de construire une fonction qui joue le rôle de potentiel a été un drame de la pensée, a imposé une définition nouvelle du contraste entre stabilité et instabilité – une tout[e] (sic) autre opération de capture. Drame de divorce et nouvelles noces. Pour Simondon tout se passe en revanche comme si la définition de l'énergie en tant que potentiel thermodynamique répondait à une intuition qui ne demande qu'à être prolongée »¹.

Stengers reproche à Simondon son « énergétisme », et plus précisément ici une philosophie énergétiste de la nature qui trahirait la science dont elle croit pouvoir s'inspirer. Or, Simondon nous semble conscient de ne pouvoir en fait revendiquer jusqu'au bout les avancées scientifiques dont il prend prétexte, puisqu'il écrit à l'entrée de son Chapitre II : « La notion d'énergie potentielle en Physique n'est pas absolument claire et ne correspond pas à une extension rigoureusement définie ». Simondon prolonge ici, et dans ce qui va suivre, un texte de Louis de Broglie, dont on verra dans notre second volet que sa « théorie de la double solution » a par ailleurs joué un rôle majeur – et problématique – dans le traitement par Simondon de la « crise » introduite par la « dualité onde-corpuscule ». Ce texte fondamental, que Simondon avait lu même s'il ne le cite pas, est le suivant :

« un examen critique des développements de l'ancienne Mécanique, sur lesquels reposaient les théories physiques, laisse

¹ Stengers, « Comment hériter de Simondon ? », in J. Roux (dir.), *Gilbert Simondon, Une pensée opérative, op. cit.*, pp. 307-308. La première ligne de ce passage invalide l'affirmation suivante de Bernard Aspe dans chacune des deux propositions qui la composent : « Comme le fait remarquer Isabelle Stengers, il n'est pas exact de dire que Simondon s'est appuyé sur le savoir "de son époque" » (*La pensée de l'individuation et la subjectivation politique, op. cit.*, p. 125).

² IGPB, p. 65.

apercevoir que l'individualité des points matériels n'y est pas aussi complète qu'on pouvait le penser tout d'abord. [...] On conçoit alors combien intéressante du point de vue philosophique est la notion d'interaction parce qu'elle implique une certaine limitation du concept d'individualité physique. Or, pour traduire l'existence de l'interaction, la Physique classique, guidée par la Mécanique rationnelle, a introduit l'idée d'énergie potentielle. Très claire au point de vue mathématique, cette idée reste physiquement assez mystérieuse. Afin de mettre en évidence un de ses caractères les plus profonds, envisageons un ensemble de corpuscules en interaction que nous supposons isolés du reste du monde. Voici ce que nous apprend à son sujet l'emploi de la notion d'énergie potentielle : tandis qu'il est toujours possible d'attribuer aux divers corpuscules du système une énergie cinétique et une quantité de mouvement individuelles bien définies, l'énergie potentielle ne peut pas être répartie entre les constituants du système : elle appartient à l'ensemble du système et est comme *mise en commun* par ses constituants. [...] La Mécanique ancienne, Newtonienne ou Einsteinienne, ne s'occupe pas de ces cas extrêmes : elle n'envisage que des systèmes où l'énergie potentielle n'est qu'une fraction de l'énergie totale (compte tenu des énergies internes de masse) et alors on peut très approximativement raisonner comme si les corpuscules conservaient une masse, une localisation et par suite une individualité bien définies. Mais, si l'on y réfléchit, on voit que, sous la simplicité apparente de la Mécanique classique des systèmes de points matériels, se cachent de graves problèmes au sujet de ce que nous nommons « interaction » et de la manière dont l'interaction se concilie avec l'individualité. L'on soupçonne déjà qu'individualité et interaction sont au nombre de ces « faces complémentaires de la réalité » que M. Bohr a été amené à considérer dans son interprétation des théories quantiques, faces complémentaires qui, en un certain sens, se complètent en s'opposant. On comprend aussi que la notion d'énergie potentielle, dont l'aspect mystérieux a souvent paru l'un des scandales de la Physique, traduit en réalité sous une forme profonde, bien que peut-être maladroite, la coexistence et la limitation réciproque de l'individualité et de l'interaction dans le monde physique »¹.

¹ *Continu et discontinu en Physique moderne*, Paris, Albin Michel, 1941, pp. 114-117 (souligné par l'auteur).

Les mots de Louis de Broglie sont ici provocants, et l'interprétation systémique qu'il amorce de l'énergie potentielle, en prenant prétexte du « mystère physique » qu'elle incarne à ses yeux, sera celle-là même que Simondon va prolonger en une généralisation du « cas-limite » qui, comme chez de Broglie, conduit à penser l'énergie potentielle à partir du *potentiel quantique*.

Le prétexte utilisé par Simondon est donc ici *double* : d'une part la découverte des états métastables qui, comme disait Stengers, imposent « une définition nouvelle du contraste entre stabilité et instabilité » ; d'autre part l'obscurité de la notion d'énergie potentielle, obscurité au nom de laquelle Simondon identifie métastabilité et énergie potentielle alors qu'elles diffèrent. Il donne à la notion d'énergie potentielle le sens de ce qu'il nomme à dessein un « potentiel réel », et qui n'existe qu'en thermodynamique des états loin de l'équilibre et en physique quantique. C'est cette identification entre énergie potentielle et métastabilité, comprise elle-même comme « potentiel réel », qui fonde d'une part l'utilisation de la notion d'énergie potentielle pour penser l'individuation physique à partir de la « réalité préindividuelle » : « La considération attentive du type de réalité représenté par l'énergie potentielle est extrêmement instructive pour la détermination d'une méthode appropriée à la découverte de l'individuation »¹.

C'est également cette identification qui, d'autre part, explique la critique simondonienne de la notion de « virtuel » lorsqu'il s'agit de penser la « réalité préindividuelle » : « il ne faut pas la concevoir comme pure virtualité (ce qui serait une notion abstraite relevant dans une certaine mesure du schéma hylémorphique), mais comme véritable réalité chargée de potentiels actuellement existants comme potentiels, c'est-à-dire comme énergie d'un système métastable. La notion de virtualité doit être remplacée par celle de métastabilité d'un système »². Le « potentiel réel » est dit tel parce que « la nature est *réalité du possible*, sous les espèces de cet *απειρον* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée »³.

¹ IGPB, p. 66.

² IPC, p. 210.

³ *Ibid.*, p. 196 (souligné par l'auteur).

On le voit, Simondon ne cherche pas seulement à valider *a posteriori* son « hypothèse selon laquelle il existerait un état de l'être préindividuel »¹, hypothèse nécessaire à la pensée de l'individuation comme « ontogenèse radicale », par des références aux sciences physiques contemporaines - ici la thermodynamique des états loin de l'équilibre. Il s'empare également de la pensée pré-socratique pour la réinterpréter et la réactualiser².

Rapportons désormais le propos actuel de Simondon à sa critique de l'hylémorphisme, opérée au chapitre précédent. L'analyse de l'opération technique de prise de forme a montré que l'individuation de la brique, loin de se réduire à la réunion de la matière et de la forme que l'hylémorphisme prétendait y lire, a pour « centre même [...] le rôle joué par les conditions énergétiques », ces conditions définissant un « état de système » par lequel « le devenir de chaque molécule retentit sur le devenir de toutes les autres en tous les points et dans toutes les directions », et que Simondon nomme « résonance interne »³. Or la difficulté en vertu de laquelle l'hylémorphisme a pu se maintenir est que cette énergie, restée inaperçue de lui, échappe à l'alternative entre le possible et le réel en ce que, si elle est un potentiel qui, comme tel, n'est pas actuel, elle est pourtant réelle : « le potentiel, conçu comme énergie potentielle, est du réel, car il exprime la réalité d'un état métastable, et sa situation énergétique »⁴. Il y a donc là une

¹ *Ibid.*, p. 232.

² Sur la lecture simondonienne des Présocratiques, cf. Jean-François Marquet, « Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique, op. cit.*, pp. 91-99. C'est au début de l'inédit intitulé *Genèse de la notion d'individu* (second titre : *Histoire de la notion d'individuation*) que Simondon développe cette lecture des Présocratiques. Le texte, malheureusement presque illisible en certains endroits, parcourt l'histoire de la philosophie jusqu'à Schelling.

³ IGPB, pp. 47 et 43 (souligné par l'auteur).

⁴ IPC, p. 68. Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, au moment où Simondon renvoie à sa Thèse principale, il écrit : « le potentiel est une des formes du réel, aussi complètement que l'actuel. Les potentiels d'un système constituent son pouvoir de devenir sans se dégrader ; ils ne sont pas la simple virtualité des états futurs, mais une réalité qui les pousse à être. Le devenir n'est pas l'actualisation d'une virtualité ni le résultat d'un conflit entre des réalités actuelles, mais

intrusion d'un réel d'un nouveau type – auquel correspondent réciproquement des *probabilités* d'un nouveau type –, que Simondon repère en thermodynamique des états loin de l'équilibre et en physique quantique sous le nom de « potentiel réel ». Il est question dans le présent chapitre de la thermodynamique, tandis que la physique quantique, rappelons-le, interviendra dans notre second volet en raison du statut et du traitement particuliers, de type méthodologique, qui lui sont accordés par Simondon.

Hormis la physique quantique donc, seule la thermodynamique des états loin de l'équilibre permet de penser un potentiel réel grâce à sa découverte des états *métastables*, c'est-à-dire ni stables ni simplement instables : « Ce qui manque au schéma hylémorphique est l'indication de la condition de communication et d'équilibre métastable, c'est-à-dire de la condition de résonance interne dans un milieu déterminé, que l'on peut désigner par le terme physique de système »¹. Un état métastable est pour ainsi dire « sur-stable » comme le préindividuel, qui s'y identifiera bientôt, était au chapitre précédent « plus qu'un », et c'est pourquoi Simondon, dans la Conclusion de la Thèse principale, place la métastabilité et le « potentiel réel » en rapport de synonymie avec ce « plus qu'un » : « l'être originel n'est pas stable, il est métastable ; il n'est pas un, il est capable d'expansion à partir de lui-même ; l'être ne subsiste pas par rapport à lui-même ; il est contenu, tendu, superposé à lui-même, et non pas un. L'être ne se réduit pas à ce qu'il est ; il est accumulé en lui-même, potentialisé »².

L'individuation physique doit donc être pensée comme résolution d'une sursaturation initiale en laquelle se reconnaît la métastabilité du préindividuel. La notion de sursaturation, souvent utilisée par Simondon, nous semble pouvoir dire à la fois le « plus qu'un », le méta-stable et le potentiel réel. En reprenant l'Introduction de la Thèse principale à l'endroit où nous l'avions laissée au chapitre précédent, nous trouvons le passage suivant :

l'opération d'un système possédant des potentiels en sa réalité : le devenir est la série d'accès de structurations d'un système, ou individuations successives d'un système » (pp. 155-156).

¹ IGPB, p. 61.

² *Ibid.*, p. 238.

« L'individuation n'a pu être adéquatement pensée et décrite parce qu'on ne connaissait qu'une seule forme d'équilibre, l'équilibre stable ; on ne connaissait pas l'équilibre métastable ; l'être était implicitement supposé en état d'équilibre stable ; or, l'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible ; il est l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe ; tous les potentiels se sont actualisés, et le système ayant atteint son plus bas niveau énergétique ne peut se transformer à nouveau. Les Anciens ne connaissaient que l'instabilité et la stabilité, le mouvement et le repos, ils ne connaissaient pas nettement et objectivement la métastabilité »¹.

Cette dernière affirmation doit être prise dans toute la nuance impliquée par ses deux adverbes. Si seule la thermodynamique des états loin de l'équilibre permet de penser « nettement et objectivement » la métastabilité, c'est parce que, comme le précise une note, même s'« il a existé chez les Anciens des équivalents intuitifs et normatifs de la notion de métastabilité », il reste que « comme la métastabilité suppose généralement à la fois la présence de deux ordres de grandeur et l'absence de communication interactive entre eux, ce concept doit beaucoup au développement des sciences »². Nous retrouvons ici la question des ordres de grandeurs que nous avons fait intervenir dans la compréhension du réalisme des relations, et par lesquels Simondon remplaçait au chapitre précédent les matière et forme de l'hylémorphisme dans la genèse de l'individu techniquement produit, analysée dans le Chapitre premier de la Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*. L'énergie potentielle d'un corps est « la fraction de l'énergie totale du corps qui peut donner lieu à une transformation, réversible ou non »³. Or, la relativité de l'énergie potentielle ainsi définie ne réside pas seulement dans le fait que la fraction qu'elle représente de l'énergie totale du corps ne vient pas

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 65 (souligné par l'auteur).

« s'ajouter à l'énergie non potentielle » comme le ferait une pure quantité, mais tient également au fait qu'il n'y a d'énergie potentielle qu'à la condition d'une *répartition hétérogène* de l'énergie dans le corps, sa nature potentielle étant « liée à une possibilité de transformation du système » tandis qu'une répartition homogène de l'énergie correspondrait pour le corps à « *son état le plus stable* »¹. Ainsi « la capacité pour une énergie d'être potentielle est étroitement liée à la présence d'une relation d'hétérogénéité »².

3. La notion non-technologique d'information, premier schème universel : de Ruyet à Simondon.

La « réforme notionnelle » de Simondon est par là engagée, mais ne pourra s'accomplir pleinement que dans la redéfinition de la réalité « information », laquelle seule peut assurer l'*auto-complexification* qui, pour une pensée génétique mais anti-réductionniste, est condition de son *universalisation*. Nous voici en effet parvenus au passage proprement dit entre le physique et le vital. Or, c'est la totalité de la Deuxième Partie – consacrée à « l'individuation des êtres vivants » – de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, et non pas seulement son Chapitre II – intitulé « Individuation et information », le Chapitre premier ayant pour titre « Information et ontogenèse » –, qui est consacrée à la notion d'*information*. C'est là un indice de la *centralité* de cette notion dans la pensée simondonienne du vivant. Mais c'est aussi ce qui peut masquer un fait tout aussi décisif si l'on veut comprendre la *réforme* dont cette notion est le centre : le fait que *Simondon détache l'information de la transmission technologique d'un message pour en faire une « prise de forme » et une genèse, comme telle universalisable « à partir du bas »* qu'est l'individuation physique. Telle sera la conséquence de son combat principal contre l'hylémorphisme, *combat* qui est en effet aussi un *débat* avec un adversaire dont le mérite était de

¹ *Ibid.* (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*

posséder un schème *universel* que ne possèdent pas la Théorie de l'information et la cybernétique¹.

Commençons donc par le début. La notion d'information est traditionnellement rattachée au débat sur l'entropie. La manière dont Simondon utilise cette notion nous semble à cet égard originale, et peut-être judicieuse à l'égard d'un complexe notionnel particulièrement flou : le complexe irréversibilité-entropie-« désordre ». Que ce complexe notionnel soit flou, cela a été révélé par Prigogine, dont le propre est de suggérer que le vivant « met en question l'identification simple de la croissance de l'entropie avec le désordre »². Comme l'écrit Claude Debru dans le bilan qu'il dresse au terme de son ouvrage *Philosophie de l'inconnu*, « les états d'organisation ne font pas exception au second principe [de la thermodynamique] et sont compréhensibles par la physique, à condition d'inclure l'environnement dans le système considéré et d'opérer loin de l'équilibre »³.

C'est seulement parce qu'on identifiait entropie et désordre que l'on refusait au vivant créateur d'ordre la croissance de l'entropie. Ainsi par exemple, dans *Qu'est-ce que la vie ?*, Schrödinger considère l'ordre du vivant comme « néguentropique », l'entropie étant tenue pour synonyme de désordre. Et l'on s'embarrassait alors d'autant plus que l'on accordait cependant au vivant, à la suite de Bergson, l'irréversibilité liée à cette croissance de l'entropie qu'on lui refusait. Il y a là un paradoxe d'autant plus troublant que, comme l'écrit Claude Debru, « la biologie montre aussi que, conformément aux lois de la thermodynamique des systèmes irréversibles, la logique propre, et irréversible apparemment, de la vie est une logique d'extension de l'organisation. Il y a là une dissymétrie de la vie et de la mort qui fait que la mort est à penser dans la vie, et non l'inverse. Cette dissymétrie frise la contradiction »⁴. Peut-être est-ce parce qu'il

¹ Sur le combat principal de Simondon contre l'hylémorphisme, voir notre chapitre précédent.

² Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, t.6, La Découverte/Les Empêcheurs de tourner en rond, 1997, p. 57.

³ Paris, P.U.F., 1998, p. 386.

⁴ *Ibid.*, p. 388. Les derniers mots font le lien avec une problématique de *philosophie* biologique dont Claude Debru est, par son ouvrage, le spécialiste français : la

avait l'intuition d'un tel flou que Simondon est resté relativement étranger au débat sur l'entropie. Peut-être également peut-on cependant y esquisser sa position en partant de l'affirmation suivante : « la plus éminente transduction biologique est [donc] essentiellement le fait que chaque individu reproduit des analogues »¹. Sans préciser déjà la notion de transduction à laquelle nous devons bientôt faire appel pour penser l'information avec

problématique de l'appartenance de la mort à la vie, que nous retrouverons au terme de ce premier volet. Il importe pour l'instant de préciser à partir de quel terrain Claude Debru relève, dans les débats liant « physique et biologie » (*Ibid.*, p. 385), le paradoxe d'une vie qui est à la fois irréversible et organisatrice. Ce terrain nous semble être la notion de « système non isolé » (*Ibid.*, p. 386), appliquée au vivant, comme *solution possible mais non encore explicitée* du paradoxe, dont la solution véritable devrait procéder d'un approfondissement à travers la problématique afférente qu'est justement celle de l'inhérence de la mort à la vie : « La physique nous montre comment le vivant est possible en tant qu'état organisé de la matière. La vie y est globalement décrite comme une structure dissipative. L'évolution biologique montre comment cette structure se maintient, s'étend, accroît son organisation. Elle montre encore que ceci se paie de la disparition des individus, aussi bien d'ailleurs que de la mort des espèces. La mort des individus traduirait l'impossibilité pratique de maintenir indéfiniment une organisation complexe, soumise aux agressions produites par sa propre activité, et aux erreurs résultant de son état perpétuellement dynamique, soumise également à la dissolution de sa structuration et de ses liaisons internes par l'évolution dominante vers l'état d'équilibre classique. Et pourtant, l'impression dominante n'est pas celle de la mort, mais de la vie, de son pouvoir d'entretien et de propagation. L'impression dominante est qu'il existe un cycle de la vie, cycle dans lequel la mort trouve sa place, et qui reste à penser théoriquement. Quelle nécessité pour la mort, quelle explication, et de quel type, physique, biologique, ou mixte ? Peut-être l'explication de la mort individuelle réside-t-elle dans l'omnipotence du second principe. Quelle que soit l'ouverture du vivant, sa capacité de puiser dans le milieu l'"entropie négative" dont il se nourrit pour fonctionner et se réparer, il faudrait admettre que la nécessité de la mort résulterait d'une sorte de règne inéluctable du second principe, d'une évolution inéluctable de l'organisme vers des états d'équilibre définis par le maximum d'entropie, donc la dissolution. La stabilité d'une organisation dissipative individuelle possédant le degré de complexité du vivant, quoique théoriquement indéfinie, serait pratiquement impossible à maintenir perpétuellement car trop coûteuse en termes d'énergie. Une fluctuation créerait l'organisation, une fluctuation pourrait la détruire par propagation » (*Ibid.*, pp. 387-388). C'est précisément à la suite de ces lignes que Claude Debru pose alors le paradoxe dont nous sommes parti.

¹ IGPB, p. 159.

Simondon, on peut soupçonner qu'appliquée au problème de l'entropie l'assertion citée signifie ceci : si le *vivant* est, comme dit Prigogine contre Schrödinger, « dissipatif », la *vie*, elle, ne l'est pas, étant non seulement créatrice d'ordre mais aussi – si l'on *distingue* avec Prigogine entre entropie et désordre – néguentropique, parce que du point de vue de cette vie les vivants, en eux-mêmes « limités dans l'espace et dans le temps », deviennent « illimités grâce à leur capacité de se reproduire »¹. Faut-il alors considérer cette vie qui transcende les vivants comme n'étant pas irréversible ? A moins que l'équivalence entre croissance de l'entropie et irréversibilité soit elle aussi à interroger, tout comme Prigogine a interrogé celle entre entropie et désordre ?

Simondon ne s'embarrasse pas d'un complexe notionnel aussi problématique, et s'intéresse davantage à un autre concept, du reste particulièrement flou lui aussi, mais dont ce qu'il faut en fait considérer comme une *équivoque interne et essentielle* représentera cette fois pour lui un trésor théorique : le concept d'information, dont les liens avec celui d'entropie sont d'une obscurité remarquable². Léon Brillouin a proposé de considérer l'information comme néguentropique. Simondon semble le suivre lorsqu'il écrit :

« La Théorie de la Forme n'établit pas la distinction essentielle entre un *ensemble*, dont l'unité n'est que structurale, non énergétique, et un système, unité métastable faite d'une pluralité d'ensembles entre lesquels existe une relation d'analogie, et un potentiel énergétique. L'ensemble ne possède pas d'information. Son devenir ne peut être que celui d'une dégradation, d'une augmentation de l'entropie. Le système peut au contraire se

¹ *Ibid.*

² Sur ce point, cf. l'excellente analyse de François Bonsack dans son ouvrage *Information, thermodynamique, vie et pensée*, Paris, Gauthiers-Villars, 1961. Les derniers chapitres, consacrés à la vie et la pensée, ne sont manifestement pas à la hauteur de ceux consacrés à l'information et à l'entropie, à propos desquels Louis Couffignal entend à juste titre, dans sa Préface, « souligner avec quelle finesse l'analyse a dû être poussée pour atteindre les interprétations nouvelles de la symbolique informationnelle et thermodynamique qui sont proposées : le lecteur trouvera en suivant la pensée de l'auteur bien des occasions de réfléchir sur ses propres idées et de les réviser peut-être ».

maintenir en son être de métastabilité grâce à l'activité d'information qui caractérise son état de système. La Théorie de la Forme a pris pour une vertu des totalités, c'est-à-dire des ensembles, ce qui est en fait une propriété que seuls possèdent les systèmes ; or, les systèmes ne peuvent pas être *totalisés*, car le fait de les considérer comme somme de leurs éléments ruine la conscience de ce qui en fait des systèmes : séparation relative des ensembles qu'ils contiennent, structure analogique, disparation et, en général, activité relationnelle d'information. [...] ; on ne doit pas confondre l'information avec les signaux d'information, qui peuvent être quantifiés, mais qui ne sauraient exister sans une situation d'information, c'est-à-dire sans un système »¹.

Ce passage, qui n'est qu'une des notes au Chapitre Premier de la Première Partie de *L'individuation psychique et collective*, nous semble cependant fournir une excellente introduction aux interrogations de Simondon sur l'information. En effet il envisage ici une définition *systemique* de l'information, définition dont nous verrons en quoi elle permet réciproquement de considérer la philosophie de l'individuation comme une « Théorie générale des

¹ IPC, p. 94 (souligné par l'auteur). Pour l'instant, Simondon semble d'autant plus suivre l'idée de l'équivalence entre information et néguentropie qu'il reproche à la *Gestaltpsychologie*, dont nous verrons que son *objectif* guidera cependant Simondon dans sa correction de la Théorie de l'information, de rendre compte de la « bonne forme » à partir d'un équilibre stable et, comme tel, entropique. C'est alors bien plutôt la Théorie de l'information qui présente sur ce point un intérêt : « Il nous semble très difficile de dire qu'une forme est une bonne forme parce qu'elle est la plus probable, et ici déjà se dessine une théorie de l'information. [...] En tous domaines, l'état le plus stable est un état de mort ; c'est un état dégradé à partir duquel aucune transformation n'est plus possible sans intervention extérieure au système dégradé. [...] Serait-il possible de faire appel à la théorie de Shannon, de Fischer, de Hartley, de Norbert Wiener ? Ce qu'il y a de commun à tous les auteurs qui ont fondé la théorie de l'information, c'est que pour eux l'information correspond à l'inverse d'une probabilité ; l'information échangée entre deux systèmes, entre un émetteur et un récepteur, est nulle lorsque l'état de l'objet sur lequel on doit être informé est totalement prévisible, absolument déterminé d'avance » (*Ibid.*, pp. 48-50 ; souligné par l'auteur). Pour ce qui concerne la *Gestaltpsychologie*, c'est dans le cours intitulé « La perception », dont seule la Première partie sur « La perception dans la pensée occidentale » a été publiée dans le *Bulletin de Psychologie* en janvier 1965, que Simondon lui accorde une véritable place.

systèmes » *reconstruite sur la base de la notion, elle-même revisitée, d'information*. D'autre part l'information est ici présentée, sinon comme néguentropique, du moins comme incompatible avec l'entropie.

Ce qui nous intéresse ici n'est cependant pas le caractère néguentropique de l'information, ou du moins pas au sens où la néguentropie définirait une probabilité décroissante, puisque ce caractère probabilitaire¹, on va le voir, est précisément ce qui aux yeux de Simondon mutile la notion d'information et masque son *équivocité essentielle, condition même de son universalisation*. Car Simondon, lui, vise *prioritairement* à universaliser la notion d'information, du moins telle qu'il l'entend. Certes, dans le domaine de la philosophie de la biologie, il peut être vu comme un précurseur de la démarche et de certaines thèses de Henri Atlan, et pour ce qui concerne la pensée du vivant, lui qui a écrit ses Thèses avant la révolution de la biologie moléculaire aurait pleinement souscrit à ce qui constitue sans doute le sens profond du travail d'Atlan, et qui s'exprime dans ces mots : « Il est possible de refuser de prendre au sérieux la métaphore du programme, tout en conservant le concept essentiel, celui d'information génétique »². Mais *universaliser véritablement* c'est aussi, pour Simondon, faire *sortir* la notion d'information de l'*alternative* entropie/néguentropie, afin

¹ Par « caractère probabilitaire » nous entendons : qui relève des probabilités en général, que celles-ci soient croissantes ou décroissantes. C'est en ce sens que Simondon nous conduira à considérer l'information comme ayant *à la fois* un « caractère probabilitaire et non-probabilitaire ».

² *La fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, INRA éditions, Paris, 1999, p. 25. Ainsi que nous le verrons, cette position commune à Simondon et Atlan procède de la priorité *philosophique* d'une subversion de l'alternative entre mécanisme et vitalisme. C'est cette priorité qui s'exprime dans le propos qu'ajoute un peu plus loin Atlan : « l'évolution de la biologie que je vous décris, depuis le paradigme dominant du « tout génétique » vers quelque chose de beaucoup plus balancé, intégrant les interactions entre le génétique et l'épigénétique, n'implique évidemment pas un retour aux représentations vitalistes d'avant la biologie moléculaire. Bien au contraire : d'une certaine façon, cette seconde représentation est beaucoup plus mécaniste que celle de la biologie moléculaire classique, puisqu'elle tend à se libérer de cette notion elle-même finalisée de programme » (*Ibid.*, p. 51). Afin toutefois qu'il n'y ait pas paralogisme, sans doute faut-il *distinguer* le vitalisme de ce « finalisme » non-conscient qui fait le *sol* de l'alternative entre mécanisme et vitalisme.

de pouvoir penser une information *physique* aussi bien qu'une information vitale non-réductionniste.

Pour Simondon la notion d'information « paraît pouvoir passer d'un ordre de réalité à un autre, en raison de son caractère purement opératoire, non lié à telle ou telle matière, et se définissant seulement par rapport à un régime énergétique et structural »¹. Une telle universalité de l'information est ce qui doit permettre à la pensée philosophique de l'individuation comme « ontogenèse » d'*unifier* les « ontologies » régionales scientifiques. *A condition toutefois* que la « transposition du schème » s'accompagne d'une « composition de ce dernier »², si la *dérivation* génétique des régimes d'individuation doit dans le même temps *rester anti-réductionniste*. Universalité et composition, telles sont donc les deux caractéristiques de l'information qu'il s'agit de dégager, caractéristiques en définitive indissociables l'une de l'autre si la composition fonde en droit l'universalisation. Or, à lire ce que dit Simondon de la Théorie de l'information dans les pages de *Du mode d'existence des objets techniques* qui sont consacrées au thème de l'Encyclopédisme³, on pourrait d'abord croire que la définition de l'information donnée par cette Théorie de l'information lui suffit :

« La théorie de l'information est une technologie interscientifique, qui permet une systématisation des concepts scientifiques aussi bien que du schématisation des diverses techniques ; on ne doit pas considérer la théorie de l'information comme une technique parmi des techniques ; elle est en réalité une pensée qui est la médiatrice entre les diverses techniques d'une part, entre les diverses sciences d'autre part, et entre les sciences et les techniques ;[...] la théorie de l'information intervient comme science des techniques et technique des sciences, déterminant un état réciproque de ces fonctions d'échange. C'est à ce niveau, et à ce niveau seulement, que l'encyclopédisme et l'éducation

¹ IPC, p. 219.

² IGPB, p. 231.

³ Ce thème sera traité en tant que tel dans le second volet de notre étude, dans le cadre de la défense et de la détermination de ce que Simondon nomme « culture technique ».

technique peuvent se rencontrer, dans une cohérence des deux ordres, simultané et successif, de l'universalité »¹.

Pourtant lorsque, quelques pages plus loin, Simondon entame son sous-chapitre significativement intitulé « Limites de la notion technologique d'information pour rendre compte de la relation de l'homme et de l'objet technique », il s'attache à dégager ce qu'il nomme le « caractère non univoque de la notion d'information » :

« L'information est, en un sens, ce qui peut être infiniment varié, ce qui exige, pour être transmis avec le moins de perte possible, que l'on sacrifie le rendement énergétique pour ne rétrécir en aucune manière l'éventail des possibles. [...] Mais l'information, en un autre sens, est ce qui, pour être transmis, doit être au-dessus du niveau des phénomènes de hasard pur, comme le bruit blanc de l'agitation thermique ; l'information est alors ce qui possède une régularité, une localisation, un domaine défini, une stéréotypie déterminée par laquelle l'information se distingue de ce hasard pur. [...] Cette opposition représente une antinomie technique qui pose un problème à la pensée philosophique : l'information est comme l'événement de hasard, mais elle se distingue pourtant de lui. Une stéréotypie absolue, en excluant toute nouveauté, exclut aussi toute information. Pourtant, pour distinguer l'information du bruit, on se fonde sur un caractère de réduction des limites d'indétermination »².

C'est bien ce que nous nommons plus haut le « caractère probabilitaire » qui s'annonce ici comme *n'épuisant pas* la réalité de l'information. Un peu plus loin encore Simondon précise à partir de là l'une des « limites », affirmées précédemment par son titre, de la « notion technologique d'information » proposée par la Théorie de l'information telle que l'a développée la cybernétique : « il est possible de ne pas accepter la manière dont Norbert Wiener caractérise l'information, et le postulat essentiel de son ouvrage qui consiste à affirmer que l'information s'oppose au bruit de fond comme une entropie négative s'oppose à l'entropie

¹ MEOT, p. 110.

² *Ibid.*, pp. 134-136.

définie par la thermodynamique »¹. Le *paradoxe* qui s'annonce est le suivant : la définition de l'information comme néguentropie, qui permet à l'information de se hisser au niveau de la réalité vitale, est défendue par la cybernétique et contestée par Simondon pour qui la cybernétique sera par ailleurs, on va le voir, réductionniste ! Ce paradoxe peut certes commencer de se résoudre si l'on remarque que la définition de l'information comme néguentropie ne permet de fonder – de façon non-réductionniste – la vie sur l'information que si l'on définit le vivant comme néguentropique. Si cette

¹ *Ibid.*, p. 149. En fait, l'intérêt marqué de Simondon pour la Théorie de l'information et la cybernétique tient davantage, ainsi que le laissait entendre son propos antérieurement cité sur l'Encyclopédisme – et ainsi que nous le verrons dans le second volet de notre étude –, à leur action en faveur d'une « culture technique ». C'est ce qu'indique déjà le texte où *s'inscrit* la critique qui vient d'être citée, laquelle n'y était qu'une nuance apportée à l'éloge suivant : « Le sens de la cybernétique a été mal compris, car cette tentative éminemment neuve a été réduite, jugée en fonction de notions ou de tendances anciennes » ; pour Simondon la cybernétique, malgré ses insuffisances et même en un sens *grâce à* elles, présente « toute une méthode pour découvrir et pour définir un ensemble de valeurs impliquées dans les fonctionnements techniques et dans les concepts au moyen desquels on peut les penser », cette méthode étant rapportée ici à l'« opposition du déterminisme divergent au déterminisme convergent » (*Ibid.*, pp. 149 et 150) que représente le couple néguentropie/entropie, pourtant contesté par Simondon dans sa capacité à *circonscrire* la réalité de l'information ! Ce paradoxe n'est qu'un avant-goût de la *complexité* de ce qui s'annonce et qui, à nos yeux, constitue chez Simondon une *intuition* quant à la réalité de l'information. Pour ce qui concerne en tout cas la capacité de la Théorie de l'information et de la cybernétique à *réconcilier technique et culture*, c'est en fait dès l'Introduction à *Du mode d'existence des objets techniques* qu'elle est soulignée : « au niveau des ensembles techniques du XXe siècle, l'énergétisme thermodynamique est remplacé par la théorie de l'information, dont le contenu normatif est éminemment régulateur et stabilisateur : le développement des techniques apparaît comme une garantie de stabilité. La machine, comme élément de l'ensemble technique, devient ce qui augmente la quantité d'information, ce qui accroît la néguentropie, ce qui s'oppose à la dégradation de l'énergie : la machine, œuvre d'organisation, d'information, est, comme la vie et avec la vie, ce qui s'oppose au désordre, au nivellement de toutes choses tendant à priver l'univers de pouvoirs de changement. La machine est ce par quoi l'homme s'oppose à la mort de l'univers ; elle ralentit, comme la vie, la dégradation de l'énergie, et devient stabilisatrice du monde. Cette modification du regard philosophique sur l'objet technique annonce la possibilité d'une introduction de l'être technique dans la culture » (*Ibid.*, pp. 15-16).

condition n'est pas posée, on peut fonder la vie sur l'information sans accepter l'équivalence entre information et néguentropie. Le *réductionnisme* cybernétique, prétendument éliminé par cette équivalence, serait alors en fait dans la volonté de *circonscrire* la réalité « information » par la *problématique* entropie/néguentropie.

La notion simondonienne de l'information, même si et *parce qu'elle* se veut réellement universelle, ne correspond donc pas à sa définition en Théorie de l'information et en cybernétique. La conviction de Simondon semble être en effet que c'est parce que la réalité de l'information n'a pas encore été comprise que le problème de l'individuation comme lieu de la subversion des alternatives classiques n'a pas été résolu, l'information ayant été réduite à un paradigme technologique qui motivait à la fois une position mécaniste et son refus vitaliste : « Le problème de l'individuation serait résolu si nous savions ce qu'est l'information dans son rapport aux autres grandeurs fondamentales comme la quantité de matière ou la quantité d'énergie »¹. Parce que dès lors il se confirme que le propos de Simondon vise à exprimer, avec toute la difficulté liée à l'entreprise, ce qui constitue à ses yeux *une intuition fondamentale mais par là-même radicalement rebelle à la conceptualisation*, il nous faut clarifier la situation telle qu'elle se présente en revenant à la source qu'a été pour Simondon l'ouvrage classique de Raymond Ruyer sur *La Cybernétique et l'origine de l'information*².

Le livre de Ruyer entend contester la conception de la réalité « information » proposée par la cybernétique, cette dernière étant définie comme « la science du contrôle par machines à

¹ IGPB, p. 159.

² Canguilhem avait vu la *continuité* entre cet ouvrage de Ruyer et la Thèse principale de Simondon. Dans la dernière des « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique », lorsque Canguilhem aborde la notion d'information, ce n'est pas à Shannon, Wiener ou Brillouin qu'il se réfère, mais à l'ouvrage de Ruyer et à *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Canguilhem avait en effet compris ce qui apparaîtra bientôt : avec Ruyer et plus encore Simondon, il n'y a pas de différence « entre l'erreur de l'information informante et l'erreur de l'information informée » (*Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 209), parce que « toute information est à la fois informante et informée ; elle doit être saisie dans cette transaction active de l'être qui s'individue » (IGPB, p. 241).

information, que ces machines soient naturelles comme les machines organiques, ou artificielles »¹. Cette définition même est déjà dénonciatrice d'un réductionnisme, par le biais de l'expression « machines organiques ». Ruyer dénonce d'abord ce qu'il nomme le « paradoxe » de la « nature de l'information » telle que la conçoit la cybernétique : « L'utilisation de la machine par l'homme, pour son « information » au sens psychologique, fait illusion sur la nature de la machine »². C'est ici l'*anthropomorphisme* qui nourrit implicitement et explique le réductionnisme réciproque. A quoi s'ajoute un paradoxe concernant l'*origine*, et non plus la nature, de l'information :

« Le paradoxe sur la nature de l'information se double d'un autre paradoxe sur l'origine de l'information. A vrai dire, la cybernétique n'a jamais énoncé explicitement, à notre connaissance, son point de vue sur l'origine de l'information. Le paradoxe résulte pourtant clairement du rapprochement de deux thèses énoncées par N. Wiener. La première de ces thèses est que les machines à information ne peuvent gagner d'information : il n'y a jamais plus d'information dans le message qui sort d'une machine que dans le message qui lui est confié. Pratiquement, il y en a moins, à cause des effets, difficilement évitables, qui, selon les lois de la thermodynamique, augmentent l'entropie, la désorganisation, la désinformation. La seconde est que les cerveaux et les systèmes nerveux sont des machines à information, certes plus perfectionnées que les machines construites industriellement, mais du même ordre que celles-ci, et qu'elles ne recèlent aucune propriété transcendante ou impossible à imiter par un mécanisme. Combinons ces deux thèses ; il devient impossible alors de concevoir quelle peut bien être l'origine de l'information »³.

¹ Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954, p. 7. Dans l'introduction à *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Wiener définissait la cybernétique comme « le domaine de la théorie du contrôle et de la communication, que cela concerne la machine ou bien l'animal ».

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 13.

Ainsi que l'indiquait déjà le paradoxe signalé plus haut à propos de Wiener, lors de notre introduction au *questionnement* de Simondon, la contradiction ici en question est la suivante : la *néguentropie* du vivant humain est dite ne pas transcender l'*entropie* des machines à information, alors même que cette entropie n'est pas créatrice d'information. C'est pourquoi la cybernétique avait intérêt à *ne pas poser* la question de l'*origine* de l'information. Simondon prolonge Ruyer, et la Conférence de février 1960, faite à la Société française de philosophie puis placée en tant que deuxième partie de l'Introduction à *L'individuation psychique et collective*, insiste sur la *limitation* imposée à la Théorie de l'information par son propre *objectif technique*, cette limitation étant jugée ici à partir de cet autre objectif qui est de rendre compte, avec la *Gestaltpsychologie*, de ce qu'est une « bonne forme » :

« La théorie de l'information est faite pour cela, pour permettre la *corrélation* entre émetteur et récepteur dans les cas où il faut que cette corrélation existe ; mais, si on voulait la transposer directement dans le domaine psychologique et sociologique, elle contiendrait un paradoxe : *plus la corrélation entre l'émetteur et le récepteur est étroite, moins est grande la quantité d'information*. Ainsi, par exemple, dans un apprentissage totalement réalisé, l'opérateur n'a besoin que d'une très faible quantité d'information venant de l'émetteur, c'est-à-dire de l'objet sur lequel il travaille, de la machine qu'il conduit. La meilleure forme serait donc celle qui exige la moindre quantité d'information. Il y a là quelque chose qui ne paraît pas possible. On ne peut pas accepter sans modification la théorie de l'information dans le domaine psychosocial parce que, dans ce domaine, il faudrait trouver quelque chose qui permette de qualifier la meilleure forme comme étant celle qui possède le plus haut degré d'information, et cela ne peut pas être fait à partir du schème néguentropique, de la recherche probabilitaire. Autrement dit, il faudrait apporter un terme non probabilitaire à la théorie de l'information »¹.

¹ IPC, p. 51 (souligné par l'auteur). Cette conférence de février 1960 fut d'abord publiée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, sous le titre « Forme, information et potentiel », avec les débats qui suivirent, lesquels ne sont pas reproduits dans sa réédition en tant que deuxième partie de l'Introduction à *L'individuation psychique et collective*, qui est aussi l'Introduction à la Thèse principale

Ces derniers mots nous livrent alors ce par quoi la *solution* envisagée par Simondon transcende la *position des problèmes* qu'il partageait avec Ruyer. L'accent mis sur l'information « première » ou « active » ou « informante » ne doit pas seulement permettre de sortir du seul cadre de la *transmission* de l'information d'un émetteur à un récepteur pour penser l'information psycho-sociale, il doit aussi et *par là-même* faire sortir l'information de son « caractère probabilitaire » pour l'universaliser *par le bas autant que par le haut* : aux yeux de Simondon, Ruyer retombera dans le vitalisme et même le *spiritualisme*. Le problème est ici comparable à celui que posaient les notions de métastabilité et de potentiel réel comme synonymes de la préindividualité, qui précisément intervient dans la redéfinition simondonienne de l'information, laquelle redéfinition est par ailleurs présentée comme centre d'une réforme notionnelle plus large :

« Un tel ensemble de réformes des notions est soutenu par l'hypothèse d'après laquelle une information n'est jamais relative à une réalité unique et homogène, mais à deux ordres en état de *disparation* [...] ; l'information est donc une amorce d'individuation, une *exigence d'individuation*, de passage du métastable au stable, elle n'est jamais chose donnée ; il n'y a pas d'unité et d'identité de l'information, car l'information n'est pas un *terme* ;[...] l'information suppose un *changement de phase d'un système* car elle suppose un premier état préindividuel qui s'individue selon l'organisation découverte ; l'information est la formule de l'individuation, formule qui ne peut préexister à cette individuation ; on pourrait dire que l'information est toujours au présent, actuelle, car elle est le sens selon lequel un système s'individue »¹.

dans son ensemble et que l'on trouve donc déjà au seuil de *L'individu et sa genèse physico-biologique* – mais sans la conférence. La Conclusion de la Thèse principale est également publiée au terme de chacun des deux tomes. Précisons enfin que, dans *L'individuation psychique et collective*, la conférence a pour titre « Concepts directeurs pour une recherche de solution : forme, information, potentiels et métastabilité ».

¹ IGPB, p. 29 (souligné par l'auteur). La même Introduction à la Thèse principale développe à terme cette même redéfinition de l'information en termes de métastabilité, mais en précisant en outre la *double modification* apportée par là aux

Simondon veut penser l'information comme la « formule de l'individuation », donc comme reposant sur un état préindividuel qui, lorsque l'information est pensée comme transmission d'un émetteur à un récepteur, *n'est plus dans la source mais dans la métastabilité du récepteur*. C'est à nouveau une note, en l'occurrence celle qui accompagne la dernière phrase du passage cité, qui apporte l'éclairage nécessaire :

« Cette affirmation ne conduit pas à contester la validité des théories quantitatives de l'information et des mesures de la complexité, mais elle suppose un état fondamental – celui de l'être préindividuel – antérieur à toute dualité de l'émetteur et du récepteur, donc à tout message transmis. Ce qui reste de cet état fondamental dans le cas classique de l'information transmise comme message, ce n'est pas la source de l'information, mais la condition primordiale sans laquelle il n'y a pas d'effet

notions de Forme puis d'information des Théorie de la Forme et Théorie technologique de l'information : « La notion ancienne de forme, telle que la livre le schéma hylémorphique, est trop indépendante de toute notion de système et de métastabilité. Celle que la Théorie de la Forme a donnée comporte au contraire la notion de système, et est définie comme l'état vers lequel tend le système lorsqu'il trouve son équilibre : elle est une résolution de tension. Malheureusement, un paradigme physique trop sommaire a amené la Théorie de la Forme à ne considérer comme état d'équilibre d'un système pouvant résoudre des tensions que l'état d'équilibre stable : la Théorie de la Forme a ignoré la métastabilité. [...] La notion de Forme mérite alors d'être remplacée par celle d'information. Au cours de ce remplacement, la notion d'information ne doit jamais être ramenée aux signaux ou supports ou véhicules d'information, *comme tend à le faire la théorie technologique de l'information, tirée d'abord par abstraction de la technologie des transmissions*. La notion pure de forme doit donc être sauvée deux fois d'un paradigmatisme technologique trop sommaire : une première fois, relativement à la culture ancienne, à cause de l'usage réducteur qui est fait de cette notion dans le *schème hylémorphique* ; une seconde fois, à l'état de notion d'information, pour sauver l'information comme signification de la *théorie technologique* de l'information, dans la culture moderne. Car c'est bien, dans les théories successives de l'hylémorphisme, de la Bonne Forme, puis de l'information, la même visée que l'on retrouve : celle qui cherche à découvrir l'inhérence des significations à l'être ; cette inhérence, nous voudrions la découvrir dans l'opération d'individuation » (*Ibid.*, p. 33 ; souligné par l'auteur). Il est remarquable de constater que, dans ce passage, la redéfinition de l'information à partir de la métastabilité est ce qui *motive* le remplacement de la notion de Forme par celle d'information.

d'information, donc pas d'information : la métastabilité du récepteur, qu'il soit être technique ou individu vivant. On peut nommer cette information "information première"¹.

La notion d'« information première » ici proposée renvoie à ce que Simondon nomme ailleurs « genèse absolue » :

« l'individuation physique, et plus généralement l'étude des formes physiques, relève d'une théorie de la métastabilité, envisageant les processus d'échange entre les configurations spatiales et les séquences temporelles. Cette théorie peut se nommer allagmatique. Elle doit être en rapport avec la théorie de l'information, qui envisage la traduction de séquences temporelles en organisations spatiales, ou la transformation inverse ; mais la théorie de l'information, procédant sur ce point comme la théorie de la Forme, envisage plutôt des séquences ou des configurations déjà données, et ne peut guère définir les conditions de leur genèse. C'est au contraire la genèse absolue comme les échanges mutuels des formes, des structures et des séquences temporelles qu'il faut envisager. Une pareille théorie pourrait alors devenir le fondement commun de la théorie de l'information et de la théorie de la Forme en Physique »².

La notion de genèse absolue comprise comme « information première » indique que le « cas classique de l'information transmise comme message » n'est lui-même repensé en termes de métastabilité qu'au sein d'une redéfinition *universalisante* de l'information comme processus d'individuation *physique* aussi bien que technique ou vital et transindividuel, toute réalité individuée étant informée. C'est parce qu'une telle modification de la notion d'information permet de l'appliquer à la réalité physique que Simondon pense la *forme* comme information et écrit : « La notion de forme doit être remplacée par celle d'information, qui suppose l'existence d'un système en état d'équilibre métastable pouvant s'individuer »³.

¹ *Ibid.*

² IPC, p. 82.

³ IGPB, p. 33.

4. « *Transduction* » versus *rétro-action*.

Dès lors se pose la question de savoir par quel moyen pourra se penser une telle information universelle et donc forcément *auto-complexifiable*, s'il s'agit d'éviter le réductionnisme auquel tendrait le « paradigme physique »¹. Ce moyen consiste pour Simondon à penser l'information comme *transduction*, laquelle est définie *d'emblée* par lui comme pouvant s'appliquer à tous les régimes d'individuation : « 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 »².

Une précision s'impose en préalable à tout examen : la notion de transduction semble d'origine biochimique mais, comme celle d'information, elle est une métaphore issue du domaine technologique, dans lequel un *transducteur* est « une résistance

¹ La notion de paradigme physique sera bientôt appliquée par Simondon à la cristallisation, en tant que « paradigme élémentaire », puis dans notre second volet à la physique quantique, en tant que paradigme méthodologique. Mais on peut aussi bien l'appliquer à l'information, dans la mesure où l'universalisation de la notion d'information, à l'instar de celle qui va concerner la notion de transduction, consiste à repenser la réalité physique sur fond de préindividualité-métastabilité afin de pouvoir ensuite prendre cette réalité physique comme paradigme pour penser l'individuation vitale et l'individuation transindividuelle, lesquelles *sont* information, laquelle à son tour est, on va le voir, *transduction* : c'est en effet précisément cette dernière notion qui *dit* le caractère auto-complexifiable de l'information et donc du processus d'individuation.

² IGPB, p. 30. La notion de transduction sera étudiée en détails et pour elle-même dans notre second volet, à l'occasion du traitement de sa dimension *méthodologique*, dont l'indice est ici la présence de sa nature « mentale » au milieu des régimes « physique, biologique » et « social ». Le régime transindividuel, auquel sera consacré notre dernier chapitre, est certes du *psycho-social* auquel conduit ce que Simondon nommera la « voie transitoire » *psychique*, et il arrivera à Simondon, ainsi que nous le verrons, de parler du psychique pour lui-même. Mais ici il dit « mental » et non « psychique », parce que justement la transduction psychique est *aussi* une *méthode de connaissance*, et pas seulement un mode d'individuation. Elle est *la connaissance de l'individuation comme individuation de la connaissance*.

modulable interposée entre une énergie potentielle et le lieu d'actualisation de cette énergie : cette résistance est modulable par une information extérieure à l'énergie potentielle et à l'énergie actuelle »¹. Ce statut intermédiaire du transducteur, comme étant « ce qui conduit l'énergie potentielle à son actualisation »², le rattache à la notion étudiée d'information, dont l'universalisation n'est en effet autre que celle de la notion de transduction, et que Simondon fait justement intervenir ici pour préparer ce qu'il nomme la « généralisation » de cette notion de transduction, à laquelle il passe à partir de celle de transducteur :

« C'est au cours de ce passage du potentiel à l'actuel qu'intervient l'information ; l'information est condition d'actualisation. Or, cette notion de transduction peut être généralisée. Présentée à l'état pur dans les transducteurs de différentes espèces, elle existe comme fonction régulatrice dans toutes les machines qui possèdent une certaine marge d'indétermination localisée dans leur fonctionnement. L'être humain, et le vivant plus généralement, sont essentiellement des transducteurs. Le vivant élémentaire, l'animal, est en lui-même un transducteur, lorsqu'il met en réserve des énergies chimiques, puis les actualise au cours des différentes opérations vitales »³.

Or, la définition universalisante de la transduction précédemment donnée est présentée par Simondon comme « se dégageant » de « l'emploi d'une méthode » consistant à refuser de s'en tenir aux « principes d'identité et de tiers-exclu » dont la transduction marque le dépassement, en tant qu'elle n'est une

¹ MEOT, p. 143. Simondon précise aussitôt que parler de « résistance modulable » est encore « trop vague et inadéquat ; si, en effet, cette résistance était une véritable résistance, elle ferait partie du domaine d'actualisation de l'énergie potentielle. Or, dans un transducteur parfait, aucune énergie n'est actualisée ; aucune non plus n'est mise en réserve : le transducteur ne fait partie ni du domaine de l'énergie potentielle, ni du domaine de l'énergie actuelle : il est véritablement le médiateur entre ces deux domaines, mais il n'est ni un domaine d'accumulation de l'énergie, ni un domaine d'actualisation : il est la marge d'indétermination entre ces deux domaines » (*Ibid.*).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

opération possible qu'à partir d'un état préindividuel qui est « plus qu'un » : « l'être ne possède pas une unité d'identité, qui est celle de l'état stable dans lequel aucune transformation n'est possible ; l'être possède une *unité transductive* »¹. La méthode évoquée, par laquelle la notion de transduction sublime le réalisme de la relation en tant qu'il avait pour paradigme la relativisation de l'individu au sein d'un champ métastable, consiste donc, comme nous l'avons déjà aperçu mais en la plaçant alors sur un plan non-méthodologique, « à ne pas essayer de composer l'essence d'une réalité au moyen d'une relation *conceptuelle* entre deux termes extrêmes, et à considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être. [...] Une telle méthode suppose un postulat de nature ontologique : au niveau de l'être saisi avant toute individuation, le principe du tiers exclu et le principe d'identité ne s'appliquent pas »².

Précisons ce lien entre transduction, réalisme des relations et relativisation de la logique du tiers-exclu. La définition donnée plus haut par Simondon de l'opération de transduction, parce qu'elle dit cette opération « physique, biologique, mentale, sociale », met l'accent sur son universalité. Or cette universalité n'est *légitime* qu'en tant que la notion de transduction relève de ce par quoi le réalisme des relations, dans sa souplesse anti-substantialiste, *relativise* la logique du tiers-exclu en substituant aux matière et forme déjà individuées de l'hylémorphisme des ordres de grandeurs hétérogènes dont la co-présence sans communication définit le « plus qu'un » de la réalité pré-individuelle. C'est pourquoi nous souscrivons pour l'essentiel au propos qu'Isabelle Stengers consacre à la transduction simondonienne, dans le tome 6 de ses *Cosmopolitiques*, et précisément autour de cette définition universalisante de la transduction. Propos qui est le suivant :

« celui qui affirmerait tirer de la transduction le pouvoir de reconnaître que la production d'un petit d'homme ayant un rapport individué au langage répond au « même » problème que la

¹ IGPB, p. 29 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 30 (souligné par l'auteur).

genèse du cristal aurait utilisé le concept à rebours, et le payerait d'ailleurs par la dérision qu'il susciterait. Rapprocher le cristal du petit d'homme n'a de sens que parce que le premier enjeu du concept de transduction *n'est pas* de définir l'opération d'individuation, mais d'apprendre à *résister* à la manière dont le problème est généralement posé. La transduction vaut pour le cristal aussi bien que pour l'humain dans la mesure où ni les termes qui permettent de rendre compte du cristal individué (forces d'interaction entre atomes, configuration correspondant au minimum du potentiel qui résulte de ces forces), ni les termes qui peuvent servir à rendre compte de l'humain (programme génétique ou structures, sociales, culturelles, économiques, symboliques, etc.) ne permettent de décrire l'opération d'individuation. Dans tous les cas, ce à quoi il s'agit de résister est la tentation d'expliquer la genèse de l'individu à partir de conditions *déjà individualisées*, comme le moule expliquerait la statue ou les propositions hypothétiques le problème résolu. [...] Simondon a également tenté de caractériser de manière générique l'opération d'individuation par transduction. [...] Le point crucial est que cette opération implique toujours une mise en communication, mais d'abord en tension problématique, entre deux *échelles de réalité*, l'une plus « grande » que l'individu à venir, l'autre plus « petite ». Et c'est cette « hétérogénéité primordiale » qui se retraduit, l'individuation une fois effectuée, en deux propositions d'explication rivales »¹.

Nous y souscrivons pour l'essentiel, et fondamentalement pour son insistance sur le caractère central, pour l'universalité de la transduction, de l'idée d'hétérogénéité entre ordres de grandeurs. Simondon a en effet lui-même précisé en plusieurs endroits que le sens même de l'idée de transduction ne saurait être de remplacer le schème hylémorphique par un autre schème *figé* dans son contenu, que l'on appliquerait à tous les régimes d'individuation sans que la « transposition » du schème s'accompagne d'une « composition de ce dernier », selon la formule simondonienne déjà plusieurs fois citée. Reste que, si l'hétérogénéité principielle des ordres de grandeurs permet, elle, d'universaliser la transduction sans courir ce risque, alors une telle universalité ne

¹ *Op. cit.*, pp. 137-139 (souligné par l'auteur).

doit pas être *sacrifiée* au profit de la « pensée nomade » que Stengers, contre Simondon, croit pouvoir imposer en invoquant Deleuze.

Or, c'est dès l'Introduction à la Thèse principale que la transduction est présentée comme ce qui, *par* son caractère auto-complexifiable, constitue le *secret* de la notion d'information en tant qu'elle était elle-même, disait plus haut Simondon, le cœur d'une *réforme notionnelle* :

« aux notions de substance, de forme, de matière, se substituent les notions plus fondamentales d'information première, de résonance interne, de potentiel énergétique, d'ordres de grandeur. Mais, pour que cette modification de notions soit possible, il faut faire intervenir à la fois une méthode et une notion nouvelles. [...] Un cristal qui, à partir d'un germe très petit, grossit et s'étend selon toutes les directions dans son eau-mère fournit l'image la plus simple de l'opération transductive : chaque couche moléculaire déjà constituée sert de base structurante à la couche en train de se former ; le résultat est une structure réticulaire amplifiante. L'opération transductive est une individuation en progrès ; elle peut, dans le domaine physique, s'effectuer de la manière la plus simple sous forme d'itération progressive ; mais elle peut, en des domaines plus complexes, comme les domaines de métastabilité vitale ou de problématique psychique, avancer avec un pas constamment variable, et s'étendre dans un domaine d'hétérogénéité »¹.

¹ IGPB, pp. 30-31. Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon précisera en quoi cette *auto-complexification* universalisante de la transduction est en même temps, comme *auto-complexification*, non-réductrice pour le vivant : « le vivant n'est pas exactement un transducteur comme ceux que les machines peuvent comporter ; il est cela et quelque chose de plus ; les transducteurs mécaniques sont des systèmes qui comportent une marge d'indétermination ; l'information est ce qui apporte la détermination. Mais il faut que cette information soit donnée au transducteur ; il ne l'invente pas ; [...] Au contraire, le vivant a la capacité de se donner à lui-même une information, même en l'absence de toute perception, parce qu'il possède la capacité de modifier les formes des problèmes à résoudre ; pour la machine, il n'y a pas de problèmes, mais seulement des données modulant des transducteurs ; [...] Résoudre un problème, c'est pouvoir l'enjamber, c'est pouvoir opérer une refonte des formes qui sont les données mêmes du problème. La résolution des véritables problèmes est une fonction vitale supposant un mode d'action récurrente qui ne peut exister

La cristallisation ici évoquée apparaîtra bientôt comme étant le *paradigme* de l'information comprise comme opération de transduction. Mais pour l'instant il nous faut dire en quoi la compréhension simondonienne de l'information comme transduction n'est autre que la *redéfinition systémique* de l'information que nous annonçons plus haut à partir du passage sur la « situation d'information » comme « système ». Pour comprendre tout à fait la position de Simondon à l'égard de la notion d'information, il faut en effet opérer une *synthèse* conforme à l'universalité qui caractérise à ses yeux une telle notion, et cette synthèse nous semble être celle entre, d'une part la *théorie des systèmes ouverts* – que Simondon n'évoque pourtant pas explicitement –, d'autre part la Théorie de l'information et la *cybernétique*. La différence principielle entre les deux théories est formulée par Bertalanffy de la façon suivante :

« Le fondement du modèle des systèmes ouverts est l'interaction dynamique des composants. Le fondement de la cybernétique est le cycle de la rétroaction dans lequel grâce à une rétroaction de l'information on maintient la valeur voulue (*Sollwert*), on atteint un but, etc. La théorie des systèmes ouverts est une généralisation de la cinétique et de la thermodynamique. La théorie cybernétique est fondée sur la rétroaction et l'information. Dans leurs domaines respectifs, ces deux modèles ont été appliqués avec succès. Il est cependant nécessaire de connaître leurs différences et leurs limites. Le modèle des systèmes ouverts dans sa formulation cinétique et thermodynamique ne parle absolument pas d'information. D'autre part le modèle de rétroaction est un système fermé du point de vue cinétique et thermodynamique : il ne possède pas de métabolisme »¹.

La cybernétique repose sur l'idée d'information, mais en la pensant comme rétro-action. Réciproquement la théorie des systèmes ouverts ne fait pas appel à la notion d'information, mais ne présente pas selon Simondon le même danger réductionniste.

dans une machine : la récurrence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel. Il n'y a pas de virtuel pour une machine » (p. 144).

¹ *Théorie générale des systèmes*, trad. J.-B. Chabrol, Dunod, 1987, p. 154.

Dès lors Simondon cherche à repenser l'information de manière « systémiste », et nous comprenons qu'il ait pu à la fois développer une pensée de nature indiscutablement systémique et envisager une « Cybernétique universelle »¹. On s'en doute, cette dernière expression, dès lors, ne doit pas chez Simondon être prise comme relevant d'un impérialisme à tendance réductionniste. Que la cybernétique comme telle ait déjà vocation universelle, cela tient à sa définition même par Norbert Wiener. Louis Couffignal, dans sa Préface à *La cybernétique des êtres vivants* de D. et K. Stanley Jones, remarquait ainsi que par « cybernétique » il faut entendre, « non un “domaine” de connaissances, mais une méthode de pensée qui s'applique à un “domaine” de pensée beaucoup plus vaste ». Reste que cette méthode peut reposer sur un *domaine paradigmatique*, le paradigme de la rétro-action étant un *domaine devenu méthode* – telle pourrait être la définition d'un paradigme en général –, et c'est en ce point que la « Cybernétique universelle » de Simondon ne sera plus à proprement parler cybernétique. L'unification entre théorie des systèmes ouverts et cybernétique vise précisément à *redéfinir l'information afin d'échapper au danger de réductionnisme qui reste présent dans la cybernétique conçue comme transformation paradigmatique de la rétroaction en méthode*².

¹ IGPB, p. 263.

² Dans le Chapitre II de la « Note complémentaire » à *L'individuation psychique et collective*, Simondon écrit que la cybernétique a « privilégié dès le début un mixte d'action et d'information qui est le “feed-back”, ou action en retour (causalité récurrente) [...]. La notion de réaction, qui est déjà une notion synthétique, est extrêmement utile, mais n'est pas une notion première ; elle ne prend tout son sens que dans une théorie plus générale des transformations, que l'on peut nommer allagmatique générale. La machine est un être allagmatique. Or, une théorie pragmatiste, préoccupée d'action, ne voit dans la machine que le rôle de moteur commandé par l'homme et agissant sur le monde ; la récurrence d'information par laquelle la machine amène des messages du monde à l'individu est considérée comme naturellement et fonctionnellement subordonnée au rôle moteur. Or, le “feed-back” ne rend pas compte du rôle informateur de toute machine, en ce sens que l'information peut être antérieure à l'action de l'individu. Il n'y a pas une nécessaire antériorité de cette action sur l'information ; la cybernétique, en considérant l'information comme le signal de l'écart entre le résultat de l'action et le but de l'action, dans le “feed-back”, risque d'amener à sous-estimer le rôle de l'information directe, qui n'est pas insérée dans la récurrence du “feed-back”, et qui ne nécessite pas une initiative active de

Or cette synthèse entre d'une part la Théorie de l'information et la cybernétique et d'autre part la Théorie des systèmes ouverts traduit l'intuition simondonienne, évoquée plus haut, de la non-réduction de l'information à son « caractère probabilitaire » : l'information *est et n'est pas* pensable selon l'alternative entre probabilités croissantes et probabilités décroissantes. Et par là nous sommes également renvoyés à la notion de transduction en tant qu'elle exprimait ce que Simondon nommait la « plus qu'identité » de l'information. Le développement historique et critique consacré à la Théorie de la Forme et à la Théorie de l'information par la conférence de février 1960 comme par le premier chapitre de *L'individuation psychique et collective* se conclut dès lors à chaque fois par l'introduction explicitement hypothétique d'une notion qui prolonge celle de transduction *mais en la rapportant* à la subversion de l'alternative entre Théorie qualitative de la forme et Théorie quantitative de l'information : la notion de *tension* – ou d'« *intensité* » – d'information, comme *réalité dernière, donc encore obscure mais universalisable*, de l'information : « Il semble donc que ni le concept de “bonne forme”, ni celui de quantité d'information pure ne conviennent parfaitement pour définir la réalité information. Au-delà de l'information comme quantité et de l'information comme qualité existe ce que l'on pourrait nommer l'information comme intensité »¹.

Telle est donc l'*ouverture* sur laquelle Simondon nous laisse concernant l'information. Et même si cette ouverture peut sembler obscure, du moins le propos qui y conduit a-t-il pu être reconstruit dans sa logique. En outre il apparaît que,

l'individu pour se former» (p. 284). La notion d'allagmatique, ici utilisée par Simondon, sera étudiée dans notre second volet pour la tension, chez Simondon, entre ses différentes définitions. On peut ici signaler que c'est précisément à l'occasion de l'une de ces définitions qu'est employée l'expression de « Cybernétique universelle », et qu'est désignée la cybernétique comme tendant par essence vers cette Cybernétique universelle qu'est la pensée de l'individuation, le réductionnisme cybernétique n'étant plus ici en question : « La Cybernétique marque le début d'une *allagmatique générale*. Le programme de l'allagmatique – qui vise à être une Cybernétique universelle – consiste à faire une théorie de l'opération » (IGPB, p. 263 ; souligné par l'auteur).

¹ IPC, pp. 87-88.

contrairement à ce que l'on pourrait croire, Canguilhem ne commet pas un contre-sens sur l'apport de Simondon en écrivant à son propos qu'« il s'agirait, du point de vue philosophique, d'une nouvelle sorte d'aristotélisme ». Car ce qu'il veut dire, c'est sans doute d'une part qu'il *reste encore* à montrer définitivement en quoi l'information *n'est pas* comparable au schème de la forme qui *informe* la matière. Mais c'est aussi, d'autre part, que le combat de Simondon contre l'hylémorphisme issu d'Aristote a été *suffisamment* *principliel* pour lui permettre d'accéder à la *même universalité* que celle possédée par le schème hylémorphique, schème *remplacé* chez Simondon par le schème de l'information : celle-ci est capable d'un *régime physique* aussi bien que d'un *régime vital* ou d'un *régime psycho-social*. En biologie, l'idée de « programme » fournit sans doute le versant réducteur du paradigme de l'information, tandis que l'idée de « mémoire » en fournit le versant ouvert. Dans *La part des gènes*, Michel Morange écrit :

« L'idée d'un programme semblait s'appliquer particulièrement bien au déroulement progressif, régulier, de l'embryogenèse. Cette métaphore du programme a cependant plusieurs faiblesses. La première est de faire croire que le développement embryonnaire peut être décrypté directement à partir des gènes. [...] Cette métaphore du programme suggère aussi que, dans le monde vivant, on pourrait distinguer un programme et la machine qui l'exécute, un software et un hardware. [...] Si l'on veut absolument utiliser une métaphore pour désigner le rôle de l'ADN et des gènes, celle de la mémoire est certainement la mieux adaptée »².

¹ *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 209.

² Editions Odile Jacob, Paris, 1998, p. 34. Ailleurs, Michel Morange précise cette critique de la notion de *programme* au profit de celle de *mémoire*, en commençant par remarquer l'ambiguïté de la notion même d'*information* génétique : « Certains ont pris au pied de la lettre cette notion d'information génétique, essayé de la déterminer quantitativement, de la comparer à la quantité d'information nécessaire à la création des différentes formes vivantes. Cette approche a une double faiblesse. La première est d'imaginer que les gènes, le génome, seraient par eux-mêmes capables de permettre la fabrication des organismes vivants. [...] La deuxième faiblesse de la notion d'information génétique est de mal décrire la

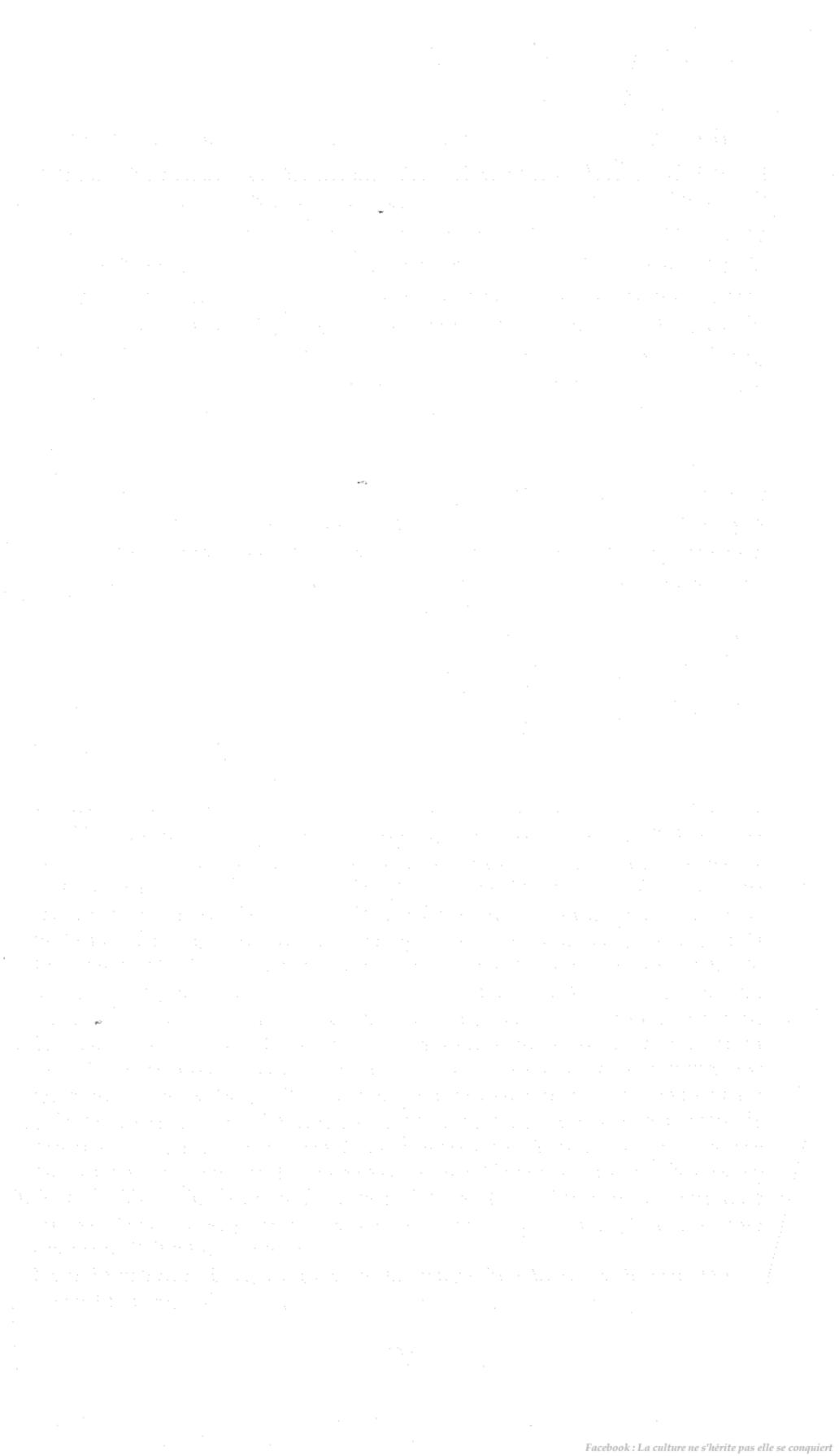
Et à propos de l'« usage des termes informationnels » en biologie moléculaire :

« aucun des concepts informationnels n'est utilisé en biologie de manière quantitative, comme il le serait en théorie de l'information. Nulle trace, dans la biologie contemporaine, du formalisme de la théorie mathématique de l'information. Il existe un seul usage dur, non métaphorique, des concepts de la théorie de l'information en biologie : c'est la notion de code génétique. Le code génétique est vraiment une règle parfaite, fixant une correspondance quasi universelle entre les composants de deux macromolécules de natures chimiques différentes. C'est un code chimiquement arbitraire : la connaissance du code n'est pas enrichie par celle des molécules dont il assure la correspondance. Tous les autres usages des concepts informationnels sont métaphoriques, que ces concepts soient empruntés à la théorie de l'information elle-même (information génétique, message, messenger), à la théorie des systèmes régulés ou cybernétique (boucle de régulation, rétro-inhibition, réseau), à la linguistique (texte génétique) ou à l'informatique (programme, mémoire) »¹.

relation fondamentale qui relie la séquence de nucléotides de l'ADN à la structure des protéines. [...] On voit ainsi combien le terme d'information est mal choisi pour désigner le rôle des gènes et de l'ADN et combien celui de mémoire est mieux adapté. [...] Un deuxième terme informationnel utilisé en biologie mérite, lui aussi, analyse et critique : celui de programme. A la suite de François Jacob dans *La logique du vivant* beaucoup de biologistes ont utilisé le terme de programme pour désigner l'action des gènes dans le développement des organismes vivants. [...] L'oubli est celui de l'organisation hiérarchisée du vivant. La compréhension du développement embryonnaire ne peut se faire qu'au niveau des cellules, des tissus et des organes. Une description uniquement génétique, moléculaire, du développement génétique est impossible» (« Information », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, pp. 526-527). Le réductionnisme faisant de l'information un « code » ou « programme » est issu du *physicalisme* par lequel Schrödinger, dans *Qu'est-ce que la vie ?*, faisait du « code » également l'« architecte ». Pour un commentaire critique de cet ouvrage, voir la lumineuse Postface que Claude Debru a écrite pour la traduction française.

¹ « Information », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, p. 526.

Au final donc, la pensée simondonienne de l'information comme transduction ne paraît pas être dépourvue d'intérêt, bien au contraire, lorsqu'on examine les audaces mais aussi les paradoxes de la biologie nouvelle. Nous verrons au prochain chapitre que Simondon, à l'inverse de Canguilhem, avait su par son réalisme des relations prévenir les objections faites par la biologie moléculaire à la thématique de l'individualité indivisible du vivant.



CHAPITRE IV : DE L'INDIVIDUATION PHYSIQUE A CELLE DES ÊTRES VIVANTS

« La progressivité d'un avènement n'exclut pas
l'originalité d'un événement ».

Georges Canguilhem

1. *La dérivation anti-réductionniste des « régimes d'individuation ».*

Le passage de l'individuation physique à l'individuation vitale qui va s'opérer en ce chapitre a d'abord requis l'examen, accompli au chapitre précédent, de l'universalisation de la notion d'*information* en tant que notion *non-technologique* chez Simondon. Mais ce passage rendra à son tour possible, et ceci est lié au premier point, la compréhension du *sens* du paradigme simondonien de la *crystallisation* pour une *dérivation anti-réductionniste* des régimes d'individuation. Un texte, absolument fondamental à nos yeux, de *L'individuation psychique et collective* récapitule la différence - étudiée en fait dans *L'individu et sa genèse physico-biologique* - entre individuation physique et individuation vitale, tout en faisant intervenir le paradigme de la cristallisation d'une façon qui facilitera sa mise en relation avec l'universalisation de la notion d'information. La fin de ce texte fut déjà citée dans notre précédent chapitre, à propos de l'information comme « genèse absolue » :

« nous tenterons de définir l'individu comme réalité transductive. Nous voulons dire par ce mot que l'individu n'est ni un être substantiel comme un élément ni un pur rapport, mais qu'il est la réalité d'une relation métastable. Il n'y a de véritable individu que dans un système où se produit un état métastable. Si l'apparition

de l'individu fait disparaître cet état métastable en diminuant les tensions du système dans lequel il apparaît, l'individu devient tout entier structure spatiale immobile et inévolutive : c'est l'individu physique. Par contre, si cette apparition de l'individu ne détruit pas le potentiel de métastabilité du système, alors l'individu est vivant, et son équilibre est celui qui entretient la métastabilité[...]. Un cristal est comme la structure fixe laissée par un individu qui aurait vécu un seul instant, celui de sa formation[...] Le vivant est comme un cristal qui maintiendrait autour de lui et dans sa relation au milieu une permanente métastabilité. [...] Dans ces conditions, l'individuation physique, et plus généralement l'étude des formes physiques, relève d'une théorie de la métastabilité, envisageant les processus d'échange entre les configurations spatiales et les séquences temporelles. Cette théorie peut se nommer allagmatique. Elle doit être en rapport avec la théorie de l'information, qui envisage la traduction de séquences temporelles en organisations spatiales, ou la transformation inverse ; mais la théorie de l'information, procédant sur ce point comme la théorie de la Forme, envisage plutôt des séquences ou des configurations déjà données, et ne peut guère définir les conditions de leur genèse. C'est au contraire la genèse absolue comme les échanges mutuels des formes, des structures et des séquences temporelles qu'il faut envisager. Une pareille théorie pourrait alors devenir le fondement commun de la théorie de l'information et de la théorie de la Forme en Physique »¹.

Ce passage particulièrement synthétique est aussi particulièrement révélateur sur au moins deux points. Premièrement, les derniers mots confirment que la critique précédente de la Théorie de l'information n'impliquait pas un abandon de la notion d'information pour penser le vivant, mais bien plutôt une *universalisation véritable* de cette notion, dans la mesure où sa définition *technologique* est ce qui empêche déjà de penser l'information *physique*. Deuxièmement, la notion de transduction, qui intervient au début du passage, est celle qui permettrait de comprendre la notion non-technologique d'information *et* qui éclairera également bientôt le paradigmatisme de la cristallisation. La réciprocity des définitions analogiques du

¹ IPC, p. 80-82.

cristal et du vivant qui sont données en milieu de passage – « un cristal est comme... », « le vivant est comme... » – ne vaut que parce que c'est *la cristallisation en tant qu'opération de transduction, et non le cristal en tant que structure*, qui se révélera à proprement parler paradigmatique. C'est cette même opération qui fonde une information comme « genèse absolue ».

Or, parce que Simondon, lorsqu'il étudiait la question du paradigme technique de l'hylémorphisme, avait anticipé sur le traitement de l'individuation vitale, nous savons depuis le Chapitre II déjà que sa position à l'égard de cette dernière, pour génétique qu'elle soit à nouveau, n'est pas réductionniste : ce qui précède concernant l'information nous l'a confirmé, le vivant transcende l'individuation physique et ne peut être pensé sur la base d'un paradigmatisme technique, même rendu à sa complexité non-hylémorphique. Pourtant, là-même où est restaurée cette complexité qui permet de penser l'individuation physique, se dessine une possibilité de penser l'individuation vitale, dans la mesure où l'individuation physique et l'individuation vitale ne se distinguent pas comme deux *substances* mais comme deux *régimes*. C'est pourquoi, dès l'Introduction de la Thèse principale, l'individu vivant est encore pensé en termes de métastabilité, dont il n'est plus cependant « résultat » mais « théâtre » :

« Dans le domaine du vivant, la même notion de métastabilité est utilisable pour caractériser l'individuation ; mais l'individuation ne se produit plus, comme dans le domaine physique, d'une façon seulement *instantanée*, quantique, brusque et définitive, laissant après elle une dualité du milieu et de l'individu, le milieu étant appauvri de l'individu qu'il n'est pas et l'individu n'ayant plus la dimension du milieu. Une telle individuation existe sans doute aussi pour le vivant comme origine absolue ; mais elle se double d'une individuation perpétuée, qui est la vie même, selon le mode fondamental du devenir : *le vivant conserve en lui une activité d'individuation permanente* ; il n'est pas seulement résultat d'individuation, comme le cristal ou la molécule, mais théâtre d'individuation »¹.

¹ IGPB, p. 25 (souligné par l'auteur). La suite de ce passage précise l'idée de métastabilité *entretenu* du vivant par celle de *résonance interne*, puis semble faire de

La notion de « domaine » est ici utilisée dans un sens qui la rend neutre par rapport à l'alternative, indiquée précédemment, entre substance et régime. Le domaine se fonde aussi bien sur le régime que sur la substance : « L'intention de cette étude est donc d'étudier les *formes, modes et degrés de l'individuation* pour replacer l'individu dans l'être, selon les trois niveaux physique, vital, psycho-social. Au lieu de supposer des substances pour rendre compte de l'individuation, nous prenons les différents régimes d'individuation pour fondement des domaines tels que matière, vie, esprit, société »¹. En ce sens, le domaine n'est pas le « domaine réel » tel qu'il est entendu – pour être nié – dans la Conclusion, c'est-à-dire comme substantialisé : « Il y a bien un domaine de la connaissance du physique et un domaine de la connaissance du vivant ; mais il n'y a pas de la même façon un domaine réel du physique et un domaine réel du vivant »². Dès lors cependant se pose la question de savoir ce qui différencie les régimes entre eux, s'ils fondent les domaines dans leur différence d'avec des « domaines réels » ou substances. La reprise de la catégorie de

celle-ci un synonyme de la métastabilité *tout court* : « Aussi toute l'activité du vivant n'est-elle pas, comme celle de l'individu physique, concentrée à sa limite ; il existe en lui un régime plus complet de *résonance interne* exigeant communication permanente, et maintenant une métastabilité qui est condition de vie. [...] Dans le domaine physique, la résonance interne caractérise la limite de l'individu en train de *s'individualuer* ; dans le dans le domaine vivant, elle devient le critère de tout l'individu en tant qu'individu ; elle existe dans le système de l'individu et non pas seulement dans celui que l'individu forme avec son milieu ; la structure interne de l'organisme ne résulte plus seulement (comme celle du cristal) de l'activité qui s'accomplit et de la modulation qui s'opère à la limite entre le domaine d'intériorité et le domaine d'extériorité ; l'individu physique, perpétuellement excentré, perpétuellement périphérique par rapport à lui-même, actif à la limite de son domaine, n'a pas de véritable intériorité ; l'individu vivant a au contraire une véritable intériorité, parce que l'individuation s'accomplit au-dedans » (*Ibid.*, pp. 25-26). A cette évolution-*universalisation* de la notion de résonance interne correspond l'introduction du paradigme de la *cristallisation* comme *processus*, dont nous allons voir en effet qu'il possède chez Simondon un statut intermédiaire entre le physique et le vivant, et que l'exemple du *cristal* comme *structure* n'introduit ici qu'en insistant encore sur l'irréductibilité du vivant au physique, à laquelle renvoyait la première acception de la résonance interne.

¹ *Ibid.*, p. 30 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 235.

métastabilité – par laquelle devenait pensable l'individuation physique dans sa complexité non-hylémorphique – pour penser l'individuation vitale témoigne de cette volonté de ne pas substantialiser. Mais le risque est alors celui du réductionnisme.

Or, parce qu'elle est *préindividualité*, la métastabilité rend possible une *transposition* du schème qui soit en même temps, nous l'avons annoncé, une *composition* du schème. La préindividualité offerte par le schème de la métastabilité permet, comme telle dans sa « plus qu'unité », de *passer d'un régime à un autre selon un processus d'intégration progressive de la métastabilité à l'individu stable qui en résulte*. Ainsi Simondon peut-il écrire en Conclusion :

« Le schème hylémorphique est un paradigme retiré de l'opération technique de prise de forme, puis employé pour penser l'individu vivant saisi à travers son ontogénèse. Nous avons tenté, au contraire, de retirer un paradigme des sciences physiques, en pensant qu'il peut être transposé dans le domaine de l'individu vivant : l'étude de ce domaine physique est destinée non seulement à former des notions, mais encore à servir de base comme étant l'étude d'un premier domaine en lequel une opération d'individuation peut exister ; comme nous supposons qu'il y a des degrés divers d'individuation, nous avons utilisé le paradigme physique sans opérer une réduction du vital au physique, puisque la transposition du schème s'accompagne d'une composition de ce dernier »¹.

Le retournement de la recherche du principe d'individuation², ainsi que la compréhension de la genèse de l'individu comme *déphasage* d'une réalité *préindividuelle* en individu et milieu associé, ne permettent donc pas seulement de contester la lecture

¹ *Ibid.*, p. 231. Il est intéressant de remarquer que, dans *L'individuation psychique et collective*, la seconde phrase de ce passage est modifiée, et dit : « en sachant qu'il ne peut être transposé *directement* » (*op. cit.*, p. 217 ; nous soulignons). L'adverbe final permet de maintenir la cohérence du propos, mais l'insistance est déplacée d'une version à l'autre. *L'individu et sa genèse physico-biologique* met en valeur la possibilité de la transposition du schème de la métastabilité comme étant lui-même porteur de sa propre composition, tandis que *L'individuation psychique et collective* souligne la différence entre transposition et composition.

² Voir notre Chapitre II.

hylémorphique de l'individuation *physique*. Ils engagent également une redéfinition de l'être *vivant* en vertu de laquelle le passage du physique au vivant est *d'un seul et même geste* une *genèse* du vivant et une *non-réduction* du vital au physique. De même en effet que la pensée génétique véritable s'opposait à la fois à la pensée génétique classique et au substantialisme en tant qu'ils partageaient la « présupposition » de l'individualité ou identité à soi simple de l'origine – individu ou milieu –, de même le mécanisme et le vitalisme ne s'opposent que sur le sol commun de l'unité présupposée de la « matière physique » originelle, unité pauvre en raison de laquelle le vitalisme peut accuser la pensée ontogénétique mécaniste de réductionnisme. C'est pourquoi la Deuxième Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, consacrée à « l'individuation des êtres vivants », débute en renvoyant dos à dos mécanisme et vitalisme, nommés improprement par Simondon « matérialisme » et « spiritualisme ».

Or, l'argumentation de Simondon visant à dépasser l'alternative entre mécanisme et vitalisme contient en fait *deux aspects*, et non pas seulement celui relatif à la préindividualité-métastabilité introduit jusqu'à présent, aspects que seule la Conclusion de la Thèse principale rassemble. Avant de les confronter, énonçons-les successivement en commençant par celui qui reste inaperçu, ce qui nous donnera l'occasion de reformuler et préciser ensuite l'aspect déjà aperçu. Le *premier* aspect est abordé avant même la Deuxième Partie de l'ouvrage, puisqu'il opère la transition entre la Première Partie, qu'il clôt, et la seconde. Ce premier aspect concerne le dépassement de l'alternative évoquée, en ce qu'il permet de faire que la dérivation génétique des régimes d'individuation ne retombe pas dans le réductionnisme. L'argument permettant d'éviter cette retombée consiste à remarquer qu'il est impossible de réfuter l'hypothèse selon laquelle l'ordre des *régimes* – physique, vital, transindividuel –

¹ IGPB, pp. 153 et 157. Nous avons déjà fait remarquer dans notre Chapitre Premier que cette confusion entre mécanisme et matérialisme, comme entre vitalisme et spiritualisme, provenait sans doute de Teilhard de Chardin dans *La place de l'homme dans la nature*, ouvrage dont le *vocabulaire* s'est révélé si central pour Simondon.

d'individuation reproduit en sens inverse celui des *phases de toute* individuation, l'individuation vitale étant, dans cette hypothèse, perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique elle-même. C'est là l'hypothèse de la *néoténie*, mais appliquée par Simondon au rapport du physique au vital. La notion *biologique* de néoténie s'applique bien sûr d'abord, non au passage du physique au vital, mais à l'évolution *interne* au vivant, et Simondon en fait aussi usage en ce sens. Elle intéresse des embryologistes comme Alain Prochiantz, qui en la matière se réfère à De Beer mais retrouve également la référence « pré-génétique » qu'était, pour Simondon, d'Arcy Thompson. Dans *Les stratégies de l'embryon*, Prochiantz argumente ainsi :

« Il a été observé depuis très longtemps en effet que l'homme adulte présente de nombreux caractères présents chez le jeune chimpanzé et absents chez le chimpanzé adulte. [...] On pense que certains de ces caractères ont pu jouer un rôle important dans l'acquisition par l'espèce humaine de propriétés aussi essentielles que la station verticale ou le développement cérébral. Dans la pensée de De Beer de telles modifications étaient liées au ralentissement, voire à l'arrêt de l'activité de certains gènes et donc au maintien pendant une période très longue, voire pour toute la vie de caractères simiesques embryonnaires. Dans cette optique on peut avancer, quoique prudemment, que le coût en gènes est relativement faible au regard des modifications obtenues et de leurs conséquences. On l'aura compris, les mutations ainsi mises en avant par De Beer ne jouent pas sur l'apparition ou la disparition brutale d'un caractère mais plutôt sur des changements dans la chronologie de son expression au cours du développement et dans le taux d'activité du gène ou des gènes impliqués dans son expression phénotypique. [...] Les travaux de De Beer sont à mettre en relation avec certaines spéculations théoriques de d'Arcy Thompson qui, dès 1917 dans "Growth and form", s'interrogeait sur le rôle des processus de croissance dans les modifications de forme accompagnant l'évolution des espèces »¹.

¹ Paris, P.U.F., 1988, pp. 137-139. Dans *Les horloges du vivant*, Jean Chaline, qui plaide pour une utilisation en biologie de la théorie physique de la Relativité d'échelle à laquelle nous rattacherons Simondon dans le second volet de notre

Ainsi que nous aurons l'occasion de le remarquer au prochain chapitre, Simondon, ayant élargi le domaine d'application de la notion de néoténie jusqu'à voir dans l'individuation vitale la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique, l'appliquera également au rapport entre le végétal et l'animal. Pour

étude, réactualise, après Stephen Jay Gould et Alain Proschiantz, la notion de néoténie, mais à l'intérieur d'un appareil conceptuel dont l'ambition s'exprime en ces termes : « Après les stades du *transformisme* (1809), du *darwinisme sensu stricto* (1859), du *mutationnisme* (1900) et *synthétique* (1940), la théorie de l'évolution arrive nécessairement à un nouveau stade de formulation. Nous avons analysé les remises en cause du stade *synthétique* de la théorie de l'évolution et nous avons constaté que les nouveaux concepts élaborés depuis les années 1940 apportent des réponses aux nombreux paradoxes restés sans réponse à l'époque. La redécouverte des altérations de la chronologie du développement qui constituent une mécanique simple, souple et économique du changement évolutif a marqué une étape importante en paléontologie, mais n'a pas suscité à l'époque le même intérêt chez les biologistes. C'est en découvrant la nouvelle catégorie des gènes architectes, les homéogènes (gènes *Hox*), qui contrôlent partiellement ces hétérochronies, que les généticiens du développement ont commencé à les prendre en compte. En raison des nombreuses et prodigieuses découvertes faites depuis quelques années en biologie évolutive du développement qui renouvellent complètement notre vision de l'évolution, il est évident que le bricolage évolutif se réalise par une véritable mécanique horlogère et c'est pourquoi je propose de caractériser cette nouvelle étape de la théorie évolutionniste par le terme des *horloges du vivant* » (Paris, Hachette, 1999, pp. 187-188 ; souligné par l'auteur). Sur les « homéogènes » comme sur la néoténie, cf. également Alain Prochiantz, *Matière-esprit*, *op. cit.* Il va de soi que la « mécanique horlogère » de Chaline, nommée ainsi parce que jouant sur la *temporalité* des processus de développement, n'a pas le même sens que l'« Horloger aveugle » de Richard Dawkins auquel s'en prend Stengers dans *L'évolution* (*op. cit.*, pp. 103-115). Remarquons pour finir que Simondon, lorsqu'il applique l'idée de néoténie au passage du physique au vital, fournit comme le complément – audacieux – à la dérivation du vital à partir des structures physico-chimiques « dissipatives » à laquelle procède Stengers, dérivation qui en effet commence par un aveu : « Les structures dissipatives, physico-chimiques, ne sont évidemment pas vivantes, et n'expliquent pas la vie en tant que telle. Mais elles pourraient bien en constituer le « terrain », désigner le régime physico-chimique requis pour que la question de l'origine de la vie et celle des histoires de la vie ne soient pas marquées par le formidable hiatus que met en scène Jacques Monod : le coup de théâtre de l'apparition de molécules capables d'asservir leur environnement au projet de leur propre réplication aurait créé de toutes pièces la scène où la pression sélective, et donc l'évolution, acquièrent leur signification » (*Ibid.*, p. 131).

l'instant il convient de définir le second aspect du dépassement de l'alternative entre mécanisme et vitalisme.

Ce *second* aspect est abordé en début de Deuxième Partie et en Conclusion de *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Contrairement à l'idée de néoténie précédemment utilisée, qui portait sur les *phases* de toute individuation et non sur l'*ordre des régimes* d'individuation, il *présuppose*, lui, l'individuation physique, et consiste à remarquer que celle-ci, étant *condition* de l'individuation vitale, n'en est pas pour autant la *cause* puisque cette « cause » réside en ce que l'individu physique reste porteur de réalité préindividuelle, laquelle est pré-physique et pré-vitale :

« Nous ne voulons nullement dire que c'est l'individuation physique qui produit l'individuation vitale : nous voulons seulement dire que la réalité n'a pas explicité et développé toutes les étapes possibles de l'opération dans le système physique d'individuation, et qu'il reste encore dans le réel physiquement individué une disponibilité pour une individuation vitale ; l'être physique individué peut être investi dans une individuation vitale ultérieure sans que son individuation physique soit dissoute ; peut-être l'individuation physique est-elle la condition de l'individuation vitale sans jamais en être la cause, parce que le vital intervient comme un ralentissement amplificateur de l'individuation physique »¹.

Ces derniers mots retrouvent le premier aspect, celui de la néoténie, parce qu'il est en fait la réponse apportée à l'*avance* au mystère créé par l'idée d'une condition physique qui ne serait pas cause. Et c'est au moment même où Simondon, dans le passage cité, *pose l'individu physique comme donné* et comme condition contenant une « disponibilité pour une individuation vitale », qu'il précise en note : « L'individuation physique est ici considérée comme une individuation qui brûle les étapes, qui ne reste pas assez en suspens à son origine ; l'individuation vitale serait comme une dilatation du stade inchoatif, permettant une organisation, un approfondissement de l'extrême début »². Or, à cette réciprocité

¹ IGPB, pp. 231-232.

² *Ibid.*, p. 231.

entre les deux aspects du dépassement de l'alternative mécanisme/vitalisme, compris comme dérivation anti-réductionniste des régimes d'individuation, vont correspondre les deux sens de la *centralité* par laquelle la *cristallisation* sera érigée au statut de paradigme.

2. Le paradigme de la cristallisation.

La cristallisation fournit en effet une réalité intermédiaire et donc centrale. Or la centralité est toujours, dans la pensée de Simondon, la réalité fondamentale et *spectrale* que les extrêmes ont masqué dans l'hylémorphisme. La cristallisation bénéficie de cette centralité en deux sens différents, mais qui apparaîtront liés. *Premièrement* elle est la *manifestation macrophysique de processus microphysiques*. C'est pourquoi l'Introduction à la Thèse principale justifie une première fois la valeur paradigmatique de la cristallisation par sa centralité ainsi définie :

« On comprendrait alors la valeur paradigmatique de l'étude de la genèse des cristaux comme processus d'individuation : elle permettrait de saisir à une échelle macroscopique un phénomène qui repose sur des états de système appartenant au domaine microphysique, moléculaire et non molaire ; elle saisirait l'activité qui *est à la limite* du cristal en voie de formation. Une telle individuation n'est pas la rencontre d'une forme et d'une matière préalables existant comme termes séparés antérieurement constitués, mais une résolution surgissant au sein d'un système métastable riche en potentiels »¹.

Deuxièmement le cristal offre une réalité *quasi-intermédiaire* entre le physique et le vital. C'est pourquoi la fin de *L'individu et sa genèse physico-biologique* présente même l'« individuation des cristaux » comme se situant :

¹ *Ibid.*, p. 25.

« entre la matière inerte et le vivant [...]. La différence entre le vivant et le cristal inerte consiste en ce fait que l'espace intérieur du cristal inerte ne sert pas à soutenir le prolongement de l'individuation qui s'effectue aux limites du cristal en voie d'accroissement : l'intériorité et l'extériorité n'existent que de couche moléculaire à couche moléculaire, de couche moléculaire déjà déposée à couche en train de se déposer ; on pourrait vider un cristal d'une partie importante de sa substance sans arrêter l'accroissement [...] Si l'on trouvait des corps chimiques capables d'assimiler à l'état de solution sans avoir besoin d'un germe cristallin dans une solution sursaturée ou en surfusion, une partie du hiatus qui sépare les processus vivants des processus physico-chimiques serait comblée [...] Il peut y avoir un ordre intermédiaire de phénomènes, entre le microphysique parcellaire et l'unité organismique macrophysique ; cet ordre serait celui des processus génétiques, chronologiques et topologiques, c'est-à-dire des processus d'individuation, communs à tous les ordres de réalité en lesquels s'opère une ontogenèse ».

Ce passage est remarquable d'hésitation, et retrouve à terme la *centralité d'échelle* – nommée ici « ordre intermédiaire » – dont parlait le passage précédemment cité *en même temps qu'il nuance* en cours de route le statut intermédiaire, affirmé au début, du cristal par rapport au physique et au vital. Une telle hésitation possède une raison évidente, que Simondon, dans sa méditation particulièrement obscure et labyrinthique – que nous tentons de *reconstruire* – sur ces questions, ne mentionne pas – du moins comme obstacle – : le cristal est aussi le paradigme de l'individu *physique* dans ce qu'il a de *fini*. L'individuation physique est en effet achevée, et le cristal symbolise cet achèvement par son inaltérabilité. Lorsqu'il fait la transition entre l'individuation physique et l'individuation des êtres vivants, à la fin de la Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Simondon écrit :

« Selon cette conception, on pourrait dire que la bifurcation entre le vivant et le non-vivant se situe à un certain niveau dimensionnel, celui des macromolécules ; les phénomènes d'un ordre de grandeur inférieur, que l'on nomme microphysiques, ne

¹ *Ibid.*, pp. 225 et 227.

seraient en fait ni physiques ni vitaux, mais préphysiques et prévitaux ; le physique pur, non vivant, ne commencerait qu'à l'échelon supra-moléculaire ; c'est à ce niveau que l'individuation donne le cristal ou la masse de matière protoplasmique »¹.

Comment concilier ce propos avec celui, précédemment évoqué, plaçant le cristal « entre la matière inerte et le vivant » ? En remarquant que ce statut intermédiaire concernait le cristal « en voie d'accroissement », donc en définitive *la cristallisation en tant que transduction*². Telle est l'opération dont la « transposition » est en même temps une « composition », qui valide la transposition. L'opération qu'est la cristallisation définit la réalité *intermédiaire* du cristal, parce qu'elle est quant à elle une opération *universelle* dans la composition qui accompagne sa transposition. De cette *opération* se distingue le cristal en tant que *structure* figée et indivisible, dont les potentiels sont épuisés et en font le paradigme de l'individu *physique*. Dès lors le paradigmatisme du cristal doit à son *équivocité* même, qui le rend certes paradoxal mais non-contradictoire, son sens profond. Ici en effet ce paradigmatisme prend tout son sens, qui est de *définir l'individualité sans pour autant céder au vitalisme*. Il ne suffit pas de contester le substantialisme et l'hylémorphisme pour rendre compte de l'individu selon sa genèse véritable. Encore faut-il définir ce dont on rend ainsi compte, afin de s'assurer que l'anti-substantialisme n'a pas dégénéré en *dissolution* de l'individu. Qu'est-ce donc qu'un individu s'il *n'est pas un indivisible inengendré* ? On serait tenté d'invoquer l'individualité du vivant, mais *l'indivisible engendré* qu'est le vivant, pas plus que *l'indivisible inengendré* qu'est l'« atome » des atomistes, ne peut servir de paradigme pour penser le *divisible engendré* qu'est l'individu physique. Le cristal, lui, est de l'indivisible engendré *comme le vivant, tout en étant du physique dont l'indivisibilité n'est pas de droit mais de fait*.

¹ *Ibid.*, pp. 149-150.

² Dans *La science du cristal*, Françoise Balibar écrit ainsi : « La question fondamentale est évidemment celle de la "croissance cristalline", de la façon dont "poussent" les cristaux, comme on dit dans les laboratoires, mais comme dit également Raymond Queneau dans sa *Petite Cosmologie portative*, métaphore qui d'un seul coup efface l'image du cristal comme réalisation de la perfection sur Terre, figure froide de la mort » (Paris, Hachette, 1991, p. 55).

Telle nous semble être la raison profonde qui seule explique les deux aspects évoqués de ce que nous avons nommé la « centralité » du cristal chez Simondon.

Intéressons-nous de plus près au second aspect de cette centralité. Nous avons remarqué que le statut *intermédiaire* – par rapport au physique et au vital – de la structure qu'est le *cristal* relevait en fait de l'*universalité* de la *cristallisation* en tant qu'opération de transduction. Peut-on maintenant dégager *dans* la structure elle-même une expression *de l'opération* ? Une *propriété* des cristaux qui *préfigure* le vivant ? C'est ici que le second sens de la centralité du cristal, son statut intermédiaire par rapport au physique et au vital, rejoint le premier sens, c'est-à-dire sa capacité à exprimer « à une échelle macroscopique un phénomène qui repose sur des états appartenant au domaine microphysique », comme disait Simondon. La propriété par laquelle l'opération universelle se manifeste dans la structure est pour Simondon celle-là même *que nous connaissons mal dans le vivant*, c'est-à-dire la *polarisation*. Non qu'elle définisse forcément la complexité même du vivant, puisque c'est elle aussi bien qui, à travers la cristallisation, relie l'inerte au vivant. Mais si nous la connaissons mal, c'est sans doute bien plutôt parce qu'elle transcende les cloisonnements hylémorphiques – les découpages en genres et espèces, voire celui en domaines physique et vital – et concerne la *transduction* elle-même en tant que processus d'individuation *universel et auto-complexifiable* : si le vivant est d'une complexité irréductible à l'inerte, ce *n'est pas* parce qu'il aurait des propriétés radicalement *autres*, mais parce que la propriété commune de polarisation y devient *centrale* et ne se *transpose* qu'en se *composant*. Simondon, encore une fois, veut penser à la fois la *genèse* du supérieur et la *non-réduction* du supérieur à l'inférieur. Le passage suivant est ici décisif pour juger de notre interprétation :

« la matière vivante peut être le siège de certains champs que l'on connaît mal, et que l'on ne peut mesurer ni déceler par aucun procédé actuellement connu ; on ne peut les comparer qu'à la formation des cristaux ou plutôt des figures cristallines dans un milieu sursaturé ou qui est dans d'autres conditions favorables à la cristallisation ; mais ce cas n'est pas absolument analogue, car le

cristal est en principe indéfini dans sa croissance, alors que l'individu semble avoir des limites ; à vrai dire, la formation des cristaux serait plutôt comparable à l'accroissement d'une colonie, qui ne se développe pas dans n'importe quelle direction et n'importe comment, mais selon des directions qu'elle-même privilégie au cours de son développement ; il y a au fond de ces deux processus une orientation, une polarité [...]. Or, jusqu'à ce jour, les recherches sur la polarisation de la matière, pour intéressantes et suggestives qu'elles soient, sont restées fragmentaires et partiellement incoordonnées ; une théorie d'ensemble de la polarisation est à faire, qui éclairerait sans doute davantage les rapports de ce qu'on nomme la matière vivante (ou la matière organisée) et la matière inerte ou inorganique »¹.

Le commentaire de ce passage doit commencer par le rappel d'une filiation sur laquelle nous reviendrons bientôt plus en détails : l'accent mis par Simondon sur la polarisation pour penser le vivant est un héritage canguilhemien, même si le propre de Simondon est de combattre la tendance vitaliste de la pensée canguilhemienne en faisant de la polarisation du vivant, non le fondement d'une *normativité* qui *en retour*, et donc malgré les précautions prises par Canguilhem, ferait de celle-là un « propre du vivant » en lui donnant sens « par le haut », mais une propriété *physique* qui, *lorsqu'elle devient centrale et qualifie l'ontogenèse elle-même comme individuation*, définit l'individu comme vivant, *via* le stade *intermédiaire* de la cristallisation en tant qu'*opération* ontogénétique *non encore intégrée à l'individu* qui en résulte comme *structure*. Or, cette tentative simondonienne, dont les paradoxes sont *philosophiquement fondateurs* en ce qu'ils tiennent à la priorité d'une subversion de l'alternative entre mécanisme et vitalisme, est ce qui motive également, mais cette fois pour éviter le mécanisme, la critique adressée par Simondon à Claude Bernard – qui du reste n'était déjà ni mécaniste ni vitaliste – dans le texte sur « La sensibilité »². Critique en effet *paradoxe*, dans la mesure où la définition bernardienne du vivant par l'*irritabilité* en tant que faculté de *réagir* est dite par Simondon ôter au vivant sa *spontanéité*, alors même que

¹ *Ibid.*, pp. 200-201.

² In *Bulletin de psychologie*, déc. 1966.

la polarisation au nom de laquelle est faite cette critique ne restaure chez Simondon la spontanéité *qu'en partant de plus bas que le vivant*. Telle est la subversion nécessairement paradoxale de l'alternative, subversion dont le complément consiste à montrer en quoi l'irritabilité bernardienne elle-même *suppose déjà une spontanéité* :

« La question qui se pose est de savoir si l'on peut ramener toutes les activités d'un être vivant à des activités provoquées, ou si, au contraire, on doit admettre l'existence d'activités spontanées à côté des activités provoquées. Claude Bernard considère toutes les activités de l'organisme comme provoquées[...]. La notion de spontanéité peut d'ailleurs n'être pas en contradiction avec le fait qu'un grand nombre de conduites sont effectivement réactionnelles ; ce que l'on peut se demander, c'est si toute réaction n'implique pas une spontanéité de l'organisme »¹.

Revenons donc maintenant aux tout derniers mots du passage à commenter. Simondon y écrivait qu'« une théorie d'ensemble de la polarisation est à faire, qui éclairerait sans doute davantage les rapports de ce qu'on nomme la matière vivante (ou la matière organisée) et la matière inerte ou inorganique ». Ces mots nous semblent exprimer la *jonction* entre les deux sens étudiés de la centralité du cristal, et sans doute Simondon les a-t-il pensés dès l'abord en vertu de cette jonction, qui lui était offerte par Ruyer parlant de *Qu'est-ce que la vie ?* de Schrödinger. Comme l'écrit aujourd'hui D. Lecourt, l'ouvrage de Schrödinger montrait en effet que :

« le niveau moléculaire représentait l'échelle adéquate pour l'analyse de l'organisation même de l'hérédité. Mieux : il supposait que les « atomes » de l'hérédité sont organisés selon l'ordre d'une structure cristalline a-périodique. Il s'agissait d'une supposition, et d'une métaphore, mais J. D. Watson a bien montré dans *La double hélice* comment un physicien comme Francis Crick a pu y trouver

¹ pp. 284-285. Le texte « La sensibilité » est la première des différentes parties publiées du cours d'« Initiation à la psychologie moderne » de Simondon.

la voie qui l'a mené, avec lui-même, à la découverte de la structure de l'ADN »¹.

Parler ici de « métaphore » nous renvoie à une particularité partagée par Simondon et Schrödinger. Le *paradoxe fondamental et fondateur* – parce que non-contradictoire – par lequel se signale la volonté simondonienne centrale de subvertir les alternatives classiques, et notamment ici l'alternative entre dérivation génétique des régimes d'individuation et anti-réductionnisme, est en effet le suivant : Simondon s'est inspiré au paragraphe précédent de la théorie de l'information et de la cybernétique, il s'inspire ici du physicalisme qui caractérise ce que certains considèrent comme l'origine de la biologie moléculaire, mais il le fait en re-fondant les concepts de telle sorte que s'en trouvera bientôt rejetée la pensée mécaniste du vivant. Or cette pensée mécaniste du vivant est rejetée également par Schrödinger, nous allons le voir, dans *La matière et l'esprit*, et selon un geste tout à fait comparable à et contemporain de celui de Simondon².

¹ *A quoi sert donc la philosophie ?*, op. cit., p. 127. On remarquera que pour Schrödinger le « cristal a-périodique » est la substance héréditaire elle-même, tandis que pour Simondon l'analogie se fait plutôt entre la *crystallisation* et la *vie*, comprises toutes deux comme *transductions*. C'est précisément pourquoi il s'agit, chez Simondon, d'une analogie et non d'une métaphore. Notre second volet exposera la pensée simondonienne de l'analogie, et ce justement dans son rapport à la notion de transduction, sur laquelle nous serons d'abord revenu. Signalons ici qu'en philosophie de la biologie, la notion de transduction est à nouveau centrale chez un Henri Atlan, dont il fut déjà question.

² C'est du reste dès *What is life ?* que Schrödinger pose des éléments de relativisation de son propre mécanisme, puisque, comme nous l'avons déjà rappelé, il distingue radicalement le vivant comme « néguentropique ». Sans doute faudrait-il en cela nommer *réductionniste* et non pas *mécaniste* la double métaphore schrödingerienne du « code » et de l'« architecte » dont il a déjà été également question, dans la mesure où il appartient à la seule biologie moléculaire la plus extrémiste de rendre mécaniste ce réductionnisme. La biologie moléculaire d'un Jacob, elle, est d'ailleurs non-réductionniste sur ce point, puisqu'elle abandonne la métaphore de l'architecte, et elle est d'autre part seulement tendanciellement mécaniste.

3. L'individuation du vivant comme « individualisation » sur-adaptative.

La notion précédemment évoquée de polarisation constitue à nos yeux le véritable héritage canguilhemien de Simondon, de même que réciproquement elle est une réponse aux interrogations philosophiques fondamentales de Canguilhem : « Sous le nom de cellule, c'est l'individualité biologique qui est en question. L'individu est-il une réalité ? Une illusion ? Un idéal ? Ce n'est pas une science, fût-ce la biologie, qui peut répondre à cette question. Et si toutes les sciences peuvent et doivent apporter leur contribution à cet éclaircissement, il est douteux que le problème soit proprement scientifique, au sens usuel de ce mot¹. C'est à la suite de ces mots que Canguilhem, dans la seconde édition de *La connaissance de la vie*, ajoute en note la remarque suivante : « Depuis que ces lignes ont été écrites, la thèse de M. Gilbert Simondon : *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964, Paris, P.U.F.) a

¹ Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 78 (souligné par l'auteur). On trouve aujourd'hui un écho de ce propos dans celui d'Alain Prochiantz sur l'individuation proprement vitale : « l'individuation est un processus sans fin, mais aussi sans finalité, dont la compréhension relève de tous les champs de savoir, y compris des disciplines non scientifiques, même s'il revient aux seuls biologistes d'en élucider les mécanismes et les conditions d'existence » (*Machine-esprit*, op. cit., pp. 168-169). La différence avec la perspective simondonienne louée par Canguilhem étant alors que la *philosophie de la nature* de Simondon, parce qu'elle unifie les « champs de savoir » en y repérant des régimes d'un processus universel d'individuation, donne un sens à la pure connaissance scientifique de ce processus « sans finalité ». Que par ailleurs la notion de polarisation soit le véritable héritage canguilhemien de Simondon, cela ne doit pas masquer le fait que, dans l'admirable chapitre « Machine et organisme » de *La connaissance de la vie* notamment, Canguilhem pose, à propos de la technique cette fois, des éléments que Simondon développera également. Mais là l'héritage ne peut être aussi clairement affirmé, parce que le texte en question, même s'il fut prononcé en 1947, n'a été publié qu'en 1965 en tant que chapitre de *La connaissance de la vie*. Que par ailleurs Simondon, au seuil de *De mode d'existence des objets techniques*, dise devoir beaucoup à Canguilhem pour sa Troisième Partie, cela ne concerne pas, au vu de cette Troisième Partie, la pensée canguilhemienne de la technique, mais sans doute la « forme définitive de ce travail » dont Simondon dit que Canguilhem lui « a permis de [la] trouver ».

heureusement contribué à l'éclaircissement de ces questions »¹. Parce que toutefois le polarisation du vivant n'est pas celle du cristal et requiert l'*affectivité* par laquelle le vivant s'individualise au lieu de simplement s'individuer, il nous faut d'abord penser cette affectivité, en partant pour cela de la différence faite par Simondon entre l'*individualisation* du vivant et la simple *adaptation*. Il apparaîtra alors que, dans la pensée sur le vivant, le refus simondonien du mécanisme ne s'apparente pas jusqu'au bout au refus canguilhemien, ainsi que le laissent déjà comprendre la dérivation génétique et le paradigme de la cristallisation précédemment étudiés *en tant que pendants de l'anti-réductionnisme* : si Simondon prolonge bien Canguilhem quant à la pensée du vivant comme « sujet » polarisé qui invente et qui prépare ainsi le régime d'individuation psycho-sociale dont participe le biologiste lui-même, chez lui ce lien entre anti-réductionnisme et continuité vivant/humain ne repose pas tant sur les thématiques de la connaissance de la vie et de la norme comprises comme vie que sur celle de l'*affectivité* en tant que polarisation *dont une première forme cristalline vient d'assurer la dérivation néoténique du vital à partir du physique*².

Nous concluons donc ce chapitre, consacré au passage de l'individuation physique à l'individuation des êtres vivants, par le commentaire d'un texte de *L'individu et sa genèse physico-biologique* où se mêlent la polarisation cristalline et la polarisation affective du vivant, *à la fois autres et mêmes en tant que « transductions »*. Ce texte particulièrement synthétique, pourtant précoce dans la Deuxième Partie de l'ouvrage, porte en effet en son début, et comme par anticipation, sur la thématique qui clôt l'ouvrage, celle de l'insuffisance de la notion d'adaptation pour penser le vivant. Il pourra en outre servir dans le même temps de bilan concernant les

¹ *Ibid.*

² Au sein de la problématisation qui vient d'être annoncée, la catégorie canguilhemienne et simondonienne de « sujet », parce qu'elle exprime la continuité entre le régime d'individuation vitale et le régime d'individuation psycho-sociale ou « transindividuelle », sera traitée cependant au prochain chapitre seulement. Sur la continuité entre le *bios* et l'*anthropos* chez Canguilhem, cf. Guillaume Le Blanc, *La vie humaine, Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, P.U.F., 2002.

points déjà abordés en ce chapitre. Sans doute a-t-il donc pour fonction, au sein de l'ouvrage, d'*annoncer* les points essentiels de sa Deuxième Partie. Simondon y écrit :

« l'automate ne peut que s'adapter d'une manière convergente à un ensemble de conditions en réduisant de plus en plus l'écart qui existe entre son action et le but prédéterminé ; mais il n'invente pas et ne découvre pas des buts au cours de son action, car il ne réalise aucune véritable transduction, la transduction étant l'élargissement d'un domaine initialement très restreint qui prend de plus en plus de structure et d'étendue ; les espèces biologiques sont douées de cette capacité de transduction, grâce à laquelle elles peuvent s'étendre indéfiniment. Les cristaux aussi sont doués de ce pouvoir de s'accroître indéfiniment ; mais, tandis que le cristal a toute sa puissance de s'accroître localisée sur sa limite, ce pouvoir est, dans l'espèce, dévolu à un ensemble d'individus qui s'accroissent pour eux-mêmes, de l'intérieur aussi bien que de l'extérieur, et qui sont limités dans le temps et dans l'espace, mais qui se reproduisent et sont illimités grâce à leur capacité de se reproduire. La plus éminente transduction biologique est donc essentiellement le fait que chaque individu reproduit des analogues »¹.

La dernière phrase nous est déjà connue, depuis que nous avons introduit la pensée du vivant par le rejet simondonien de la question du rapport entre information et entropie². Toute la seconde moitié du passage prête au cristal l'étrange centralité – ici entre l'automate et le vivant – dont nous avons défini précédemment les conditions restrictives : c'est la cristallisation en tant qu'*opération* qui préfigure la transduction dont le vivant constitue l'*intérieurisation*. Avant de retrouver la thématique de l'« adaptation » de l'automate qui ouvre le passage, il nous faut cependant expliquer en quoi l'individuation vitale n'est pas pour Simondon simple adaptation. Un autre passage est ici central, puisqu'il ouvre le texte intitulé « Individuation et adaptation » :

¹ IGPB, p. 159.

² Voir notre chapitre précédent.

« L'adaptation est un corrélatif de l'individuation ; elle n'est possible que selon l'individuation. Tout le biologisme de l'adaptation, sur lequel repose un aspect important de la philosophie du XIXe siècle et qui s'est prolongé jusqu'à nous sous la forme du pragmatisme, suppose implicitement donné l'être vivant déjà individué ; les processus de croissance sont partiellement mis de côté ; c'est un biologisme sans ontogénèse. La notion d'adaptation représente en biologie la projection du schéma relationnel de pensée avec zone obscure entre deux termes clairs, comme dans le schéma hylémorphique ; d'ailleurs, le schéma hylémorphique lui-même apparaît dans la notion d'adaptation : l'être vivant trouve dans le monde des formes qui structurent le vivant ; le vivant, par ailleurs, donne forme au monde pour l'approprier à lui : l'adaptation, passive et active, est conçue comme une influence réciproque et complexe à base de schéma hylémorphique »¹.

Si par « biologisme de l'adaptation » il faut entendre l'explication (néo-)darwinienne de l'évolution des espèces, alors sans doute pourrait-on réagir spontanément aux propos de Simondon en lui reprochant de vouloir *contester l'incontestable* et d'être dans l'*erreur*. Simondon l'entend pourtant bien ainsi, puisqu'il écrit plus loin : « La théorie de l'adaptation active selon Lamarck présente cependant un avantage important sur celle de Darwin : elle considère l'activité de l'être individué comme jouant un rôle capital dans l'individuation ; l'adaptation est une ontogénèse permanente »². On pourrait aussi lui reprocher de vouloir s'opposer tout en se situant en fait dans une problématique *différente*, et en *déformant* donc ce à quoi il s'oppose. Nous voudrions cependant ici rester prudent et n'aborder cette question qu'après avoir posé quelques éléments de repérage. La

¹ IGPB, pp. 207-208. Une fois de plus, Canguilhem mais aussi Teilhard de Chardin doivent ici inspirer Simondon dans sa méditation sur la différence entre adaptation et individuation et sur l'*inclusion* de la première dans la seconde *pour ce qui concerne le vivant et non pour l'automate*, l'individuation du vivant étant comprise comme *invention et individualisation (sur-)adaptatives*. Dans *La connaissance de la vie*, Canguilhem écrit en note : « On ne peut méconnaître le rôle qu'ont tenu en ces matières les idées du Père Teilhard de Chardin » (*op. cit.*, p. 127).

² *Ibid.*, p. 210.

fin de *L'individu et sa genèse physico-biologique* critique la réduction de l'activité du vivant à l'adaptation, dans la mesure où cette notion d'adaptation, qui place l'individu face à un monde auquel il s'adapte, « suppose l'existence des termes comme précédant la relation »¹.

Avant d'approfondir cette remarque, signalons-en les sources indirectes possibles, et en tout cas les anticipations. Dans *Nietzsche et la biologie*, Barbara Stiegler remarque que le refus simondonien de partir de "l'individu déjà constitué avait été anticipé par Wilhelm Roux tel que le lisait Nietzsche, qui fut lui-même une grande lecture – pas forcément utilisée, si ce n'est le *Zarathoustra* pour la spiritualité – de Simondon :

« Le processus par lequel l'individu va se constituer et s'acheminer vers sa propre unité organique, c'est ce que Roux appelle "la lutte interne des parties". Tout se joue dans l'adjectif "interne" : la théorie de Roux ne se donne pas au départ des individus tout faits, déjà constitués, luttant les uns contre les autres, mais considère au contraire que l'individualité organique est toujours à gagner dans une lutte interne. Tandis que Darwin croit que le plus décisif, c'est ce qui se joue entre les organismes, compris comme individus achevés et constants, et dont l'ambition essentielle d'après Nietzsche sera de se conserver identiques à eux-mêmes (*gleich*), Roux montre au contraire que c'est le processus d'individuation lui-même qui est au cœur du vouloir organique ou de "la lutte pour la vie" – la volonté, non de se conserver comme une unité stable et identique, mais au contraire de croître et de se nourrir en s'efforçant de devenir soi-même (*Selbst*) »².

Barbara Stiegler souligne que Nietzsche a vu dans cette conception de la vie comme lutte interne des parties de l'organisme le moyen d'*expliquer* la relation d'adaptation *inventive* entre les vivants et leur milieu *sans retomber pour autant dans une téléologie*. L'apport de Nietzsche consistant alors à répondre à la question que suscite à son tour cette explication :

¹ *Ibid.*

² Paris, P.U.F., 2001, pp. 52-53.

« Comment comprendre que le sujet vivant soit une lutte interne, une originaire altérité à soi, et que cette lutte interne soit créatrice d'un ordre – qu'une diversité jamais identique (*gleich*) permette la constitution d'une identité propre (*Selbst*) ? Pour Nietzsche, c'est le concept de *hiérarchie* qui répond le mieux à cette question – venant en quelque sorte parachèver l'équivalence que Roux tente de penser entre la lutte et l'ordre. L'ordre comme lutte, ou la lutte comme ordre, c'est justement la hiérarchie. Tout organisme est donc, essentiellement, une hiérarchie »¹.

Or, il nous plaît d'ajouter ici que Canguilhem, lorsqu'il cherche à montrer que « le vitalisme c'est le refus de deux interprétations métaphysiques des causes des phénomènes organiques, l'animisme et le mécanisme », qu'autrement dit « le vitalisme c'est la simple reconnaissance de l'originalité du fait vital », substitue à la conception de la vie comme « système de lois » la conception d'une « organisation de propriétés » et, dans ce cadre, thématise précisément l'organisme comme hiérarchie entre des forces antagonistes : « En parlant d'un ordre de propriétés, nous voulons désigner une organisation de puissances et une hiérarchie de fonctions dont la stabilité est nécessairement précaire, étant la solution d'un problème d'équilibre, de compensation, de compromis entre pouvoirs différents donc concurrents »².

Revenons dès lors au propos de Simondon. Si en fait l'adaptation « n'est possible que selon l'individuation », c'est parce qu'elle se fait à partir d'une réalité *pré-individuelle* qui reste attachée à l'individu et dont le « déphasage » est *relation constitutive de ses termes* que sont l'individu et son « milieu associé ». Et lorsque Simondon affirme que « pour qu'il y ait adaptation il faut qu'il y ait un être vivant déjà individué », il *ne* veut pas dire qu'il faut supposer « implicitement donné l'être vivant déjà individué », puisque c'est ce qu'il reproche au « biologisme de l'adaptation » de faire, mais il suggère que *l'adaptation repose sur une genèse qui en même temps la dépasse* : « l'individuation est antérieure à l'adaptation, et ne

¹ *Ibid.*, p. 55 (souligné par l'auteur).

² *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, pp. 156 et 159. Sur le rapport de Canguilhem à Nietzsche, cf. Barbara Stiegler, « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », in G. Le Blanc (dir.), *Lectures de Canguilhem*, Paris, ENS Editions, 2000.

s'épuise pas en elle »¹. Lors donc qu'il insiste sur le fait que le biologisme de l'adaptation est « un biologisme sans ontogénèse », il ne lui reproche pas d'oublier des conditions de l'adaptation qui seraient *moins* que celle-ci, mais de réduire à l'adaptation une activité du vivant qui est *plus* qu'adaptation. Car *c'est en agissant et en se comportant que le vivant se développe*, et cette activité qui forme l'individu au lieu de le présupposer est déjà *davantage* qu'adaptation.

Ce point est fondamental, et c'est pourquoi il convient de s'interroger sur le sens du propos de Simondon dans son dialogue avec le « biologisme de l'adaptation ». Il précise un peu plus loin :

« Chez Lamarck, comme chez Darwin, il y a l'idée que l'objet est objet pour l'être vivant, objet constitué et détaché qui représente un danger ou un aliment ou une retraite. Le monde par rapport auquel la perception a lieu est un monde déjà structuré selon un système de référence unitaire et objectif, dans la théorie de l'évolution. Or, c'est précisément cette conception objective du milieu qui fausse la notion d'adaptation. Il n'y a pas seulement un objet aliment ou un objet proie, mais un monde selon la recherche de nourriture et un monde selon l'évitement des prédateurs ou un monde selon la sexualité. [...] La notion même de milieu est trompeuse : il n'y a de milieu que pour un être vivant qui arrive à intégrer en unité d'action les mondes perceptifs. L'univers sensoriel n'est pas donné d'emblée : il n'y a que des mondes sensoriels qui attendent l'action pour devenir significatifs. L'adaptation crée le milieu et l'être par rapport au milieu, les chemins de l'être ; avant l'action, il n'y a pas de chemins, pas d'univers unifié »².

Ici Lamarck est lui aussi critiqué, et il semble par ailleurs se confirmer que Simondon mélange deux problématiques. La notion d'adaptation qu'il critiquait comme insuffisante pour

¹ IGPB, pp. 207-208. On peut donc parler ici d'une « adaptation *par* individuation » (nous soulignons), laquelle « culmine avec le cerveau humain et l'invention de la culture et du langage qui sont des instruments inouïs d'individuation par l'importance qu'ils donnent aux interactions sociales dans la construction des individus » (Alain Prochiantz, *Machine-esprit, op. cit.*, pp. 166-167).

² *Ibid.*, pp. 210-211.

penser le vivant désigne un *comportement* de réaction, dont la « passivité » – en tant que *réaction* – est en même temps une activité par rapport à l'« adaptation » dont parle la théorie de l'évolution sous le nom de « *fitness* », laquelle ne relève pas du comportement. Le passage cité le conduira d'ailleurs à critiquer finalement Kurt Lewin, et la présence de la « sexualité » à la place de la reproduction achève – caricaturalement même – de nous persuader que Simondon juge l'évolution des espèces à la lumière de la problématique du comportement. Ailleurs, il rapporte l'embryogenèse à l'ontogenèse du comportement de Gesell. Or, c'est là un geste tout à fait comparable à celui que fait Schrödinger, en 1958 également, dans *L'esprit et la matière*, où est affirmé que « le lamarckisme est insoutenable », et tout à la fois refusé le « triste aspect de passivité qu'offre, selon toute apparence, le darwinisme »¹ :

« Sans changer quoi que ce soit aux hypothèses fondamentales du darwinisme, nous pouvons voir que le comportement de l'individu, sa manière d'utiliser ses facultés innées, joue un rôle important dans l'évolution. [...] Le fait de posséder le caractère nouveau ou modifié peut induire l'individu à changer son environnement – soit en le transformant véritablement, soit par la migration. Cela peut encore l'induire à changer son environnement, tout ceci tendant à renforcer puissamment l'utilité du nouveau caractère et à accélérer ainsi ses améliorations sélectives supplémentaires allant dans le même sens. [...] Nous devons essayer de comprendre de façon générale, et de formuler sans animisme, comment une mutation aléatoire, donnant à l'individu un certain avantage et favorisant sa survie dans un environnement donné, pourrait tendre à faire plus que cela ; c'est-à-dire comment cette mutation pourrait tendre à multiplier les occasions d'en faire usage avec profit, de façon à concentrer sur elle, pour ainsi dire, l'influence sélective de l'environnement »².

¹ Trad. M. Bitbol, Paris, Seuil, 1990, p. 171.

² *Ibid.*, pp. 171-175. Dans les commentaires qu'il ajoute à sa traduction, Michel Bitbol signale l'influence explicite de ce passage sur Popper. Schrödinger, lui, se réfère sur certains points de sa réflexion à Julian Huxley. Ruyer et Simondon nous semblent s'inscrire dans ce courant, pour ce qui concerne du moins la question de l'alternative – qu'ils refusent – entre « darwinisme » et « lamarckisme ».

On sait que la pensée du vivant est *commandée* chez Simondon par l'impératif *philosophique* de subvertir l'opposition entre *mécanisme* et *vitalisme*. Où se situent respectivement Lamarck et Darwin dans cette alternative ? Il semble que pour Simondon tous deux soient *mécanistes*, mais selon deux modes distincts dont le sol commun est l'opposition de l'individu et de son milieu. Lamarck, malgré le « mérite » qui lui est attribué, soumet en effet l'individu à l'influence mécanique de son milieu, parce que chez lui individu et milieu sont les termes d'une relation, laquelle n'est donc encore qu'un rapport. Darwin, lui, soumet l'individu à la mécanique héréditaire, identifiée plus tard comme mécanique des gènes par le néo-darwinisme grâce à la redécouverte par De Vries des lois de Mendel¹. Canguilhem, lisant Comte, remarquait déjà chez ce dernier exactement la même formulation du problème que chez Simondon. Or, il nous semble que Canguilhem était à la fois en

¹ Que le néo-darwinisme soit rendu possible par Mendel ne doit pas cacher que c'est August Weismann qui en est la référence, parce que l'imperméabilité du *germen* par rapport au *soma* est l'origine de ce que l'on nomme aujourd'hui le « dogme central » de la biologie moléculaire. Or le néo-darwinisme de Weismann apparaît en un sens comme un arbitrage entre les positions en fait différentes de Darwin et de Mendel. En effet, comme le montre Jean Gayon dans *Darwin et l'après-Darwin*, la génétique de Mendel met l'accent sur des *mutations* et encourage une vision *discontinuiste* de l'évolution, tandis que la position de Darwin mettait l'accent sur la *sélection naturelle* et engageait un « parti-pris continuiste », si la sélection naturelle « agit fondamentalement sur des différences *infimes* » (Paris, Kimé, 1992, p. 314 ; souligné par l'auteur). L'arbitrage de Weismann consistant alors en ce que Jean Gayon nomme deux « postulats heuristiques » : « (1) un refus intégral de l'hérédité des caractères acquis ; (2) la doctrine de l'auto-suffisance explicative du principe de sélection naturelle pour la théorie de l'évolution organique » (*Ibid.*, p. 331). Jean Gayon écrit que Weismann « se distinguait de Darwin » par ces « deux doctrines radicales et étroitement liées » (*Ibid.*). Si nous disons qu'en même temps elles arbitrent le débat entre Darwin et Mendel, c'est parce que la première, tout en radicalisant une position darwinienne hésitante face à Lamarck, procède de Mendel, tandis que la seconde, tout en affirmant contre Lamarck l'auto-suffisance explicative de la sélection naturelle, favorise par celle-ci la vision continuiste, darwinienne plutôt que mendélienne, de l'évolution. Qu'enfin la position darwinienne soit hésitante face à Lamarck, cela est rappelé avec force, et même jusqu'au paradoxe, par Jean Gayon au terme de son ouvrage : « Quant à sa théorie de l'hérédité, elle était dans l'ensemble extrêmement obscure, et lorsqu'elle était claire, c'était un manifeste en faveur d'une forme extrême de l'hérédité des caractères acquis » (*Ibid.*, p. 411).

désaccord avec Comte et fasciné par son positionnement, dont il avait marqué l'importance pour Claude Bernard, lui-même à la fois marqué par Comte et en lutte avec lui. Ainsi dans « La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle », Canguilhem écrit :

« les jugements successivement portés sur Lamarck sont révélateurs de la signification profonde des vues biologiques de Comte [...]. Si l'organisme est conçu comme progressivement déformable sous la pression de l'environnement, si toute spontanéité propre est refusée au vivant, rien n'interdit l'espoir de parvenir à résorber, à la limite, l'organique dans l'inerte. [...] Refusant d'admettre au nom du "véritable esprit philosophique" qu'on puisse "regarder un cristal comme naissant d'un autre", il n'entrevoit pas pour autant quel soutien trouvera plus tard, dans la théorie cellulaire, la loi fondamentale qu'il reconnaît dans l'aphorisme *omne vivum ex vivo*. Reprochant à Lamarck de sous-estimer le pouvoir de réactivité propre aux organismes et d'encourager finalement la recherche dans les matériaux inorganiques des "origines absolues", des vivants, Comte ne se doute pas que Lamarck sera plus tard jugé trop peu mécaniste par les biologistes d'obéissance darwinienne ; à vrai dire, jusqu'au moment récent où ce sont les théories darwiniennes qui, pour avoir patronné la théorie génétique de l'hérédité, paraîtront trop "idéalistes" à certains biologistes soucieux de préserver les possibilités de conditionnement des vivants par le milieu, et où s'esquissera une sorte de retour à Lamarck, d'où n'est pas même radicalement exclue la transmission héréditaire des caractères acquis, si décriée depuis Weismann »¹.

La situation est donc complexe, obscurcie qu'elle est par des débats d'*interprétation* des textes de Darwin et Lamarck. Et elle se complexifiera encore lorsque Canguilhem, dans « Le vivant et son

¹ *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, pp. 65-67. Le texte date en fait de 1958.

milieu », reviendra sur le mécanisme de Lamarck pour montrer qu'il dissimule « un vitalisme nu »¹.

Il nous semble également que la perspective *ontogénétique* de Simondon – et la notion d'ontogenèse, d'abord universalisée au chapitre précédent par Simondon, *repré*nd ici son sens biologique *tout en gardant dans ce domaine sa primauté* – n'est autre que celle qui s'exprime dans ces lignes récentes de Stengers : « A l'éternel problème du déterminisme et de la liberté se substitue donc une gamme variable de questions qui sont des questions véritablement spéculatives car elles portent moins sur l'adaptation dont témoignerait un individu que sur la manière dont, dans chaque cas, s'est décidée la réponse à une interrogation générique : qu'est-ce qu'un individu ? »².

Que fait en effet le vivant qui soit plus qu'adaptation ? Il s'individualise. L'individuation du vivant se distingue de l'individuation physique en ceci qu'elle est *individualisation*. Et c'est aussi par là que l'individu vivant est irréductible à la machine la plus complexe en tant qu'individu physique techniquement

¹ *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 136. Sur Darwin, cf. Jean Gayon, *Darwin et l'après-Darwin, op. cit.*, ainsi que Ernst Mayr, *Histoire de la biologie*, trad. M. Blanc, Paris, Fayard, 1989.

² *L'évolution, op. cit.*, p. 122. Stengers déduit quant à elle ce mode de questionnement de l'exploration par l'embryologiste Conrad Waddington du « type de question qui n'opposerait pas gènes et environnement mais traduise ce que savent les biologistes, et d'abord les embryologistes : la difficulté à parler de "cause" ou de "pouvoir de déterminer" dès qu'il est question de corps vivant. Lorsqu'il est question d'embryogenèse, rien n'a de pouvoir indépendamment de tout le reste. C'est pourquoi le contraste entre ce qui serait transmissible (les gènes) et ce qui serait contingent (l'environnement) ne tient pas en embryologie. [...] Corrélativement, ce qui compliquait la mise en scène du "pouvoir des gènes" – le constat expérimental du fait que des "gènes" (fragments d'ADN) multiples ont des "fonctions" similaires et qu'un même gène peut avoir des fonctions multiples – devient "normal". Aucune de ces fonctions, en effet, n'appartient au gène en tant que tel, mais bien au chemin de développement stabilisé auquel ce gène contribue certes, mais sur un mode où, optimalement, il ne devrait pas être indispensable. Les maladies "mendéliennes", liées à une mutation génétique bien déterminée, ne témoignent plus dès lors de manière privilégiée pour le "pouvoir des gènes". Elles correspondent à des cas particuliers, assez exceptionnels heureusement, où un chemin de développement est vulnérable par rapport à une variation, c'est-à-dire à des "défauts de robustesse" » (*Ibid.*, pp. 118-120).

produit. Admettre, comme le fera Simondon à la fin de *L'individuation psychique et collective*, que la machine peut s'adapter, ce n'est donc pas encore réduire le vivant à du mécanique complexe, puisque pour rendre compte de l'individuation vitale « la notion d'adaptation demeure insuffisante [...] : il s'agit en fait d'une auto-création par sauts brusques qui réforment la structure de l'individu. L'individu ne rencontre pas seulement dans son milieu des éléments d'extériorité auxquels il doit s'adapter comme une machine automatique ; il rencontre aussi une information valorisée qui met en question l'orientation de ses propres mécanismes téléologiques ; il l'intègre par transmutation de lui-même, ce qui le définit comme être dynamiquement illimité »¹.

Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, où se posera à nouveau la question de la différence entre le vivant et la machine, Simondon reformulera sa critique de la notion d'adaptation comme opposition individu/milieu, en mettant cette fois l'accent sur le fait, corrélatif, que cette notion présuppose une réduction de la métastabilité du vivant à la recherche d'un équilibre stable. Et la priorité d'une subversion de l'alternative entre mécanisme et vitalisme s'y manifesterà à nouveau, ainsi qu'en témoigne la critique suivante de la notion d'adaptation pour penser l'évolution de l'homme et, plus généralement, du vivant :

« l'évolution pourrait en effet être considérée comme une adaptation, c'est-à-dire la recherche d'un équilibre stable du système par réduction de l'écart entre le vivant et le milieu. Or, la notion d'adaptation, avec la notion de fonction et de finalité fonctionnelle qui lui est liée, conduirait à envisager le devenir de la relation entre l'homme et le monde comme tendant vers un état d'équilibre stable, ce qui ne paraît pas exact dans le cas de l'homme, et ne l'est peut-être d'ailleurs pour aucun vivant. Si l'on voulait conserver un fondement vitaliste à cette hypothèse du devenir génétique, on pourrait faire appel à la notion d'élan vital présentée par Bergson. Or, cette notion est excellente pour montrer ce qui manque à la notion d'adaptation devant permettre une interprétation du devenir vital, mais elle ne s'accorde pas avec elle, et il subsiste un antagonisme sans médiation possible entre

¹ IPC, p. 274.

l'adaptation et l'élan vital. Ces deux notions opposées semblent pouvoir être remplacées, dans le couple qu'elles forment, par la notion d'individuation des systèmes sursaturés, conçue comme résolutions successives des tensions par découvertes de structures au sein d'un système riche en potentiels. [...] C'est pourquoi il n'est pas interdit de faire appel à une hypothèse faisant intervenir un schème génétique plus primitif que les aspects opposés de l'adaptation et de l'élan vital, et les renfermant tous deux comme cas-limite abstraits : celui des étapes successives de structuration individuanante, allant d'état métastable en état métastable au moyen d'inventions successives de structures »¹.

On remarquera que l'expression « Si l'on voulait conserver un fondement vitaliste », venant après l'évocation de la « finalité fonctionnelle » présente dans la notion d'adaptation, signifie que pour Simondon le *mécanisme* incarné par la « biologie de l'adaptation » *s'identifie en son fonds* avec son contraire le vitalisme, incarné ici par Bergson. Nous retrouverons cette étrangeté, rendue nécessaire par l'identification d'un *sol commun* aux deux pôles de l'alternative à dépasser, dans l'idée que le mécanisme, qui à l'extrême réduit le vivant à une machine, est en fait inconsciemment gouverné par la *construction finalisée de la machine par l'homme*.

Parce qu'il est non seulement « théâtre d'individuation » mais aussi *agent* d'individuation, le vivant invente de nouvelles structures internes, capacité indissociable de la fonction et en vertu de laquelle ce n'est pas tant la téléologie que l'autonomie de la téléologie et son caractère modifiable, susceptible de ce que Simondon nomme « conversion », qui caractérisent le vivant : « l'individualité est au-delà du mécanisme téléologique, puisqu'elle peut modifier l'orientation de cette finalité. Au contraire, la machine est d'autant plus parfaite que son automatisme lui permet de se régler elle-même d'après sa finalité prédéterminée »². Il faut ici encore prendre garde de ne pas mésinterpréter Simondon. L'expression « mécanisme téléologique » n'est pas un lamentable oxymore, mais désigne ce que Kant, dans la *Critique de la faculté de*

¹ MEOT, pp. 155-156.

² IPC, p. 272.

juger, nommait « finalité externe », laquelle n'est pas présente dans la nature *mais caractérise les produits de l'activité humaine*. Si l'individualité du vivant est « au-delà », c'est parce que sa finalité est *interne*, et c'est ce qui explique qu'elle soit modifiable par l'individu. Cette finalité interne se repère, dirait sans doute Simondon, jusque dans le darwinisme lui-même, à travers l'idée de « *lutte pour la vie* ». En effet la « capacité de conversion » qu'a le vivant explique que celui-ci puisse se *révolter*, contrairement à la machine qui ne peut que se *dérégler* : « La révolte implique en effet une profonde transformation des *conduites finalisées*, et *non un dérèglement de la conduite* »¹. Simondon rassemble sur ce point l'animal et l'esclave, en commune opposition à la machine, et cette réhabilitation de l'animal s'était déjà faite, dans le texte, en liaison avec le thème de la différence entre l'individualisation et l'adaptation comme déroulement d'un « programme » requérant une simple individuation, lorsque l'auteur rattachait à cette dernière les conduites instinctives auxquelles il refusait justement de réduire l'animal :

« Les conduites instinctives sont celles qui se déroulent non pas sans adaptation, car il n'est pas de conduite qui ne suppose adaptation, mais sans conflit préalable ; on pourrait dire que la conduite instinctive est celle en laquelle les éléments de la solution sont contenus dans la structure de l'ensemble constitué par le milieu et l'individu ; au contraire, une conduite de réaction organisée est celle qui implique de la part de l'être vivant l'invention d'une structure. [...] En confondant chez l'animal les conduites instinctives simples avec les réactions conflictuelles qui les surmontent, nous unifions abusivement les aspects d'individuation et les aspects d'individualisation »².

Ce propos de Simondon sur la différence entre conduites instinctives et individualisation est aujourd'hui prolongé explicitement par Alain Proschiantz au terme de *Matière-esprit*, mais avec en outre une référence à la distinction bergsonienne entre instinct et intelligence. Or cette distinction bergsonienne est

¹ *Ibid.* (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, pp. 140-141.

rejetée par Simondon comme « anthropologique », c'est-à-dire pour lui comme essentialiste, et l'ouvrage de Proschiantz ne peut de fait atténuer sa propre tendance anthropologique qu'en passant de l'idée de séparation de l'homme d'avec le vivant à l'idée de l'absence d'essence de l'homme, ce qu'il nomme l'« anature » de l'homme. Mais ce qu'il faudrait dès lors pouvoir faire, afin de maintenir cette critique intéressante de l'idée de « nature » humaine *tout en rattachant l'homme à la nature*, c'est montrer en quoi *la nature elle-même n'a pas de « nature »* : l'*anthropos* serait alors l'accomplissement de la *différence à soi* qu'est déjà le *bios*. Telle sera justement l'optique finale du prochain chapitre consacré au régime transindividuel d'individuation, optique que nous retrouverons ensuite chez Stiegler au terme du second volet de notre étude : l'accomplissement de la différence à soi ou *non-essence* qu'est la vie passe par le processus d'*extériorisation de la mémoire* en quoi consiste la fondation artefactuelle ou « prothétique », comme dira Stiegler, de la conscience transindividuelle ou psycho-sociale.

4. La « polarisation » affective : Simondon et Canguilhem.

Le début de la Deuxième Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, consacrée à l'individuation des êtres vivants, posait déjà les conditions les plus primitives et élémentaires pour que la révolte soit le signe de l'irréductibilité de l'animal à l'automate : la vie en général, dont la vie animale n'est elle-même ici qu'un révélateur, est *polarisation affective* :

« La base de l'unité et de l'identité affective est donc dans la polarité affective grâce à laquelle il peut y avoir relation de l'un et du multiple, de la différenciation et de l'intégration. C'est la relation de deux dynamismes que la qualification constitue ; elle est déjà cette relation au niveau le plus bas, et elle le reste au niveau de l'affectivité supérieure des sentiments humains. Dès le plaisir et la douleur, saisis dans leur caractère concrètement organique, la relation se manifeste comme fermeture de l'arc

réflexe, qui est toujours qualifiée et orientée. [...] Par là également on comprendrait que l'affectivité soit la seule fonction capable, grâce à son aspect relationnel, de donner un sens à la négativité : le néant d'action, comme le néant de connaissance, sont insaisissables sans un contexte positif dans lequel ils interviennent comme une limitation ou un manque pur ; par contre, pour l'affectivité, le néant peut se définir comme le contraire d'une autre qualité [...]. C'est grâce à cette orientation de l'être par rapport à lui-même, à cette polarisation affective de tout contenu et de tout contenant psychique, que l'être conserve son identité »¹.

Ainsi que le confirment les derniers mots, la première occurrence de l'adjectif « affective » semble être de trop et nuire au sens de la pensée de Simondon, sens qui est en effet le suivant : l'identité de l'être *vivant* – et non pas de l'affectivité – réside dans une individualisation qui repose sur *la centralité de la polarisation affective par rapport à l'action et à la perception*, laquelle perception est nommée ici « connaissance » parce que Simondon anticipe déjà sur la pensée du « transindividuel » et de l'humain en tant que prolongements du vivant. Vivant dont il est suggéré au passage qu'il est déjà en lui-même psycho-somatique – Simondon parle de « contenant psychique » –, ainsi que nous le verrons au prochain chapitre à propos de la notion de « sujet ».

Nous avons donc pour l'instant retrouvé l'idée de polarisation, héritage canguilhemien par lequel nous annonçons plus haut le traitement de l'individualisation du vivant. Héritage qui ne s'accomplit, dans son rôle de notion permettant la *dérivation non-réductionniste* du vivant à partir du physique – le cristal polarisé –, qu'en comprenant la polarisation du vivant comme relevant de l'affectivité². C'est parce que la polarité affective du vivant, chez

¹ IGPB, pp. 160-161.

² C'est à l'intérieur d'une problématique qui lui est propre, et qui a déjà motivé par ailleurs des critiques adressées à Simondon, qu'Isabelle Stengers lui attribue au moins ce mérite : « lorsque (IGPB, p. 158) le terme "affectivité" surgit pour caractériser l'être biologique, comme "identité transductive" de l'individu vivant, orientation de l'être par rapport à lui-même, la pensée transductive suscite ce que Whitehead demandait aux concepts, un "bond de l'imagination". Tant les mimes techniques que sont les automates, les réseaux néo-connexionnistes, les programmes d'"intelligence artificielle" que les caractérisations physico-

Canguilhem lui-même, conditionne la normativité de ce vivant que Simondon pourrait ici revendiquer la filiation conceptuelle : « le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative »¹. Canguilhem parle de « la polarité dynamique de la vie et la normativité qui la traduit... la vie est polarité. Le plus simple appareil biologique de nutrition, d'assimilation et d'excrétion traduit une polarité. [...] Il y a une polarité dynamique de la vie. Pour autant que les variations morphologiques ou fonctionnelles sur le type spécifique ne contrarient pas ou n'invertissent pas cette polarité, l'anomalie est un fait toléré ; dans le cas contraire, l'anomalie est ressentie comme ayant valeur vitale négative et elle se traduit extérieurement comme telle »².

Dans « La question de l'individu d'après Georges Canguilhem », Dominique Lecourt avait relevé cette filiation entre Canguilhem et Simondon, tout insistant sur la capacité de la pensée simondonienne à résister à ce qui, dans la révolution de la

chimiques des régimes d'activité structurée loin de l'équilibre marquent ici leur différence d'avec le moindre vivant car aucun ne donne sens à ce qu'évoque le terme "affectivité" : le vivant est l'être auquel des choses arrivent. Simondon n'est certes pas le premier à avoir caractérisé le vivant à partir de la relation, mais l'"affectivité" a ceci de très important, en tant que terme neutre, générique, obligeant la pensée, qu'elle ne constitue pas une "voie royale" telle que l'humain conscient de lui-même, réflexif, serait la vérité enfin déployée du vivant. Au contraire, l'affectivité oriente, et c'est ce que Simondon accomplira dans *L'individuation psychique et collective*, sur un mode qui permet de décentrer la question de la relation du vivant à son monde par rapport aux enjeux axés sur l'être isolable ou sur le "sujet connaissant" » (« Pour une mise à l'aventure de la transduction », *op. cit.*, p. 149). Ici, donc, Isabelle Stengers interrompt ses critiques, dont nous pensons avoir montré au Chapitre II les limites. Le second volet de notre étude, à nouveau, reviendra sur certaines autres critiques adressées à Simondon par Stengers, afin d'en dire ce qui à nos yeux relèvera cette fois-ci d'une lecture trop rapide et ce qui, au contraire, permettrait d'accomplir le réalisme des relations – tel sera, nous le savons, le thème fondamental et le titre de l'épistémologie simondonienne – par-delà Simondon lui-même.

¹ *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 77.

² *Ibid.*, pp. 78-85.

biologie moléculaire, semblait « devoir faire basculer » la pensée canguilhemienne de l'individualité : la découverte que, contrairement à ce qu'affirmait Canguilhem en 1945, « le problème de l'individualité est bel et bien divisible »¹. Faisant d'abord remarquer la « tension interne », chez Canguilhem, entre d'une part un vitalisme inspiré de Goldstein et même Bergson, et d'autre part une pensée relationnelle, elle aussi inspirée de Goldstein², selon laquelle l'« individu » vivant est pris dans un rapport au milieu qui est « constitutif de ses propres termes »³, Lecourt demandait : « comment concilier le primat posé du rapport sur ses termes avec l'idée que l'un de ces deux termes, l'individu vivant, constitue, dans chaque ordre de grandeur, un centre de référence absolu ? »⁴. Il remarquait alors que, chez Canguilhem, la « polarisation de l'activité vitale » était la « forme élémentaire » de l'« expérience », et ajoutait que chez Simondon « l'individu n'apparaît jamais plus qu'à titre de résultat dans un processus d'individuation dont il est vain de chercher le principe dans la forme que prend son résultat »⁵.

Or, on peut signaler ici que si la notion de polarisation a été reprise par Simondon, c'est parce qu'elle permet de fait de « concilier » les deux pôles encore en tension chez Canguilhem : chez Simondon l'individu *est* la relation au lieu d'être simplement

¹ In Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences, op. cit.*, p. 267.

² Que l'on trouve déjà chez Goldstein les deux pôles de la « tension interne » à la pensée de Canguilhem, cela signifie que Goldstein lui aussi était soucieux, avant Canguilhem et Simondon, de subvertir l'alternative entre mécanisme et vitalisme, même si le second l'emporte sur le premier dans sa pensée comme dans celle de Canguilhem. Ce sont à la fois ce refus des alternatives et cette tendance en dernière instance vitaliste qui expliquent que *La structure de l'organisme* soit une référence pour Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* puis dans la *Phénoménologie de la perception*. Sur l'importance de Goldstein dans la pensée de Canguilhem, cf. Jean Gayon, « Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », in G. Le Blanc (dir.), *Lectures de Canguilhem, op. cit.*

³ D. Lecourt, « La question de l'individu d'après Georges Canguilhem », *op. cit.*, p. 264.

⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁵ *Ibid.*, pp. 265 et 268.

en relation, et passer de la polarisation *du cristal* à celle de l'individu vivant, c'est *passer d'un degré d'individualité à un autre par démultiplication de la relation*. Tel est le paradoxe du « réalisme des relations » : pour Simondon la question canguilhemienne de savoir où se situe l'individualité – cellule ou organisme – *ne se pose plus*, parce que de la *molécule inerte* à la *personnalité transindividuelle* en passant par la cellule et l'organisme, on est toujours en présence de *degrés croissants d'une individualité qui n'est jamais que résultat d'individuation*. Lorsqu'il reprend la question canguilhemienne : « qu'est-ce qu'un individu ? », Simondon répond ainsi :

« on ne peut pas, en toute rigueur, parler d'individu, mais d'individuation ; c'est à l'activité, à la genèse qu'il faut remonter, au lieu d'essayer d'appréhender l'être tout fait pour découvrir les critères au moyen desquels on saura s'il est un individu ou non. L'individu n'est pas un être mais un acte, et l'être est individu comme agent de cet acte d'individuation par lequel il se manifeste et existe. L'individualité est un aspect de la génération, s'explique par la genèse d'un être et consiste en la perpétuation de cette genèse »¹.

Avant d'en venir, pour achever ce premier volet de notre étude, au régime transindividuel d'individuation auquel sera consacré le prochain chapitre, concluons sur l'individua(lisa)tion vitale par quelques remarques. L'analyse critique à laquelle procède Anne Fagot-Largeault, dans son intervention déjà citée sur « L'individuation en biologie », nous semble d'ailleurs pouvoir s'intégrer à la *perspective* que doivent ici dessiner ces remarques, du moins lorsqu'elle ne prête pas à Simondon des thèses relevant en fait d'une sur-interprétation *a posteriori* à partir de données *scientifiques nouvelles* dont il est tentant de vouloir trouver la contestation anticipée et malheureuse dans le propos général de Simondon. Elle rappelle d'abord que ce dernier, qui voulait déduire une éthique de son ontogenèse, elle-même dérivée de schèmes scientifiques et notamment physiques, aurait en outre lui-même « tout à fait accepté qu'une observation scientifique

¹ IGPB, p. 189. Sur le réalisme des relations en tant que noyau épistémologique de l'ontogenèse, voir notre chapitre précédent.

puisse sanctionner une hypothèse métaphysique », au lieu d'objecter « qu'un état donné de la connaissance scientifique ne peut pas réfuter une métaphysique »¹. Or « sur plus d'un point, les avancées de la biologie semblent lui avoir donné tort »². En effet, en faisant de l'individu vivant, non seulement un « théâtre », mais aussi un *agent* d'individuation dont la téléologie définit une évolution qui ne comporte, dit Fagot-Largeault, ni « pression de mutation » – hasard aveugle – ni « pression de sélection » – nécessité tout aussi aveugle –, Simondon semble suivre « des hypothèses néolamarckiennes non-confirmées par les faits » parce qu'il veut « donner du sens au devenir »³. Nous avons vu en quoi cependant le propos de Simondon vise à dégager une problématique relativement étrangère, en définitive, au débat entre (néo-)lamarckisme et (néo-)darwinisme.

Anne Fagot-Largeault remarque par ailleurs elle-même que les biotechnologies pourraient bien imposer, au néo-darwinisme dominant, l'adversité – à moins qu'il s'agisse d'une *fausse alternative* – d'un « néolamarckisme technique », dans la mesure où :

« la maîtrise des méthodes d'intervention directe sur le génome permet aujourd'hui à l'homme d'orienter presque à volonté la transformation d'espèces végétales ou animales, voire celle de sa propre espèce. Si l'évolution de la biosphère, laissée à elle-même, est régie par un mécanisme de type darwinien (mutations à l'échelle moléculaire, sélection à l'échelle des générations par non-reproduction des organismes les moins aptes), l'évolution de la biosphère entre les mains de l'homme devient une évolution dirigée. Alors les conjectures de Simondon n'ont pas seulement, par rapport à un état donné des connaissances sur le vivant, ou de la vulgarisation de ces connaissances, une forte et saine puissance de contestation, en opposant au vivant-chose un vivant-agent. Ces conjectures prennent un intérêt quasi prophétique, puisque le projet technologique peut faire prendre sens à une évolution qui semblait aller au hasard »⁴.

¹ *Op. cit.*, p. 41.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

L'expression « néo-lamarckisme technique », utilisée par Fagot-Largeault à propos de Simondon, s'applique sans doute encore mieux à Stiegler puisque ce dernier posera le caractère artefactuel ou « prothétique » du transindividuel, dont l'évolution est ainsi commandée par un *milieu artefactuel* qui est *constitutif* de la *mémoire* de chacun d'entre nous, « ce qui ne signifie pas une hérédité de caractères acquis, même si cela peut en donner l'illusion »¹. Le « néo-lamarckisme technique » se veut en fait ici *au-delà* de la partition inné/acquis, parce qu'il pense ce qui *donne le temps* dans lequel ils s'inscrivent. Signalons également ici qu'entre Simondon et Stiegler, il y eut Georges Friedmann, dont les *Sept études sur l'homme et la technique* de 1966, et notamment les deux études intitulées « Le milieu technique : nouveaux modes de sentir et de penser » et « Instincts humains et plasticité psychique : l'homme change », constituent un appel à « mesurer la pression multiforme à travers laquelle le nouveau milieu transforme les anciennes conduites instinctives. Le fond de l'activité de l'homme étant ainsi modifié jusque dans ses profondeurs, qu'on ne s'étonne pas si ses modes de sentir et de penser le sont également »².

Friedmann avait à cette fin distingué « milieu naturel » et « milieu technique », tout en précisant à partir de Leroi-Gourhan qu'un milieu *purement* naturel est étranger à l'homme comme « *homo faber* » ou, selon les termes qu'utilisera Stiegler à partir de Leroi-Gourhan toujours, comme être dont la conscience en tant qu'intériorité s'est constituée paradoxalement par une extériorisation artefactuelle de la mémoire :

« Avec le processus d'extériorisation, une nouvelle forme de mémoire se met en place, qui ne peut s'inscrire dans la partition néodarwinienne. Le vivant animal est une *capacité de reproduction par l'articulation de deux mémoires* qui ne communiquent pas : la mémoire génétique, le « programme » de l'espèce, et la mémoire nerveuse individuelle. S'il n'y a pas d'hérédité des caractères acquis, c'est parce que lorsque l'individu animal meurt, sa mémoire individuelle s'efface au moment où il s'éteint. Elle n'est pas conservée, ni transmise, ni accumulée. Or, la technique ouvre

¹ B. Stiegler, *La technique et le temps*, t.1, *op. cit.*, p. 184.

² Paris, Gonthier, 1966, p. 55.

la possibilité de transmission de l'expérience individuelle au-delà de la vie de l'individu : elle supporte un troisième niveau de mémoire, cela même que nous avons étudié ici sous le nom de dispositifs de rétentions tertiaires. Hériter d'un outil et l'adopter, c'est hériter d'une partie de l'expérience de celui qui l'a légué, c'est adopter cette expérience : c'est faire de celle-ci son passé, bien qu'on ne l'ait pas vécue, sinon, en quelque sorte, par délégation rétroactive »¹.

¹ Stiegler, *La technique et le temps*, t.3, Paris, Galilée, 2001, p. 301 (souligné par l'auteur). Un article autour de – plutôt que sur – Simondon le disait déjà, qui résumait en même temps les deux premiers tomes de *La technique et le temps* : « Si l'on peut dire que dans l'individuation du vivant non technique, toute sommation d'événements épigénétiques est perdue pour la mémoire spécifique avec la perte de l'individu qui en a été le support, dans l'individuation psychique et collective, la vie conserve et accumule au contraire ces événements épigénétiques. Cette conservation détermine tout le rapport au milieu, et par conséquent tout le processus de sélection des mutations. Dès lors, on peut formuler l'hypothèse que l'épigenèse exerce un puissant effet en retour sur la reproduction de l'espèce, canalisant ou conditionnant une part essentielle de la pression de sélection dans le sens d'un renforcement de ce que les embryologistes appellent la plasticité du cerveau – au stade qui va de l'Australopithèque à l'homme de Néanderthal (corticalisation) : le rythme de différenciation des silex est alors en effet parallèle à celui de la différenciation du cortex. [...] Bien entendu, la réalité épiphylogénétique, qui constitue en elle-même une forme nouvelle de dérive en relation transductive avec la dérive génétique, joue de façon encore nouvelle, après l'achèvement de la corticalisation – c'est-à-dire après l'homme de Néanderthal. La relation transductive n'est plus alors entre évolution des silex taillés et évolution du cortex (qui s'est stabilisé, qui est entré dans la conservation de l'être sursaturé), mais bien une transduction du technique et de l'ethnique ou du social (c'est-à-dire de l'individuation psychique et collective), qui demande à son tour des analyses spécifiques » (Stiegler, « Temps, technique et individuation dans l'œuvre de Simondon », *Intellectica*, n°26-27, 1998). Le concept d'« épiphylogenèse », inventé par Stiegler, sera explicité au terme du second volet de notre étude. Signalons enfin ici qu'on trouve chez Canguilhem une « théorie de la technique comme prolongement de l'organisme » qui « peut trouver ses garants dans les recherches de Leroi-Gourhan » (Lecourt, « La question de l'individu d'après Georges Canguilhem », *op. cit.*, p. 264). Voir sur ce point « Machine et organisme » (in *La connaissance de la vie*, *op. cit.*), où Canguilhem, avant d'en venir à Leroi-Gourhan, signale qu'Alfred Espinas, auquel les français faisaient ordinairement remonter cette conception de la « projection organique », la devait lui-même à l'allemand Ernst Kapp. Ce que viendra ajouter Stiegler, toujours à partir de Leroi-Gourhan, c'est une pensée de l'artefact comme « prothèse » de la conscience.

Revenons dès lors à la dernière proposition du passage antérieurement cité de Fagot-Largeault : « le projet technologique peut faire prendre sens à une évolution qui semblait aller au hasard ». Parler de « projet technologique », ce n'est pas nommer la seule machine en tant qu'elle serait par elle-même porteuse d'une téléologie, puisque, nous l'avons vu, l'irréductibilité du vivant à la technique indique *au moins* l'absence d'une telle téléologie dans l'être technique pris en lui-même, même si elle n'indique pas déjà le caractère téléologique du vivant – telle est du moins ici la question. Comme nous l'avons déjà noté, et comme nous le verrons à nouveau dans notre second volet lors de l'étude de *Du mode d'existence des objets techniques*, c'est bien plutôt le *couplage* homme-machine qui peut seul être porteur d'un « projet ». Et ce couplage est à prendre comme tel, ou plutôt même comme une *unité* : si la machine n'est pas par elle-même porteuse d'une téléologie, il n'est pas sûr non plus que l'homme puisse développer une intentionnalité sans extérioriser sa mémoire dans des artefacts qui seraient *constitutifs* de cette intentionnalité.

Or, cette extériorisation qui conditionne l'intériorité, et qui en cela est *fondation artefactuelle* ou « prothétique », comme dira Stiegler, de la conscience transindividuelle, n'engagera pas seulement, au terme du prochain chapitre, ce que nous nommerons la *refondation artefactuelle* ou « prothétique » du transindividuel simondonien. Elle est aussi *ce qui prolonge la vie par d'autres moyens que la vie, et bouleverse celle-ci tout en la continuant* – à moins qu'elle ne soit *par là-même* que la *révélation différée* de la vie comme différence à soi ou non-essence, et par là comme *possible* :

« Voici le neuf : la biologie moléculaire suspend son propre axiome dans ses opérations. Cette science, dont la scientificité réside dans l'axiome énoncé par François Jacob en 1970 (17 ans après la découverte de l'ADN par Crick et Watson) : « le programme [génétique] ne reçoit pas de leçons de l'expérience », est aujourd'hui une *effectivité technique* et industrielle massive : la possibilité effective de la *chirurgie génétique*. [...] Le milieu n'a pas d'influence didactique sur le *germen*, dit Jacob, parce qu'il n'y a aucune communication directe entre *germen* et *soma*. Cela reste-t-il vrai lorsqu'il s'agit d'un milieu *technique* ? On peut absolument en douter au moins depuis

l'australopithèque : on serait effectivement sorti des lois du vivant depuis 4 millions d'années. Cela ne signifie pas que cette « sortie » se serait accomplie d'un coup. Et nous continuerions d'en « sortir ». Reste que nous serions aujourd'hui sur un seuil, le pas d'une porte, au moment d'un saut imminent : celui auquel la chirurgie génétique, précisément, semble nous pousser inéluctablement »¹.

S'il est vrai que la technique, ainsi que le suggèrera Simondon dans *Du mode d'existence des objets techniques*, est ce qui *prolonge la vie*, alors c'est encore la vie elle-même qui viole sa propre loi de l'imperméabilité du *germen*, même si cette vie a dû pour cela

¹ *La technique et le temps*, t.2, Paris, Galilée, 1996, pp. 176-177 (souligné par l'auteur). Dans le tome 3, Stiegler reprend et prolonge ce propos, mais dans le cadre de l'amorce d'une « nouvelle critique » qui a pour tâche de montrer que la *connaissance* scientifique – et non pas seulement son *application* – est invention, parce que ce n'est pas le possible qui est une modalité du réel, mais l'inverse : « le généticien manipulant une séquence génétique crée un événement biologique d'un nouveau type, où la mémoire somatique d'un vivant supérieur entre dans la mémoire germinale. [...] la découverte du réel est devenue une invention qui invalide ce réel. Car ce généticien ne décrit plus le réel du vivant : il y inscrit un nouveau possible, un possible qui n'y était pas contenu auparavant et qui n'est donc pas une "modalité du réel" » (*op. cit.*, p. 300 ; souligné par l'auteur). Dans *L'évolution*, Isabelle Stengers caractérise l'« originalité » comme une *création de possibles* : « L'originalité ne se limite pas en effet au "jeu des possibles", selon la formulation de François Jacob, si l'expression laisse entendre une préexistence des possibles en question. Elle implique une "création de possibles". L'aile en mouvement de l'oiseau crée un possible qui ne lui préexistait pas, la possibilité pour l'air d'avoir un autre rôle que celui de source de friction, de participer à ce que l'on appelle "portance" » (*op. cit.*, p. 102 ; souligné par l'auteur). Cet exemple de l'aile d'oiseau est repris à Pierre Sonigo, co-auteur du même ouvrage, pour qui ce que Gould nomme « exaptation » – ou détournement de l'usage d'un organe, telle l'aile dont les « bourgeons » furent d'abord retenus par la sélection naturelle comme « radiateurs » – n'est pas une « anticipation programmée », contrairement à ce que pouvait suggérer le terme darwinien de « pré-adaptation », mais indique que « l'innovation évolutive est faite de rencontres inattendues entre le potentiel et l'utile » (*Ibid.*, pp. 52-53). Stengers, elle, prolonge – et renverse – la non-anticipation en *création* du possible, et ceci nous semble permettre de penser peut-être au-delà de l'alternative entre mécanisme et finalisme si cette alternative a pour sol, en définitive, la *donnée* du possible à partir du réel : le mécaniste nie les fins qu'il peut anticiper, et c'est en quoi son mécanisme est *anthropocentrique* et gouverné par la *construction mécanique, elle-même finalisée par le mécanicien*.

s'accomplir en tant que non-essence et réel devenu, comme dira Stiegler, « modalité du possible ».

CHAPITRE V : L'INDIVIDUATION PSYCHIQUE ET COLLECTIVE

« Il y a une antériorité du transindividuel par rapport à l'individuel qui empêche de définir un rapport de transcendance ou d'immanence ».

G. Simondon

1. Par-delà psychologisme et sociologisme : le philosophe et les sciences humaines.

Le régime « transindividuel » ou psycho-social d'individuation vient après les régimes *physique* et *vital*, objets de *L'individu et sa genèse physico-biologique* et de nos chapitres précédents, et constitue l'objet de *L'individuation psychique et collective*, second tome de la Thèse principale de Simondon. Ce régime d'individuation sera cependant indirectement repensé dans la Thèse complémentaire sous l'angle d'une pensée de la technique étrangement absente, elle, de la Thèse principale. Or, la *difficulté* dont cette étrangeté fournit l'indice est que le transindividuel ne constitue pas un régime d'individuation *au même titre* que le physique ou le vital. Et une telle difficulté doit d'autant plus intéresser le commentateur qu'elle n'est pas seulement exégétique mais également ontogénétique, c'est-à-dire objectivement inscrite sous forme de *tensions* internes à la pensée de Simondon. Du moins est-ce ce que notre étude se propose de montrer. Le sens et la portée du transindividuel simondonien s'en trouveront dès lors ouverts à ce que nous nommerons une *refondation artefactuelle* ou « *prothétique* » du transindividuel, dans la mesure où *la continuité du transindividuel avec le vital est assurée par ce que Simondon nomme une « voie transitoire » psychique, qui cependant ne peut aboutir à des « personnalités » proprement*

dites qu'en s'extériorisant, après « désindividuation émotionnelle provisoire », dans un monde technique conçu à terme comme « support » du « collectif véritable ».

Le terme « transindividuel » apparut sans doute pour la première fois, du moins en tant que substantif et concept, au Chapitre XII de l'ouvrage *Néo-finalisme* de Raymond Ruyer, auquel Simondon doit cependant surtout de l'avoir instruit par son autre ouvrage consacré à *La cybernétique et l'origine de l'information*¹. Paru en 1952 et probablement lu par Simondon, *Néo-finalisme* développait à travers le concept de transindividuel un spiritualisme qui n'éclaire pas le concept *simondonien*, si ce n'est par leur commune aspiration à y voir ce qui, par excellence, se laisse difficilement penser. Il y a à vrai dire plusieurs manières possibles d'aborder le thème du transindividuel chez Simondon, et il apparaîtra à terme que cette possibilité plurielle, loin de n'être qu'un débat exégétique, résulte en fait des tensions internes à sa pensée. Il nous faut pour l'instant présenter la transindividualité par le biais d'un motif exégétiquement incontestable, et ce motif se donne dans ce qui vaut pour toute l'ontologie génétique ou ontogenèse de Simondon et non pas seulement pour le transindividuel. Simondon pense en effet ce dernier dans l'horizon, permanent chez lui, d'une subversion des alternatives classiques, et c'est parce que cette subversion s'accomplit dans la pensée du transindividuel *jusqu'à subvertir l'opposition du sujet et de l'objet* que le transindividuel sera dit difficilement pensable par Simondon. Les tensions internes à la pensée simondonienne ne seront que le *résultat nécessaire* de cette exigence radicale et principielle.

Nous savons désormais que le sol des alternatives classiques est identifié par Simondon comme donné dans une tradition philosophique *objectivante*, dont seule une connaissance de *l'individuation* marquerait la subversion en tant que cette connaissance est elle-même *individuation de la connaissance*. A cela se rattache pour Simondon le fait qu'il s'agit toujours en dernière instance de contester l'originarité de la dualité matière/forme postulée par l'« hylémorphisme », nom qu'il donne à la tradition philosophique pensée dans ses présupposés transversaux.

¹ Voir notre Chapitre III.

L'individuation *physique*, qui dans notre second volet s'avèrera à *cette condition* être un paradigme pour les individuations ultérieures, ne pouvait être pensée qu'en rejetant explicitement une telle dualité matière/forme, au profit d'une réalité *pré-individuelle* dont l'individuation fait communiquer des *ordres de grandeurs* jusque-là sans communication, et dont seul le *couple* individu/ « milieu associé » – ce dernier étant lui aussi *résultat* – peut donner l'équivalent après individuation. La pensée de l'individuation *vitale*, elle, devait subvertir l'alternative entre mécanisme et vitalisme, pôles antagonistes dont le sol commun est la *réduction* de la matière physique *originelle* à une réalité *déjà individualisée*, alors que l'origine préindividuelle est « plus qu'un ».

La question qui doit commander la présentation du transindividuel est donc la question : quelle alternative s'agit-il cette fois de subvertir ? Or l'alternative que vise à subvertir la pensée du transindividuel est celle opposant psychologisme et sociologisme, alternative qui n'est qu'un effet hylémorphique de la connaissance objectivante. C'est pourquoi Simondon, lorsqu'il en vient à résumer le sens de son entreprise ontogénétique dans les pages qui précèdent la Conclusion de la Thèse principale, présente le régime transindividuel d'individuation comme étant la zone *opérationnelle*, relationnelle et *centrale* que masquent les *cas-limites* du « social pur » et du « psychique pur » :

« Prendre la réalité des groupes comme un fait, selon l'attitude d'objectivité sociologique, c'est venir après l'individuation qui fonde le collectif. Partir des postulats interpsychologiques, c'est se placer avant l'individuation du groupe, et vouloir faire sortir ce groupe de dynamismes psychiques intérieurs aux individus, tendances ou besoins sociaux de l'individu. Or, le collectif véritable, contemporain de l'opération d'individuation, ne peut être connu comme relation entre les termes extrêmes du social pur et du psychique pur. Il est l'être même qui se déploie en spectre allant de l'extériorité sociale à l'intériorité psychique. Le social et le psychique ne sont que des cas-limites ; ils ne sont pas les fondements de la réalité, les termes vrais de la relation. Il n'existe de termes extrêmes que pour le regard de la connaissance, parce que la connaissance a besoin d'appliquer un schème

hylémorphique, couple de notions claires enserrant une relation obscure »¹.

Le psychologisme n'est donc pas ici à prendre au sens de ce qui est combattu par le logicisme, alternative de la théorie de la connaissance dont Husserl visa le dépassement dès la cinquième des *Recherches logiques*. Il n'est pas chez Simondon l'affirmation que les lois du vrai et du faux s'établissent dans le psychisme de manière empirique, mais bien plutôt la conception ramenant le fonctionnement du groupe à la somme des fonctionnements individuels qui le composent. A quoi le sociologisme oppose une réduction des consciences individuelles à une conscience collective. La conférence faite à la Société française de philosophie permet de comprendre un premier point. S'inaugurant sur le fait que « l'absence d'une théorie générale des sciences humaines et de la psychologie incite la pensée réflexive à chercher les conditions d'une *axiomatisation* possible »², elle en vient rapidement à préciser que cette axiomatisation unificatrice est synonyme de critique des fondements de la psychologie *et* de la sociologie comme ne pouvant porter que sur *des cas-limites d'une réalité centrale qui est psychosociale* : « N'y aurait-il pas entre les deux extrêmes, c'est-à-dire entre la théorie des groupes, qui est la sociologie, et la théorie de l'individu, qui est la psychologie, à rechercher un moyen terme qui serait précisément le centre actif et commun d'une axiomatisation possible ? [...] la psychologie pure et la sociologie pure sont impossibles parce qu'il n'y a pas d'élément extrême en psychologie et pas d'ensemble de tous les ensembles en sociologie »³.

Dans cette conférence la notion de transindividuel n'apparaît pourtant pas, car le but n'est pas de penser l'*ontogenèse* en termes de régimes d'individuation, mais de *contester* les sciences humaines *sur leur terrain*. Or cette contestation n'est possible que parce que ces sciences pensent une réalité en laquelle l'*opération génétique* s'est *intégrée* à l'individu qui en résulte. Mais cela est vrai aussi bien du vivant, si la vie est pour Simondon individuation *perpétuée*. C'est

¹ IPC, p. 209.

² *Ibid.*, p. 31 (souligné par l'auteur).

³ *Ibid.*, pp. 35 et 37.

pourquoi notre présentation du transindividuel par le biais du thème de la subversion de l'alternative entre psychologisme et sociologisme en sciences *humaines* ne doit pas conduire à penser que le régime transindividuel d'individuation serait selon Simondon un régime humain possédant une essence et coupé du vital. Et c'est justement *en rapportant* au psychologisme et au sociologisme la pensée coupant l'homme de la nature, nommée « anthropologie » par Simondon, que ce dernier dénoncera une telle pensée comme essentialiste : « ce n'est pas à partir d'une essence que l'on peut indiquer ce qu'est l'homme, car toute anthropologie sera obligée de *substantialiser soit l'individuel soit le social* pour donner une essence de l'homme. Par elle-même, la notion d'anthropologie comporte déjà l'affirmation implicite de la spécificité de l'Homme, séparé du vital »¹.

La priorité de la subversion de l'alternative entre psychologisme et sociologisme pour la pensée du transindividuel permet de comprendre *aussi* pourquoi Simondon, lorsqu'il anticipe sur la thématique du transindividuel dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*, insiste aussitôt sur le fait que :

« l'être psychique, c'est-à-dire l'être qui accomplit le plus complètement possible les fonctions d'individuation en ne limitant pas l'individuation à cette première étape du vital, résout la disparation de sa problématique interne dans la mesure où il participe à l'individuation du collectif. Ce collectif, réalité transindividuelle obtenue par individuation des réalités préindividuelles associées à une pluralité de vivants, se distingue du social pur et de l'individuel pur ; le social pur existe, en effet, dans les sociétés animales ; il ne nécessite pas pour exister une nouvelle individuation dilatant l'individuation vitale ; il exprime la manière dont les vivants existent en société ; c'est l'unité vitale au premier degré qui est directement sociale »².

C'est pourquoi également la Deuxième Partie de *L'individuation psychique et collective*, qui est consacrée aux « fondements du transindividuel », et dont nous citons dès l'abord un passage

¹ *Ibid.*, p. 181 (nous soulignons).

² IGPB, p. 165.

relatif à l'alternative entre psychologisme et sociologisme, se conclut sur ces mots : « C'est par rapport à la réalité transindividuelle que le social pur et l'individuel pur existent, comme termes extrêmes de toute l'étendue du transindividuel ; ce n'est pas l'un par rapport à l'autre que l'individuel et le social existent à titre de termes antithétiques. Le transindividuel n'a été oublié dans la réflexion philosophique que parce qu'il correspond à la zone obscure du schéma hylémorphique »¹.

Qu'il en soit ainsi possède sa nécessité. L'alternative entre mécanisme et vitalisme, dont la subversion était visée par la pensée de l'individuation vitale, renvoyait au physique par son pôle mécaniste. Il s'agissait d'éviter cette retombée dans le mécanisme tout en conservant la perspective génétique ancrant le vital dans le physique. La solution était de penser l'individuation vitale à partir d'une réalité « physique » pré-individuelle, parfois nommée de ce fait « pré-physique et pré-vitale ». De même ici l'alternative entre psychologisme et sociologisme, dont la subversion est visée par la pensée du transindividuel, renvoie au vivant par son pôle psychologue. En effet c'est l'individualisation qui caractérise le vivant, et le psychologisme consiste à réduire le social à une somme d'*individus*. Que par ailleurs « le social pur existe dans les sociétés animales », comme l'affirmait le premier des deux passages cités, ne vient pas contredire cette individualisation du vivant mais tient à ce que les dites « sociétés » sont « l'unité vitale au premier degré », en laquelle l'individu est moins individu qu'*organe* d'une société-*individu*. On reconnaîtra là une thématique bergsonienne dont l'exemple privilégié, repris par Simondon, est la fourmilière.

Si nous reprenons l'Introduction de la Thèse principale à l'endroit où le chapitre précédent l'avait laissée, nous trouvons un passage synthétique qui vient d'une part confirmer cette priorité, pour la pensée du transindividuel, de la subversion de l'alternative entre psychologisme et sociologisme, et dont le commentaire nous permettra d'autre part de livrer le sens profond des deux passages précédemment cités :

¹ IPC, p. 214.

« l'individuation sous forme de collectif fait de l'individu un individu de groupe, associé au *groupe* par la réalité préindividuelle qu'il porte en lui et qui, réunie à celle d'autres individus, *s'individue en unité collective*. Les deux individuations, psychique et collective, sont réciproques l'une par rapport à l'autre ; elles permettent de définir une catégorie du transindividuel qui tend à rendre compte de l'unité systématique de l'individuation intérieure (psychique), et de l'individuation extérieure (collective). Le monde psycho-social du transindividuel n'est ni le social brut ni l'interindividuel ; il suppose une véritable opération d'individuation à partir d'une réalité préindividuelle, associée aux individus et capable de constituer une nouvelle problématique ayant sa propre métastabilité »¹.

L'idée d'« individu de groupe » est développée dans la partie de *L'individuation psychique et collective* consacrée aux fondements du transindividuel. Prenant formellement sens comme inversion de celle de groupe d'individus, elle sert à souligner en fait ce que Simondon nomme la « réciprocity » des individuation psychique et collective, et qui n'est autre que leur *indissociabilité* ou « unité systématique ». Mais *comment* une telle notion souligne-t-elle cette indissociabilité ? Est-elle le *lieu même* de la réciprocity, ou bien définit-elle seulement *le réciproque*, à lui seul *insuffisant* pour dire ce lieu ? La manière dont Simondon introduit la notion d'individu de groupe, dans cette Deuxième Partie de *L'individuation psychique et collective*, pourrait d'abord laisser penser que cette notion corrige le psychologisme de celle de groupe d'individus en direction d'une réalité indissociablement psycho-sociale. Il y écrit en effet : « Il n'est donc pas juste de parler de l'influence du groupe sur l'individu ; en fait, le groupe n'est pas fait d'individus réunis en groupe par certains liens, mais d'individus groupés ; d'*individus de groupe* »². Le fait que Simondon se reprenne viendrait confirmer qu'il s'agit de penser une réalité ontologiquement centrale au sens propre comme au sens figuré.

Pourtant la phrase suivante instaure entre groupe d'individus et individus de groupe une réciprocity rendant la seconde notion

¹ IGPB, p.27 (souligné par l'auteur).

² IPC, p. 185 (souligné par l'auteur).

aussi insuffisante que la première : « Les individus sont individus de groupe comme le groupe est groupe d'individus »¹. Rappelons-nous toujours que la *réalité* du transindividuel est *psycho-sociale*, et que les notions de psychique et de social *entachent encore leur union même d'une insuffisance à dire de quoi il retourne*. Or la première phrase du passage de l'Introduction antérieurement cité et ici commenté permet d'affirmer que parler d'individus de groupe c'est privilégier « l'individuation sous forme de collectif », tandis que parler de groupe d'individus serait privilégier l'individuation sous forme de psychisme. A *strictement* parler, il n'y donc *ni* « groupe d'individus » – notion désignant la relation *inter-psychologique* – *ni* même « individu de groupe », notion dont la visée correctrice et médiatrice reste trop prisonnière du renversement en relation *intra-sociale*, mais il y a bien plutôt « *déphasage* » d'une *réalité préindividuelle portée par les individus vivants en unités psychiques* et « *unité collective* ».

Que cette unité collective ne soit donc pas elle-même la réalité indissociablement psycho-sociale dont il faut rendre compte, mais soit seulement le *groupe lui-même individué* fournissant la *réciprocité* nécessaire et indissociable de l'individu, cela découle *premièrement* du statut accordé finalement à la notion d'individu de groupe, qui s'y rattache. C'est pourquoi, après avoir présenté la notion d'individu de groupe comme correctrice, puis l'avoir mise en relation de réciprocité avec celle de groupe d'individus, Simondon écrit : « On ne peut dire que le groupe exerce une influence sur les individus, car cette action est contemporaine de la vie des individus et n'est pas indépendante de la vie des individus ; le groupe n'est pas non plus réalité interindividuelle, mais complément d'individuation à vaste échelle réunissant une pluralité d'individus »². Ce « complément d'individuation » *n'est plus cependant ici un simple « milieu associé »* pour l'individu, dans la mesure où « ce n'est que par une extension de sens et d'une manière assez imprécise que l'on peut parler de milieu social. Le social pourrait être un milieu si l'être individué était un simple résultat d'individuation accomplie une fois pour toutes, c'est-à-dire s'il ne

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

continuait pas à vivre en se transformant. Le milieu social n'existe comme tel que dans la mesure où il n'est pas saisi comme social réciproque »¹. En fait l'*individualité*, de régime d'individuation en régime d'individuation, augmente paradoxalement *par démultiplication de la relation comme constitutive*, ainsi que nous l'avons déjà souligné à partir de la doctrine du réalisme des relations. C'est pourquoi Simondon ajoute :

« Cè type de réalité ne peut être pensé si l'on n'accepte pas qu'il y ait une convertibilité mutuelle des structures en opérations et des opérations en structures, et si l'on ne considère pas l'opération relationnelle comme ayant une valeur d'être. Le substantialisme oblige à penser le groupe comme antérieur à l'individu ou l'individu comme antérieur au groupe, ce qui engendre le psychologisme et le sociologisme, deux substantialismes à des niveaux différents [...]. Le rapport de l'individu au groupe est toujours le même en son fondement : il repose sur *l'individuation simultanée des êtres individuels et du groupe* ; il est présence »².

Deuxièmement la réciprocité de ce que Simondon nomme « personnalité individuelle » et « personnalité de groupe », à partir de la notion de « groupe d'intériorité », vient confirmer que l'« unité collective » n'est *ni* la réalité psycho-sociale dont il faut rendre compte *ni* un « milieu associé » pour l'individu. Peut-être la notion de groupe d'intériorité est-elle justement plus proche de désigner le lieu même où psychique et social s'échangent : « le groupe d'intériorité médiatise la relation entre l'individu et le social. L'intériorité de groupe est une certaine dimension de la personnalité individuelle, non une relation d'un terme distinct de l'individu ». Mais on voit ici que le groupe d'intériorité définit encore maladroitement, car en direction de la personnalité *de*

¹ *Ibid.*, p. 176.

² *Ibid.*, pp. 185-186 (nous soulignons). Comme nous le verrons bientôt, c'est cette problématique *initialement* et indissociablement *psycho-sociale* du transindividuel, dont le Chapitre Premier (pp. 175-197) de la Deuxième Partie de *L'individuation psychique et collective* donnera ce qu'il nomme les « fondements » en développant les notions de « groupe d'intériorité » et de « personnalité », qui sera source des *tensions* internes à la pensée de Simondon.

³ *Ibid.*, p. 179.

groupe, ce qui est en fait une *indissociabilité de la personnalité individuelle et de la personnalité de groupe* :

« en fait, le groupe d'intériorité (et tout groupe par rapport à lui-même existe dans la mesure où il est un groupe d'intériorité) est fait de la superposition des personnalités individuelles, *et non de leur agglomération* ; [...] chaque personnalité individuelle est coextensive à ce que l'on peut nommer la personnalité de groupe, c'est-à-dire au lieu commun des personnalités individuelles constituant le groupe. Or, cette manière d'envisager le groupe n'est pas un psychologisme [...]. [...] ce recouvrement des personnalités individuelles dans le groupe d'intériorité joue un rôle de structure et de fonction *auto-constitutive*. [...] la personnalité *psycho-sociale* est contemporaine de la genèse du groupe, *qui est une individuation* »¹.

C'est donc seulement par le biais de la notion de *personnalité*, c'est-à-dire d'une notion capable de dire l'*individualité* à laquelle accède le régime transindividuel, que se dit *aussi* la réalité indissociablement *psycho-sociale* de ce transindividuel, car le groupe est lui-même individué et possède une personnalité. Le paradoxe de l'individuation est tel qu'elle doit se penser selon ce que Simondon nomme le réalisme des relations dans sa *différence* d'avec un anti-réalisme : l'individualité de l'individu est proportionnelle à son caractère relationnel. Et c'est parce qu'il insiste ici, par le biais de la notion de personnalité, sur l'individualité conquise dans le transindividuel que Simondon prend soin de préciser qu'il ne s'agit pas pour autant d'un psychologisme.

¹ *Ibid.*, pp. 182-183 (nous soulignons). Simondon dit procéder à une reprise critique – comme c'est toujours le cas chez lui – de la psychologie sociale américaine, dont le grand nom est sans doute Kardiner, mais une fois de plus il se contente d'une allusion. On peut penser qu'il la connaissait notamment à travers l'excellent ouvrage *La personnalité de base* – paru en 1953 – de son ami phénoménologue Mikel Duftenne, ouvrage qui témoigne déjà d'une volonté d'unifier psychologie et sociologie.

2. Première difficulté : dédoublement psycho-somatique du vivant et individuation psychique.

Cette première analyse du transindividuel fait particulièrement comprendre en quoi le texte de Simondon, qui fut pour ainsi dire « jeté » dans l'urgence de l'inspiration, est un texte labyrinthique et incertain dont le commentaire ne peut que se faire exégèse. Sans cesse nous aurons à éviter, ici plus encore que dans les chapitres précédents, des mésinterprétations pourtant favorisées par le texte lui-même. Ainsi par exemple, la caractérisation qui vient d'être faite du transindividuel pourrait laisser croire au premier abord que ce régime d'individuation s'identifierait à la réalité humaine, et qu'en cela Simondon, s'il pense en termes d'opérations les conditions pré-individuelles d'une véritable ontogenèse non-réductionniste – que Merleau-Ponty avait pensé de manière encore trop « structurale » dans *La structure du comportement* –, n'en reproduirait pas moins la division merleau-pontyenne en « ordres » physique, vital et humain. Que le « monde psycho-social du transindividuel », parce qu'il n'est « ni le social brut ni l'interindividuel », « suppose une véritable opération d'individuation », cela conduirait déjà à en faire un régime d'individuation à part entière, aussi distinct du régime vital que ce dernier l'est du régime physique. Qu'en outre cette distinction recouvre celle entre le vivant et l'humain, cela pourrait semble-t-il être inféré de ce que le « social brut », dans sa distinction d'avec le transindividuel, existe « dans les sociétés animales ». Lorsque Simondon écrit qu'« il n'y a pas du psychologique et du sociologique, mais de l'humain qui, à la limite extrême et dans des situations rares, peut se dédoubler en psychologique et en sociologique »¹, sa pensée du transindividuel ne semble pas interdire qu'on y voie une pensée de l'humain comme coupé du vital. Plusieurs passages de la Thèse principale pourraient encore servir à renforcer une telle interprétation première. Ainsi par exemple, lorsqu'il anticipe dans *L'individu et sa genèse physico-biologique* sur le traitement du transindividuel, Simondon écrit :

¹ *Ibid.*, p. 180.

« L'entrée dans l'existence psychique se manifeste essentiellement comme l'apparition d'une problématique nouvelle, plus haute, plus difficile, qui ne peut recevoir aucune véritable solution à l'intérieur de l'être vivant proprement dit, conçu à l'intérieur de ses limites comme être individué ; la vie psychique n'est donc ni une sollicitation ni un réarrangement supérieur des fonctions vitales, qui continuent à exister sous elle et avec elle, mais une nouvelle plongée dans la réalité préindividuelle, suivie d'une individuation plus primitive. Entre la vie du vivant et le psychisme, il y a l'intervalle d'une individuation nouvelle »¹.

Point n'est besoin d'attendre ces derniers mots pour être tenté de dissocier individuation vitale et individuation psychique. Que « l'être vivant proprement dit » ne puisse fournir « aucune véritable solution » à la « problématique nouvelle » qu'est « l'entrée dans l'existence psychique », cela semble faire de cette existence psychique un régime d'individuation à part entière, dont l'indissociabilité avec l'individuation collective viendrait confirmer son irréductibilité au vital tout en fondant l'idée de transindividuel comme distincte à la fois de l'interindividuel et de l'intrasocial : « En fait, le véritable psychisme apparaît lorsque les fonctions vitales ne peuvent plus résoudre les problèmes posés au vivant [...] ; si l'on nomme individu l'organisme vivant, le psychique aboutit à un ordre de réalité transindividuelle »². Entre le début de ce passage et sa fin, Simondon justifie l'idée que le psychique constitue un nouveau régime d'individuation par ce qu'évoquait déjà rapidement le passage antérieur, c'est-à-dire la non-appartenance de la « nouvelle plongée dans la réalité préindividuelle » qu'est l'individuation psychique à l'alternative – dont nous verrons bientôt qu'elle n'est de fait pas si exclusive – entre continuation du vital et refonte supérieure, l'individuation psychique apparaissant en fait comme la perpétuation d'une phase inchoative – nommée ici « individuation plus primitive » – de l'individuation vitale, *de même* que celle-ci était apparue comme la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique :

¹ IGPB, p. 163.

² *Ibid.*, p. 164.

« l'individuation psychique est une dilatation, une expansion précoce de l'individuation vitale »¹. On aurait alors ici une individuation psychique constituant un régime supplémentaire d'individuation, régime d'autant plus à part entière et distinct du vital que ce régime nouveau serait en fait *psycho-social* ou transindividuel.

Or le titre même du passage dans lequel s'inscrivent les lignes précédemment citées indique « trois niveaux successifs : vital, psychique, transindividuel »². Le transindividuel se désolidarise ici, en tant que collectif, du psychique, sans que certes ce dernier soit rabattu sur le vital. Du moins cela pose-t-il un premier problème : celui de savoir si le transindividuel constitue ou non un régime d'individuation distinct du psychique proprement dit, lequel pourrait se voir intégré en définitive au vital, lui-même dissocié par là du transindividuel en tant que régime d'individuation à part entière. Le titre *L'individuation psychique et collective* résume à lui seul le problème, puisqu'il associe un *singulier* à une dualité *pourtant ici marquée* – Simondon n'y dit pas « l'individuation *psycho-sociale* ». On trouve dans l'Introduction à la Thèse principale le passage suivant : « L'intention de cette étude est donc d'étudier les *formes, modes et degrés de l'individuation* pour replacer l'individu dans l'être, selon les trois niveaux physique, vital, psycho-social. Au lieu de supposer des substances pour rendre compte de l'individuation, nous prenons les différents régimes d'individuation pour fondement des domaines tels que matière, vie, esprit, société »³. L'ambiguïté ne réside pas tant ici dans la variation numérique *interne* au passage – puisque les *domaines*, au nombre de quatre, *ne sont pas* les « niveaux » ou *régimes*, au nombre de trois – que dans le rattachement du psychique au transindividuel, identifié ici comme « psycho-social », rattachement qui s'oppose en effet à la distinction opérée par le premier des deux titres précédemment cités, où l'ajout du régime physique aurait porté le nombre total des régimes d'individuation à quatre.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 30 (souligné par l'auteur).

Le commentaire d'un passage fondamental de *L'individuation psychique et collective*, dans lequel la pensée de Simondon se fait progrès vivant d'une recherche cette fois explicitement affichée comme incertaine, nous permettra non seulement de préciser l'une des difficultés précédemment exposées, mais aussi de lui apporter une solution. C'est pourquoi nous citerons ce passage en entier malgré sa longueur :

« On peut se demander s'il existe des individus autres que physiques ou vivants et s'il est possible de parler de l'individuation psychique. En fait, il semble que l'individuation psychique soit plutôt une individualisation qu'une individuation, si l'on accepte de désigner par individuation un processus de type plus restreint que l'individualisation [...] ; le fonctionnement psychique n'est pas un fonctionnement séparé du vital, mais, après l'individuation initiale qui fournit à un être vivant son origine, il peut y avoir dans l'unité de cet être individuel deux fonctions différentes, qui ne sont pas superposées, mais qui sont l'une par rapport à l'autre (fonctionnellement) comme l'individu par rapport au milieu associé ; la pensée et la vie sont deux fonctions complémentaires, rarement parallèles ; tout se passe comme si l'individu vivant pouvait à nouveau être le théâtre d'individuations successives qui le répartissent en domaines distincts. [...] ; la pensée est comme l'individu de l'individu, tandis que le corps est le milieu associé complémentaire de la pensée par rapport au *συνολον* déjà individué qu'est l'être vivant. [...] Il n'y a pas à proprement parler une individuation psychique, mais une individualisation du vivant qui donne naissance au somatique et au psychique ; cette individualisation du vivant se traduit dans le domaine somatique par la spécialisation et dans le domaine psychique par la schématisation correspondant à cette spécialisation somatique »¹.

Ce texte ne s'ouvre pas seulement sur un doute. Il précise au fur et à mesure, en se reprenant, ce qui *motive* ce doute, mais aussi, nous allons le voir, ce que ce doute *signifie* . Pour le dire d'emblée bien qu'encore trop synthétiquement : qu'il faille douter que l'individuation psychique soit vraiment une individuation tient d'abord à ce qu'elle est une *individualisation* . Or la fin du passage

¹ IPC, pp. 132-134.

rappelle ensuite que l'individuation *vitale* est déjà une telle individualisation, « après l'individuation initiale qui fournit à un être vivant son origine ». Dès lors le doute sur l'idée d'individuation psychique prend pour sens l'affirmation que *le devenir-psychique est une possibilité encore vitale*, ce que précise l'idée de l'individualisation vitale en tant que *dédoublement psycho-somatique*. Mais puisque le doute sur l'idée d'individuation psychique est aussi doute sur le fait qu'« il existe des individus autres que physiques ou vivants », s'amorce ici la double possibilité de comprendre la distinction entre individu et « sujet » à laquelle procédera à terme *L'individuation psychique et collective*, et de comprendre en quoi cette distinction ne coupera pas l'individuation psychique de l'individuation vitale, mais inscrira la vie comme *s'auto-différenciant* en individuation vitale donnant l'individu et individualisation vitale *porteuse du sujet* : l'individualisation vitale – faisant suite à l'individuation « qui fournit à un être vivant son origine » et qui justifie, elle, que l'on parle d'individu vivant – est un dédoublement psycho-somatique conduisant vers un *sujet* défini comme « ensemble formé par l'individu individué et l'apeiron qu'il porte avec lui »¹.

Notre précédent chapitre avait déjà expliqué à son terme l'objet du rappel auquel procède ici Simondon : la vie est déjà une individualisation, en tant qu'« *individuation par l'individu* », disait Simondon dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Certes ce premier tome de la Thèse principale ne lisait pas encore l'individualisation du vivant comme un *dédoublement psycho-somatique*. Mais l'ouvrage posait déjà que, dans le vivant, l'individuation qui est « origine absolue » se double d'une individuation non seulement « perpétuée, qui est la vie même, selon le mode fondamental du devenir », mais également « amplifiée », parce que le vivant « résout des problèmes » en « se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux ». A cette dimension *problématique* du vivant lui-même comme *s'auto-différenciant intérieurement* était lié, à la fin de *L'individu et sa genèse physico-biologique*

¹ *Ibid.*, p. 199.

et de notre précédent chapitre, le fait que l'individualité du vivant est irréductible à la capacité d'adaptation – pure modification de la « relation au milieu » sans création d'un « milieu interne » –, que l'on peut bien reconnaître aux machines. Il s'agit maintenant d'utiliser cette thématique de l'individualisation vitale pour montrer que le psychique n'est pas un régime d'individuation à part entière.

Or, l'Introduction à la Thèse principale *applique au psychisme* la définition donnée de l'être vivant comme être problématique : « *Le psychisme est poursuite de l'individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet* »¹. C'est pourquoi Simondon pense ici la connaissance elle-même à partir de la polarisation qui, dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*, caractérisait le vivant le plus élémentaire :

« [...]aussi bien la notion de *relation adaptative de l'individu au milieu* que la notion critique de *relation du sujet connaissant à l'objet connu* doivent être modifiées ; la connaissance ne s'édifie pas de manière abstractive à partir de la sensation, mais de manière problématique à partir d'une *première unité tropistique, couple de sensation et de tropisme, orientation de l'être vivant dans un monde polarisé* [...]. La perception, puis la science, continuent à résoudre cette problématique »².

Il est bien ici question de *continuité* dans la problématique. Pourquoi dès lors Simondon qualifiait-il antérieurement le psychique de « nouvelle problématique » par rapport au vital ? Avant de revenir au texte fondamental ici commenté, rappelons d'abord la difficulté, énoncée explicitement par Simondon lui-même dans le passage suivant : « Le psycho-social est du transindividuel : c'est cette réalité que l'être individué transporte avec lui, cette charge d'être pour des individuations futures. On ne doit pas la nommer élan vital, car elle n'est *pas exactement en continuité* avec l'individuation vitale, *bien qu'elle prolonge* la vie qui est

¹ IGPB, p. 27 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 28 (souligné par l'auteur).

une première individuation »¹. Nous avons vu que le rapport du psychique au vital n'était ni une continuité ni une refonte supérieure, parce que *de même* que l'individuation vitale était la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique, *ainsi également* l'individuation psychique perpétuait une phase inchoative de l'individuation vitale. Mais Simondon nous demande maintenant de *relativiser* cette analogie, parce que la *manière* dont le rapport entre le psychique et le vital échappe à l'alternative mentionnée *n'est pas la même* que celle dont le rapport entre le vital et le physique y échappe. Du vital au psychique il y a un paradoxal *prolongement discontinu*, la discontinuité étant alors seconde *et l'alternative refusée plus exclusive*, tandis qu'entre le physique et le vital il y avait une moins paradoxale *discontinuité sans refonte supérieure*, la discontinuité y étant première *et l'alternative refusée moins exclusive*. C'est cette subtile différence qu'il s'agit de penser.

La définition donnée ci-dessus du psychisme nous livre un premier indice, qui réside en ce que le psychisme n'y avait le caractère problématique du vivant que comme « *élément* du problème » et « par son *action* », par où il devenait « *sujet* ». Or, lorsqu'il anticipe dans *L'individu et sa genèse physico-biologique* sur le traitement du transindividuel – dans le texte, déjà mentionné, relatif aux « niveaux successifs d'individuation » –, Simondon précise en passant que « la différence essentielle entre la simple vie et le psychisme consiste en ce que l'affectivité ne joue pas le même rôle dans ces deux modes d'existence ; dans la vie, l'affectivité a une valeur régulatrice ; elle surmonte les autres fonctions et assure cette permanente individuation qui est la vie même ; dans le psychisme, l'affectivité est débordée ; elle pose des problèmes au lieu d'en résoudre, et laisse non-résolus ceux des fonctions perceptivo-actives »². La « simple vie » n'est pas ce qui manque d'une problématique affective, puisqu'« aucun être vivant ne paraît dépourvu d'affectivo-émotivité »³. Notre précédent chapitre avait même montré que c'est là pour Simondon une manière possible de résumer l'irréductibilité de l'individualisation du vivant à

¹ IPC, p. 193 (nous soulignons).

² IGPB, p. 163.

³ IPC, p. 100.

l'adaptation machinique. Mais dans le psychisme l'affectivité du vivant fait elle-même problème au lieu de réguler l'individualisation qui « est antérieure à l'adaptation » mais « ne s'épuise pas en elle ». De sorte que le psychisme est le vital se désadaptant par l'affectivité :

« Certes, il est possible de faire appel à un certain conditionnement phylogénétique retentissant sur l'ontogenèse, et de montrer dans l'émotion des caractères d'adaptation à des situations critiques. En fait, ces aspects d'adaptation, relevés par Darwin, existent bien, mais n'épuisent pas toute la réalité de l'émotion. L'être, par l'émotion, se désadapte autant qu'il s'adapte, si l'on ramène l'adaptation aux conduites assurant la sécurité de l'individu en tant qu'individu. Si, en fait, l'émotion pose à la psychologie des problèmes si difficiles à résoudre, c'est parce qu'elle ne peut être expliquée en fonction de l'être considéré comme totalement individué »¹.

La thématique de l'émotion concernera bientôt une nouvelle difficulté, qui sera celle du statut de l'individuation « collective » dans son rapport à l'individuation « psychique » – pour reprendre la distinction faite par le titre de l'ouvrage – et, par ce biais, à l'individuation vitale, dont la résolution de la difficulté actuelle montre progressivement que l'individuation psychique en est un paradoxal prolongement discontinu. En effet l'émotion jouera un rôle décisif pour « l'entrée dans le collectif », et semble se distinguer de la simple « affectivité » au sein de l'« affectivo-émotivité ». Le passage cité, qui appartient lui-même au texte sur la « théorie de l'émotion » comme « zone opérationnelle centrale du transindividuel », est d'ailleurs suivi de la définition de l'émotion comme « potentiel réel qui, au sein de l'indéterminé naturel, suscite dans le sujet la relation au sein du collectif qui s'institue »². Toutefois, de même que dans notre chapitre précédent il est apparu que les questions relatives à l'ontogenèse vitale n'étaient discutées que par le biais de l'« ontogenèse du comportement », de même et réciproquement la référence à Darwin et à la phylogenèse indiquent ici que les problèmes de « psychologie » évoqués

¹ *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.* (nous soulignons).

concernent aussi bien l'affectivité vitale que l'émotion transindividuelle.

Si donc le rapport du psychisme au vital est un paradoxal prolongement discontinu, c'est parce que le vital, dont le propre est qu'il s'*inclut* lui-même dans le problème *perpétué* qu'est la vie, peut avoir à *se diviser intérieurement* en somatique et *psychique* pour rester, dans son devenir, la solution à ce problème. Division qui est aussi, en vertu de l'inclusion de l'individu dans le problème, transformation *de la problématique elle-même*. C'est pourquoi c'est la même page qui définissait plus haut l'« existence psychique » comme « apparition d'une problématique nouvelle » et qui, maintenant, inscrit le psychisme comme solution à certains « problèmes du vivants »¹. La problématique psychique est *à la fois autre et même* que la problématique vitale :

« Le psychisme apparaît ou tout au moins est postulé lorsque l'être vivant n'a plus en lui-même assez d'être pour résoudre les problèmes qui lui sont posés. On ne doit pas s'étonner de trouver à la base de la vie psychique des motivations purement vitales : mais on doit remarquer qu'elles existent à titre de problèmes et non de forces déterminantes, ou directrices ; elles n'exercent donc pas un déterminisme constructif sur la vie psychique qu'elles appellent à exister ; elles la provoquent mais ne la conditionnent pas positivement »².

Sans doute Simondon formule-t-il d'ailleurs le paradoxe plus qu'il ne le résout. La *solution* au problème, qui est une solution *psychique*, est devenue *hétérogène* au problème, qui était en effet *vital*. Répétons-le, la division interne du vivant en somatique et psychique est, comme disait Simondon dans le passage fondamental ici commenté, une *possibilité* – « il peut y avoir dans cet être individuel deux fonctions différentes ». On pourrait alors se demander – afin d'*expliquer* pourquoi *L'individu et sa genèse physico-biologique* ne lisait pas encore l'individualisation vitale comme un dédoublement psycho-somatique – si la différence entre le *végétal* et l'*animal* ne consiste pas en ce devenir-psychique qui instaure

¹ IGPB, p. 163.

² *Ibid.*, p. 164.

véritablement une hétérogénéité entre la problématique vitale et sa solution : « on peut aussi considérer l'animal comme un végétal inchoatif, se développant et s'organisant tout en conservant les possibilités motrices, réceptrices, réactionnelles, qui apparaissent dans la reproduction des végétaux »¹. Non que le végétal soit dépourvu de l'affectivité qui, « dans le psychisme, pose des problèmes au lieu d'en résoudre », puisque, nous l'avons rappelé, *aucun* individu vivant n'est pour Simondon dépourvu d'affectivité, et ces lignes mêmes confirment que les « fonctions » présentes chez l'animal le sont déjà chez le végétal. Mais la « cascade de développements néoténiques possibles » qu' est « la catégorie des vivants »² peut être conçue comme se divisant d'abord en deux grandes sous-catégories, l'animalité étant le long *devenir-problématique de l'affectivité*, qui définit par là aussi une gradation dans le *devenir-sujet*.

Il est en effet remarquable de constater que Simondon, lorsqu'il conclut sa Première Partie de *L'individu et sa genèse physico-biologique* en anticipant sur le traitement de l'individuation des êtres vivants dont est chargée la Deuxième Partie, insiste précisément sur l'hypothèse du caractère néoténique de l'animal par rapport au végétal, allant même jusqu'à faire une analogie entre ce rapport végétal/animal et le rapport physique/vital. Et il ajoute : « On comprendrait ainsi pourquoi ces catégories d'individus de plus en plus complexes, mais aussi de plus en plus inachevés, de moins en moins stables et auto-suffisants, ont besoin, comme milieu associé, des couches d'individus plus achevés et plus stables. Les vivants ont besoin pour vivre des individus physico-chimiques ; les animaux ont besoin des végétaux, qui sont pour eux, au sens propre du terme, la Nature, comme, pour les végétaux, les composés chimiques »³. Non que la différence entre végétal et animal soit la même que celle entre le physique et le vital, puisque végétal et animal sont tous deux des vivants. Mais il y aurait comme des *degrés de néoténie* définissant des *seuils* et des *régimes et sous-régimes* d'individuation. Or, l'insistance sur la différence entre

¹ *Ibid.*, p. 150.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 150-151.

végétal et animal pourrait bien ne pas être étrangère à la nécessité de résoudre le paradoxe dont il s'est agi ici, et que Simondon n'a guère pris soin de signaler et de résoudre : le paradoxe d'un *prolongement discontinu* entre le vital et le psychique.

Nous pouvons maintenant revenir à cette étrange affirmation du passage fondamental ici commenté : « la pensée est comme l'individu de l'individu, tandis que le corps est le milieu complémentaire associé de la pensée par rapport au *συνολον* déjà individué qu'est l'être vivant ». Parler d'« individu de l'individu » c'est faire entendre *d'une part* que la dimension de *prolongement* du vital par le psychique consiste en un déphasage ou dédoublement *intérieur* par lequel le psychique *est encore du vital*, parce que celui-ci est devenu *son propre* milieu associé : le corps est « milieu complémentaire associé de la pensée ». C'est *d'autre part* faire entendre que la dimension de *discontinuité* de ce prolongement consiste en ce que le dédoublement, s'il est intérieur, *reste un dédoublement* – en vertu duquel Simondon parle même plus souvent d'« individuation » que de simple « individualisation » psychique. Parce que cependant l'intériorité du dédoublement définit la discontinuité comme *seconde* par rapport au prolongement – tandis qu'entre physique et vital la discontinuité était première –, le psychisme se constitue par une *série de sous-indivuations*, dont l'ensemble est ce que Simondon nomme « individualisation » *du vivant* en tant qu'il possède une « *historicité réelle* » : « Le psychique est le résultat d'un ensemble de sous-indivuations du vivant, tout comme le somatique ; chaque individuation retentit dans le vivant en le dédoublant partiellement, de manière à produire un couple formé d'un schème psychique et d'une spécialisation somatique ; le schème psychique n'est pas la forme de la spécialisation somatique, mais l'individu correspondant à cette réalité complémentaire par rapport à la totalité vivante antérieure »¹.

L'on retrouve ici le refus principal de l'hylémorphisme, refus auquel doit finalement se ramener toute compréhension de l'œuvre simondonienne comme à ce dont procèdent les résolutions dernières des paradoxes de cette œuvre. De fait, si le

¹ IPC, p. 134 (souligné par l'auteur).

psychique est un paradoxal prolongement discontinu du vital, c'est en dernière instance parce que la *vie* n'est pas une *substance* matérielle ou formelle, et que ce que l'on nomme « corps » est lui-même *résultat* de cette série de sous-individuations qui produit le psychisme. Le corps n'est en fait rien d'autre que l'ensemble de ses spécialisations somatiques, de même que le psychisme n'est que l'ensemble de ses schèmes, et aucun des deux n'existe avant que le vivant ne s'individualise. En ce sens, comme Bergson l'avait bien vu¹, une amibe n'a pas plus de corps que d'esprit.

3. Seconde difficulté : « sujet » et « personnalité », ou le problème de l'émotion.

L'« individuation » psychique semble donc être en fait une « individuation intérieure »². Elle n'est pas un régime d'individuation à part entière mais plutôt « une voie transitoire », comme le dit un passage auquel nous nous intéresserons bientôt, de l'individu vers le « sujet ». Mais il est apparu que le transindividuel, qui se définit comme *indissociabilité* du psychique et du social, ne peut être pensé sous sa forme pleine qu'à travers la notion de *personnalité*, développée dans la Deuxième Partie – consacrée au transindividuel – de *L'individuation psychique et collective*. C'est pourquoi *Du mode d'existence des objets techniques* affirmera que « l'individu humain n'est pas rattaché au groupe par ses fonctions élémentaires, qu'elles soient actives ou perceptives, mais par son auto-régulation qui lui donne sa personnalité »³. Nous avons vu en effet que c'est seulement dans la personnalité que l'individualité, qui est fonction du degré de démultiplication de la relation, accède à ce que Simondon nommera bientôt un *dépassement de l'alternative immanence/transcendance* dans la relation entre individu et groupe, celui-ci n'étant même plus un milieu pour celui-là mais constituant

¹ Cf. « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*.

² IGPB, p. 27.

³ MEOT, p. 125.

lui-même une unité individuée ayant aussi une personnalité, à laquelle la personnalité individuelle est « coextensive ».

Or le Chapitre III de la Première Partie de *L'individuation psychique et collective* distingue clairement « individuation, individualisation et personnalisation ». Et même si la catégorie du transindividuel n'apparaît pas en ce début de chapitre mais seulement quelques pages plus loin, on peut se demander si la *personnalité* dont il est question dans la Deuxième Partie de l'ouvrage ne ferait pas du transindividuel un régime d'individuation à part entière, régime que la notion de *personnalisation*, présente dans la Première Partie de l'ouvrage, permettrait de définir dans sa différence d'avec l'individualisation du vivant. Mais une telle hypothèse ne peut se confirmer dans les textes qu'en vertu de la *tension interne* dont elle est dès lors l'*indice*. Car penser le transindividuel sous la catégorie de *personnalité* ne revient pas tout à fait au même que de le penser sous la catégorie du *sujet*. Or cette dernière catégorie, qui se définissait comme ensemble formé par l'individu *et sa charge de réalité préindividuelle*, présentait l'avantage suivant : dans la mesure où le sujet n'est *plus* strictement individu, il désigne le fait que le transindividuel, au lieu d'être en rupture avec le vital dont il constituerait la refonte supérieure, *prolonge* bien plutôt le vital par le biais du psychique comme « voie transitoire », l'individuation transindividuelle en tant que *psycho-sociale* étant toujours celle *d'un vivant déjà individualisé* en tant qu'individu *psycho-somatique*.

Lorsqu'il anticipe sur le traitement du transindividuel, dans le texte de *L'individu et sa genèse physico-biologique* consacré aux « niveaux successifs d'individuation : vital, psychique, transindividuel », Simondon insiste sur cette « voie transitoire » psychique qui assure au transindividuel de *n'être que* l'accomplissement de la discontinuité *seconde* du psychique comme *prolongement* discontinu du vital – formule que nous aurons à reprendre et préciser bientôt :

« le psychique est du transindividuel naissant ; il peut apparaître pendant un certain temps comme du psychique pur, réalité

¹ IPC, p. 132.

dernière qui pourrait consister en elle-même ; mais le vivant ne peut emprunter à la nature associée des potentiels produisant une nouvelle individuation sans entrer dans un ordre de réalité qui le fait participer à un ensemble de réalité psychique dépassant les limites du vivant ; la réalité psychique est une entrée dans une voie transitoire, car la résolution de la problématique psychique intra-individuelle (celle de la perception et celle de l'affectivité) amène au niveau du transindividuel ; les structures et les fonctions complètes résultant de l'individuation de la réalité préindividuelle associée à l'individu vivant ne s'accomplissent et ne se stabilisent que dans le collectif »¹.

Ainsi entendu, le transindividuel, en définitive, serait protégé de toute retombée anthropologique, tandis que le traitement de la problématique de la personnalité semble privilégier l'homme – comme l'indiquerait à nouveau le passage de *Du mode d'existence des objets techniques* antérieurement cité. Faut-il dès lors dissocier les deux problématiques du *transindividuel* et de la *personnalité* ? Mais ce serait remettre en question le lien, qui fut pourtant établi et que nous aurons l'occasion d'approfondir encore, entre la personnalité et le transindividuel conçu *prioritairement* comme *indissociablement psycho-social*. Nous allons voir qu'une autre solution est possible, qui fait de la « personnalité » la *forme proprement actualisée* – en individu de groupe et groupe d'individus tout à la fois et *indissociablement* – du « sujet » conçu comme ensemble individu-préindividuel issu du dédoublement psycho-somatique du vivant et potentiellement transindividuel, et cela sans qu'il y ait retombée dans l'« anthropologie ». Car encore une fois, il y a une personnalité *de groupe* et elle est *coextensive* à la personnalité individuelle, le transindividuel proprement dit étant justement *ce lieu où l'individualité la plus accomplie est aussi et réciproquement impossibilité de réduire le social à un « milieu associé »*. La notion de sujet ne dit quant à elle la réalité transindividuelle *qu'à la faveur d'une ambiguïté* qui s'exprime au terme du propos suivant : « ce n'est pas comme être vivant que l'homme porte avec lui de quoi s'individuer spirituellement, mais comme être qui contient en lui

¹ IGPB, pp. 164-165.

du *pré*-individuel et du *pré*-vital. Cette réalité peut être nommée *transindividuelle* »¹.

Cette *confusion possible* entre préindividuel et transindividuel est encore augmentée lorsque Simondon écrit que « le transindividuel, n'étant pas structuré, traverse l'individu ; il n'est pas en relation topologique avec lui ; *immanence ou transcendance* ne peut se dire que par rapport à de la réalité individuée »². Il ne s'agit certes pas de nier cette *étape nécessaire* qu'est le sujet comme *ensemble* individu-préindividuel, et donc comme *plus* qu'individu. Que le transindividuel ne soit pas de la « réalité individuée » signifie d'abord simplement qu'il ne peut se fonder sur le seul *individu* vivant. Mais la participation au collectif *est individuation*, et le dépassement ici mentionné de l'alternative entre immanence et transcendance tient seulement à ce que le groupe est lui-même une unité coextensive à l'individu et non plus un milieu. De sorte que dire le transindividuel « non-structuré » c'est parler d'un transindividuel *potentiel* – le « sujet » psychique – plus que d'un transindividuel *actualisé*. Du reste Simondon lui-même disait antérieurement que seul le collectif peut *stabiliser* le psychisme du vivant. Afin d'éprouver cette solution dans les textes eux-mêmes, commençons donc par rappeler celui dans lequel Simondon précise la différence entre *individu* et *sujet* :

« Il semble ressortir de cette étude, partielle et hypothétique, que 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. Cette charge de réalité [in]individuée (*sic*) recèle un pouvoir d'individuation qui, dans le sujet seul, ne peut aboutir, par pauvreté d'être, par isolement, par manque de systématique d'ensemble. Rassemblé avec d'autres sujets, le sujet peut être corrélativement théâtre et agent d'une seconde individuation qui fait naître le collectif transindividuel et rattache le sujet à d'autres sujets. Le collectif n'est pas nature, mais il suppose l'existence préalable d'une nature attachée aux sujets entre lesquels la collectivité s'institue en les recouvrant. Ce n'est pas véritablement

¹ IPC, pp. 192-193 (nous soulignons).

² *Ibid.*, p. 195 (souligné par l'auteur).

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 préindividuel »¹.

La dernière phrase signifie *premièrement* que le « collectif véritable » qu'est le transindividuel en tant qu'indissociablement *psycho-social* ne peut s'instituer, dans sa double distinction d'avec l'interindividuel comme d'avec le « social pur », que comme individuation d'une charge préindividuelle rattachée au vivant. Il en irait donc ici de même que dans la lutte contre l'alternative entre le mécanisme et le vitalisme à propos du vivant, lequel s'individue à partir d'une réalité préindividuelle qu'il faut dire pour cette raison pré-physique et pré-vitale. Pourtant il *n'en va pas vraiment* de même, car le propos de Simondon signifie *deuxièmement* que ce n'est pas la seule réalité préindividuelle qui fonde le transindividuel, mais le sujet en tant qu'*ensemble* individu-préindividuel, et *s'il est* « rassemblé avec d'autres sujets ». Or le plus important est ici de ne pas perdre de vue que la « seconde individuation qui fait naître le collectif transindividuel » n'est pas seconde par rapport au *sujet* mais par rapport à l'individuation *vitale*, le sujet, lui, *accédant bien plutôt par le collectif à sa réalité propre*. Ainsi s'expliquerait la *dissymétrie* qui doit maintenant frapper entre les alternatives à subvertir prioritairement : l'alternative entre psychologisme et sociologisme n'est pas l'équivalent, pour le transindividuel, de celle entre mécanisme et vitalisme, qui concernait le vital. Cette dissymétrie tient à ce que, si le transindividuel est bien une individuation, celle-ci s'inscrit cependant comme prolongement² de l'individuation vitale par la « voie transitoire » psychique.

En effet le transindividuel *réalise* ce que nous avons nommé la *discontinuité seconde* du psychique par rapport au vital, dont le psychique était en effet le paradoxal prolongement discontinu. Par là le transindividuel mérite cette fois, plus que le psychique, son

¹ *Ibid.*, pp. 204-205.

² Le texte *original* de la Thèse principale en témoigne par son plan, qui, contrairement aux tomes publiés, place l'individuation transindividuelle *dans* la Deuxième Partie sur « L'individuation au niveau des êtres *vivants* ».

nom de « régime ». Mais parce que ce prolongement du vital par le psychique assure aussi le prolongement du vital par le transindividuel¹, une telle discontinuité est *d'un nouveau type* : *c'est seulement parce que le transindividuel ne peut plus être pensé selon les notions d'individu et de milieu associé qu'il est un régime d'individuation à part entière*. Or, cette discontinuité d'un nouveau type, fondée sur la « voie transitoire » du psychique comme n'étant pas, lui, un régime à part entière, pourrait bien expliquer pourquoi Simondon ne dit pas que le transindividuel est la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation vitale, alors que celle-ci était la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation physique. Le psychique, en tant que produit d'un dédoublement *interne* au vivant – dédoublement qui n'est donc que l'*individualisation vitale* elle-même –, est bien sûr déjà autre chose que la *pure* perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation vitale, et nous avons vu que s'il y a bien ici néoténie, elle n'est pas cependant celle d'un régime d'individuation par rapport à un autre : « le domaine de l'individualité psychologique n'a pas un espace propre ; il existe comme une surimpression par rapport aux domaines physique et biologique ; il ne s'insère pas à proprement parler entre eux, mais les réunit et les comprend partiellement, tout en étant situé en eux »². Mais parce que le transindividuel est l'accomplissement de la discontinuité seconde entre vital et psychique, sa nature de régime à part entière, qui le différencie certes du psychique, n'est retrouvée qu'en vertu de sa discontinuité d'un nouveau type qui lui impose de n'être pas non plus la perpétuation d'une phase inchoative de l'individuation vitale.

Ces éléments étant posés, nous pouvons revenir à la difficulté centrale qu'ils doivent servir à résoudre. Nous avons annoncé que la personnalité se révélerait bientôt forme actualisée, car transindividuelle, du sujet. Ce qui précède va nous conduire d'abord, non pas à mettre Simondon en contradiction avec lui-

¹ C'était du reste à propos du « transindividuel » comme « psycho-social » que Simondon, dans un passage déjà cité, affirmait que son individuation « n'est pas exactement en continuité avec l'individuation vitale, bien qu'elle prolonge la vie qui est une première individuation ».

² IPC, p. 152.

même sur la notion de psychisme, mais à traiter *la question nouvelle de la désindividuation provisoire qui conditionne l'actualisation de l'émotion par le collectif*, et à réinterroger par là la notion de psychisme en distinguant entre un psychisme vital ou *potentiel* et un psychisme transindividuel ou *actuel*, le transindividuel étant *la réalité collective du psychisme radicalement individualisé, réalité paradoxale car au-delà de l'alternative entre immanence et transcendance*. La première remarque à faire est que Simondon ressent *ici* le besoin de *complexifier et pluraliser* la notion du préindividuel qui fonde le processus d'individuation dans son ensemble. En effet c'est justement, et à chaque fois, à propos du problème de l'individuation collective que Simondon, dans le dernier chapitre de la Thèse principale comme dans sa Conclusion, *relativise* la pureté du préindividuel, « chaque palier d'individuation pouvant à nouveau être par rapport au suivant comme un état préindividuel de l'être »¹. Il précise en effet : « Il conviendrait alors de rechercher s'il n'existe pas des modes du pré-individuel, des aspects différents de la nature que comportent les sujets. *Λπειρον* est peut-être indéterminé seulement par rapport à l'être individué : il y a peut-être diverses modalités de l'individué, ce qui expliquerait que le collectif ne peut pas naître dans n'importe quel cas. [...] Pour effectuer une pareille étude, les concepts manquent »². Ces derniers mots sont révélateurs de la complexité de l'entreprise, et si nous formulons le *problème* du rapport entre le *psychique* et le *collectif*, il s'avère que derrière la question des dénominations se dissimule une vraie difficulté ontogénétique : faut-il donc dissocier le psychisme appartenant au *vital* psycho-somatique du psychisme conçu comme *transindividuel*, afin de pouvoir à *la fois* sauvegarder le *prolongement* discontinu du vital par le psychique et *prendre acte* de l'individuation collective ou transindividuelle comme étant un régime à part entière pourtant indissociablement *psycho-social* ?

Le passage qui fut cité antérieurement à propos du psychique comme « voie transitoire » nous autorise à le faire, puisqu'il distinguait entre le « psychique pur » lié au vivant et le psychique comme « transindividuel naissant » : « Le psychique est du

¹ *Ibid.*, p. 229.

² *Ibid.*, p. 204.

transindividuel naissant ; il peut apparaître pendant un certain temps comme du psychique pur». Le « psychique pur » ne s'oppose pas ici au psycho-somatique mais au psycho-social qu'est le transindividuel. Or nous savons que ce dernier est parfois nommé par Simondon « collectif réel » – par opposition au « social pur » –, et certains passages laissent entendre qu'il est également le *psychique réel*. De sorte qu'on peut commencer de donner une solution aux difficultés présentes en posant que le « psychique pur » relève du dédoublement psycho-somatique interne au vivant et n'est qu'un psychique *potentiel*. Ainsi s'expliquerait cette étrange note, dans laquelle Simondon semble au premier abord avoir pour seul but de ne pas couper l'homme de l'animal comme le fait une « anthropologie » essentialiste, mais où le psychisme du psycho-somatique qu'est le vivant¹ se trouve en fait *par là-même distingué* du « véritable psychisme » – comme dit Simondon à la page suivante –, puisque si tel n'était pas le cas on ne comprendrait pas pourquoi la « situation psychique » animale y est dite peu fréquente :

« il est probable que les animaux se trouvent parfois en situation psychique. Seulement, ces situations qui conduisent à des actes de pensée sont moins fréquentes chez les animaux. L'homme, disposant de facultés psychiques plus étendues, en particulier grâce aux ressources du symbolisme, fait plus souvent appel au psychisme ; c'est la situation purement vitale qui est chez lui exceptionnelle, et pour laquelle il se sent plus démuné. Mais il n'y a pas là une nature, une essence permettant de fonder une anthropologie ; simplement, un seuil est franchi : l'animal est mieux équipé pour vivre que pour penser, et l'homme pour penser que pour vivre. Mais l'un et l'autre vivent et pensent, de façon courante ou exceptionnelle »².

¹ Ce point résulte de nos analyses précédentes, et fonde le *prolongement* – secondairement discontinu – du vital par le psychique. Dans le texte intitulé « Individuation, individualisation et personnalisation », Simondon écrit : « c'est le psychosomatique qui est le modèle du vivant » (IPC, p. 139).

² IGFB, p. 163.

Or, l'introduction d'une différence entre un potentiel psychique – en tant que « psychique pur » – et une actualisation transindividuelle de ce potentiel va maintenant se confirmer par l'étude annoncée du problème de l'*émotion* comme réalité elle aussi *dédoublée* en potentiel et actualisation : il y aura *désindividuation provisoire* après que l'*affectivité* du vivant a créé un potentiel atteignant un seuil, dont l'actualisation relève ensuite du transindividuel. Le psychique est en effet apparu comme étant le vital se désadaptant par l'affectivité. Mais certains passages parlent, non pas seulement d'une désadaptation, mais d'une *désindividuation* provisoire, et ces passages concernent l'*émotion*, antérieurement définie comme ce qui « suscite dans le sujet la relation au sein du collectif ». Ainsi par exemple, lorsqu'il anticipe sur le traitement du transindividuel dans le texte de *L'individu et sa genèse physico-biologique* consacré aux « niveaux successifs d'individuation : vital, psychique, transindividuel », Simondon écrit :

« Le collectif se distingue de l'interindividuel en tant que l'interindividuel ne nécessite pas de nouvelle individuation dans les individus entre lesquels il s'institue, mais seulement un certain régime de réciprocité et d'échanges qui supposent des analogies entre les structures intra-individuelles et non une mise en question des problématiques individuelles. La naissance de l'interindividuel est progressive et ne suppose pas la mise en jeu de l'*émotion*, capacité de l'être individué de se *désindividuer provisoirement* pour participer à une individuation plus vaste »¹.

Mais cette *émotion désindividuan*te *provisoire* ne rend possible une nouvelle individuation que lorsqu'en elle le sujet ne se laisse pas envahir par sa charge de préindividuel devenue *objet et donc monde, puisqu'en soi inobjectivable*. L'*émotion* ne doit donc pas être *angoisse, émotion sans objet* si en elle « le sujet devient son propre objet »² en une *réflexivité vouée à l'échec tant qu'elle n'est pas passée par le transindividuel* – condition d'une *réflexivité* du reste toujours *finie*. Tel est le sens des très belles pages, par ailleurs manifestement chargées de vécu, que *L'individuation psychique et collective* consacre à

¹ *Ibid.*, p. 165 (nous soulignons).

² IPC, p. 112.

l'angoisse. Mais l'Introduction à la Thèse principale annonçait déjà remarquablement le propos, dont la *vérité* tragique fut le devenir de son auteur lui-même :

« le psychisme ne peut se résoudre au niveau de l'être individué ; 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 axiématique résolvant la problématique psychique correspond la notion de transindividuel* »¹.

Que l'angoisse, ici, soit seulement mise en question par soi-même signifie que l'émotion positive, elle, suppose déjà le transindividuel comme sa condition. Mais parce que cette émotion, ainsi que nous l'avons vu lors de sa définition, est aussi réciproquement ce qui « suscite dans le sujet la relation au sein du collectif », on comprend l'embarras affiché par Simondon dans son texte sur la « théorie de l'émotion » comme « zone opérationnelle centrale du transindividuel ». La solution est alors de voir dans l'émotion *qui suscite* le collectif ce que cette définition nommait déjà un « *potentiel réel* », tandis que l'émotion *qui procède* du collectif en est l'*actualisation* – le potentiel *réel* n'étant pas cependant simple *possible*² :

« elle est incomplète et inachevée tant qu'elle ne s'accomplit pas dans l'individuation du collectif ; elle n'existe pas véritablement comme émotion hors du collectif mais est comme un conflit entre la réalité préindividuelle et la réalité individuée dans le sujet, qui est la latence de l'émotion, et est parfois confondue avec l'émotion elle-même ; cette émotion n'est pas en réalité désorganisation du sujet, mais amorce d'une structuration nouvelle qui ne pourra se stabiliser que dans la découverte du collectif. L'instant essentiel de l'émotion est l'individuation du

¹ *Ibid.*, p. 22 (souligné par l'auteur).

² Sur ce point, voir notre Chapitre III.

collectif ; après cet instant ou avant cet instant, on ne peut découvrir l'émotion véritable et complète »¹.

Il semble que ce statut de l'émotion réponde au statut paradoxal de la *valeur de l'action* dans la « Note complémentaire » à *L'individuation psychique et collective* : « c'est le supplément d'être découvert et créé sous forme d'action qui permet après coup à la conscience de définir les termes dans lesquels le problème se posait ; la systématique qui permet de penser simultanément les termes du problème, quand c'est d'un problème moral qu'il s'agit, n'est réellement possible qu'à partir du moment où la solution est découverte »². Ce parallèle entre le statut de l'émotion et celui de la valeur de l'action n'est pas ici rendu possible par l'intervention explicite de l'émotion comme instance axiologique, mais tient au moins à ce que *l'émotion est la résonance individuelle de l'action comme participation au collectif, et cette résonance résout la disparation de l'affectivité et des perceptions qui précédait le collectif* :

« action et émotion sont corrélatives, mais l'action est l'individuation collective saisie du côté du collectif, dans son aspect relationnel, alors que l'émotion est la même individuation du collectif saisie dans l'être individuel en tant qu'il participe à cette individuation. Perception et affectivité, dans l'être individuel ou plutôt dans le sujet, sont plus séparées que ne le sont action et émotion dans le collectif ;[...]. Le sujet ne peut coïncider avec lui-même que dans l'individuation du collectif, parce que l'être individué et l'être préindividuel qui sont en lui ne peuvent coïncider directement : il y a disparation entre les perceptions et l'affectivité »³.

Précisons ce point, en récapitulant dans le même temps notre interprétation du problème de l'émotion. Contrairement à l'angoisse, l'émotion désindividuanante provisoire n'est *désindividuanante* que comme *potentiel* réel, qui ensuite *s'actualise en tant qu'émotion positive par le collectif qu'elle institue*, parce qu'elle *anticipe sur l'action* et

¹ IPC, pp. 212-213.

² *Ibid.*, p. 255.

³ *Ibid.*, pp. 107-108.

résout ainsi la tension entre affectivité *pré*-individuelle et perceptions individuelles qui caractérisait le *sujet* avant le transindividuel. Or cette « disparation entre les perceptions et l'affectivité » *correspond* au devenir-problématique de l'affectivité par lequel se définissait l'existence *psychique* en tant que prolongement discontinu du vital. *Peut donc être nommé « sujet » le « psychique pur », qui s'oppose au « psycho-social » du transindividuel, et qui est produit par l'individualisation du vivant en tant que dédoublement psycho-somatique. Car cette « individuation intérieure » est création d'un potentiel préindividuel affectif, qui définit le sujet comme « ensemble individu-préindividuel », et dont l'émotion constitue le seuil d'actualisation transindividuelle avec préalable désindividuation provisoire. Dès lors la « personnalité » est ce qui prolonge le sujet dans le « collectif » ainsi institué. Ce n'est donc pas le « sujet » – catégorie appliquée aussi bien par Simondon au *vivant* psycho-somatique en tant qu'il ressent, perçoit et agit – qui concerne la problématique *transindividuelle*, mais bien la « personnalité » en tant qu'elle désignait, nous l'avons vu, l'indissociabilité du psychique réel et du « collectif réel », c'est-à-dire le dépassement de l'alternative entre transcendance et immanence : « Le transindividuel passe dans l'individu comme de l'individu à l'individu ; les personnalités individuelles se constituent ensemble par recouvrement et non par agglomération ou par organisation spécialisante »¹.*

Reste une difficulté encore : *en quoi* l'identification de la personnalité à la réalité transindividuelle proprement dite ne nous fait-elle *pas* retomber dans la conception essentialiste qui coupe l'homme du vivant, et que Simondon nomme l'« anthropologie » ? Cette difficulté semble d'autant plus réelle que *ce sont précisément les notions de « personne sociale » et de « groupe d'intériorité »* que Simondon utilise lorsque, dans cette Deuxième partie de *L'individuation psychique et collective* consacrée au transindividuel – plus précisément dans le texte incidemment intitulé « Individuation de groupe et individuation vitale » –, il *hésite* à accorder la transindividualité à l'animal et tend à la réserver à l'homme :

¹ *Ibid.*, p. 191.

« Pour l'homme, le problème est plus complexe [...] Tout se passe comme si, au-dessus d'une première individuation spécifique, l'homme en cherchait une autre, et avait besoin de deux individuations de suite. Reçu comme vivant dans le monde, il peut s'associer pour exploiter le monde ; mais il manque encore quelque chose, il reste un creux, un inachèvement. Exploiter la Nature ne satisfait pas jusqu'au bout ; l'espèce en face du monde n'est pas *groupe d'intériorité* ; il faut en plus une autre relation qui fasse exister chaque homme comme *personne sociale*, et pour cela, il faut cette deuxième genèse qui est *l'individuation de groupe* »¹.

Or, il nous semble que trois remarques peuvent et doivent ici être faites. *Premièrement*, même si l'accomplissement de la problématique du transindividuel dans la notion de personnalité explique pourquoi Simondon hésite parfois à accorder le transindividuel à l'animal, une telle hésitation n'est pas par là *légitimée* en ce qui concerne certains primates et animaux domestiques. Même dans la perspective, que nous avons d'emblée annoncée, d'une re-fondation prothétique du transindividuel, le lien entre personnalité et monde technique n'est pas exclusif de ces animaux². Qu'il soit compréhensible que l'on rechigne davantage à parler de la « personnalité » animale qu'à nommer l'animal un « sujet » perceptif et affectif, cela ne justifie pas la position d'une rupture « anthropologique », et Simondon lui-

¹ *Ibid.*, p. 189 (nous soulignons).

² Sur les primates, voir Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001. L'auteur, dont l'ouvrage apporte beaucoup pour en finir avec le mythe de l'animal sans pensée, reproche cependant à tort à Bernard Stiegler de couper du vivant l'homme comme être « prothétique », parce qu'il ne voit ni le point où Stiegler se sépare des thèses de Leroi-Gourhan, auxquelles il le rapporte, ni en quoi Leroi-Gourhan offre lui-même les moyens – Stiegler y insiste – de ne pas couper l'homme du vivant : la technique *prolonge* la vie, parce qu'elle en est *l'extériorisation conditionnant paradoxalement la vie accomplie comme différence à soi ou non-essence qu'est la personnalité transindividuelle*. La question traitée par Stiegler dans *La technique et le temps* n'est pas la question « Qu'est-ce que l'homme ? », mais la question *simondonienne* « Qu'est-ce que le transindividuel ? », que Stiegler, pour sa part, prétend par ailleurs faire fusionner avec la question d'une « nouvelle critique ». Sans doute l'indéniable *complexité conceptuelle* ou la difficulté – et peut-être aussi la *véritable* ambiguïté – de sa pensée tiennent-elle à cette ambition. Signalons enfin que Simondon était quant à lui fasciné par l'éthologie.

même ne cesse de répéter sa condamnation d'une telle rupture, *du moins en tant que rupture essentialiste* – mais *cette* condamnation est-elle *suffisante*¹ ?

Deuxièmement, l'« association » évoquée, et ayant pour fin d'« exploiter le monde », correspond à l'*inter-individuel*, dont relève en effet pour Simondon le *travail* : « Le travail est au niveau biologique comme exploitation de la Nature ; il est réaction de l'humanité comme espèce, réaction spécifique. C'est pourquoi le travail est si bien compénétrable aux relations interindividuelles »². Aussi cette « association » s'oppose-t-elle bien au transindividuel, que le passage ici commenté ne nommait qu'indirectement par le biais du « groupe d'intériorité », comme en témoignent ces lignes deux pages plus loin : « au-dessus de ces relations biologiques, biogenico-sociales et interindividuelles, existe un autre niveau que l'on pourrait nommer niveau du transindividuel : c'est celui qui correspond aux groupes d'intériorité, à une véritable individuation de groupe »³.

Troisièmement, la notion de groupe d'intériorité possède elle-même sa vérité dans celle de personnalité⁴, et c'est pourquoi ces dernières lignes sont suivies dans le texte d'un propos sur la « coïncidence des personnalités », de même que le passage ici commenté ajoutait à la notion de groupe d'intériorité celle de « personne sociale ». Simondon définit la personnalité comme « ce qui maintient la cohérence de l'individuation et du processus permanent d'individualisation »⁵. Plus précisément :

¹ Une page plus loin, Simondon écrit : « Rien ne prouve d'ailleurs que les groupes humains soient les seuls à posséder les caractères que nous définissons ici : il se peut que les groupes animaux comportent un certain coefficient qui correspond à ce que nous recherchons comme base de spiritualité dans les groupes humains, de manière plus fugitive, moins stable, moins permanente. Nous ne prenons pas ici, dans cette opposition des groupes humains aux groupes animaux, les animaux comme étant véritablement ce qu'ils sont, mais comme répondant, fictivement peut-être, à ce qu'est pour l'homme la notion d'animalité, c'est-à-dire la notion d'un être qui a avec la Nature des relations régies par les caractères de l'espèce » (*Ibid.*, p. 190).

² IPC, p. 191.

³ *Ibid.*

⁴ Sur ce point, voir le début du présent chapitre.

⁵ IPC, p. 134.

« On pourrait nommer personnalité tout ce qui rattache l'individu en tant qu'être individué à l'individu en tant qu'être individualisé. L'être individualisé tend vers la singularité et incorpore l'accidentel sous forme de singularité ; l'individu en tant qu'être individué existe lui-même par rapport au système d'être dont il est issu, sur lequel il est formé, mais il ne s'oppose pas aux autres individus formés selon les mêmes opérations d'individuation. L'être en tant qu'individualisé diverge des autres êtres qui s'individualisent ; par contre, ce mixte d'individuation et d'individualisation qu'est la personnalité est le principe de la relation différenciée et asymétrique avec autrui. Une relation au niveau de l'individuation est du type de celle de la sexualité ; une relation au niveau de l'individualisation est du type de celle qu'apportent les événements contingents de la vie quotidienne ; enfin, une relation au niveau de la personnalité est comme celle qui intègre dans une situation unique sexualité et histoire individuelle événementielle. Le concret humain n'est ni individuation pure ni individualisation pure, mais mixte des deux »¹.

En rapportant le propos à l'homme, cette dernière phrase nous fait comprendre que le « mixte d'individuation et d'individualisation qu'est la personnalité », comme dit Simondon au milieu du passage, *n'est pas* pour autant comparable à l'« individualité psychologique » en tant qu'elle n'avait pas « un espace propre » mais existait comme une « surimpression par rapport aux domaines *physique* et *biologique* ». La personnalité, elle, articule individuation *vitale* – celle qui donne à l'individu son origine – et individualisation *vitale* – le dédoublement *psycho-somatique* dont procède le « sujet » –, et *cette* articulation est *individualisation radicale en même temps que dépassement accompli de l'opposition entre le propre et le commun, comme de celle entre immanence et transcendance*. La « relation asymétrique avec autrui » est alors l'indice de la personnalité, dont la relation aux autres personnalités est en effet irréductible à une symétrique « relation

¹ *Ibid.*, pp. 128-129.

interindividuelle »¹. C'est pourquoi Simondon est ensuite conduit, ainsi que nous l'annoncions, à distinguer entre « individuation, individualisation et personnalisation »² comme il distinguait entre le vital, le psychique et le transindividuel lorsqu'il anticipait sur le traitement de ce dernier dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Nous avons vu les raisons de ce recouplement : même si la problématique de la « personnalisation » se situe dans la Première Partie de *L'individuation psychique et collective*, il reste que la Deuxième Partie de l'ouvrage, proprement consacrée aux fondements du transindividuel, développe l'idée de *personnalité* et ne se comprend comme *cohérence possible* qu'en faisant de la personnalité la vérité du « groupe d'intériorité », et par là du transindividuel en tant qu'*indissociablement psycho-social*.

Par là s'explique aussi que Simondon semble parfois penser le transindividuel comme un « collectif » à réaliser et donc comme une tâche, sans pour autant qu'il soit autre chose qu'une réalité donnée. C'est d'ailleurs ce paradoxe qui nous semble se transformer en contradiction dans l'interprétation qu'en donne Bernard Aspe et qui constitue le cadre même de toute son étude, lorsqu'il écrit au seuil de celle-ci que la « relation transindividuelle [...] ne nomme pas un état exceptionnel du lien collectif (puisqu'elle en désigne en quelque sorte la condition) mais elle ne nomme pas non plus l'état des relations courantes (puisqu'il s'agit de maintenir la relation transindividuelle, de l'élaborer, ce que ne permettent pas les

¹ *Ibid.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 132. La notion de *personnalisation* est tout à fait absente du petit livre déjà cité de Muriel Combes, pourtant centré à des fins politiques sur les rapports entre individu et collectivité chez Simondon. Cela tient à ce qu'elle ne fait pas le lien entre la personnalisation et la problématique de la personnalité, qu'elle traite. Or, ce lien ne nous semble de fait pouvoir être conceptualisé que si l'on refuse de reconnaître la « difficulté insoluble » (*op. cit.*, p. 83) qu'elle prétend voir dans la pensée de Simondon. Le paradoxe – et non pas la contradiction – étant que la résolution de cette difficulté passe, ainsi que le montre la présente étude, d'abord par le relevé systématique des tensions internes à la pensée de Simondon, et ensuite seulement par l'exploitation de distinctions conceptuelles restées implicites dans le texte. De manière générale, la très bonne introduction à Simondon qu'est le livre de Muriel Combes nous semble cependant implicitement dirigée par un questionnement autant foucauldien que simondonien, Simondon n'ayant d'ailleurs pas pensé le problème politique qui définit l'horizon du livre.

relations sociales les plus ordinaires, en particulier la relation de travail) »¹. A vrai dire la contradiction ne réside pas dans le double déni de l'état exceptionnel et de l'état courant des relations transindividuelles, puisqu'une voie intermédiaire existe qui serait la récurrence *moyenne* de ces relations. La contradiction a seulement pour *indice* le fait que le transindividuel *n'est pas* un état à récurrence moyenne, et cette contradiction réside dans l'*opposition* entre, d'une part la *négation* de l'état courant du transindividuel, d'autre part son statut de *condition*.

En fait le transindividuel est bien *donné*, mais comme une réalité auto-transcendante qui se pense comme tâche, et la notion simondonienne que Bernard Aspe occulte complètement dans son étude, lorsqu'il argue du cas des relations de travail qui ne sont pas transindividuelles mais interindividuelles, est la notion de « *cas-limite* » que Simondon applique à l'interindividuel *par rapport au transindividuel*. On retrouve cette même occultation dans son intervention consacrée à « La pathologie du transindividuel », où il écrit en effet : « Il ne faut pas oublier que, si la relation transindividuelle ne peut être dite exceptionnelle, elle n'est cependant pas davantage le nom du régime courant des échanges humains. Simondon distingue la transindividualité et l'interindividualité, qui, elle, renvoie à un tel régime, et dont on pourrait voir le paradigme dans la relation professionnelle »².

Ce dernier texte, centré sur les pathologies du transindividuel, nous semble commettre une autre confusion lorsqu'il aborde la différence entre d'une part la théorie psychanalytique et d'autre part l'intuition de ce que Simondon nomme la « subconscience affectivo-émotive ». Différence que nous avons quant à nous décidé de ne pas thématiser en raison du caractère – noté par Aspe lui-même – particulièrement allusif des textes. C'est ici cependant l'occasion d'en parler : la confusion consiste à vouloir transformer l'opposition *théorique* de Simondon à Freud en opposition quant à la *pratique thérapeutique*. Que Simondon reproche à Freud de réduire le sujet à l'individu et de faire de l'Inconscient une réalité déjà individuée ou un double de la

¹ *La pensée de l'individuation et la subjectivation politique, op. cit.*, p. 2.

² in J. Roux (dir.), *Simondon, Une pensée opérative, op. cit.*, p. 20.

conscience, cela n'autorise pas à rapprocher Simondon de la « technique traumatique » chère à Tobie Nathan. Aspe s'appuie sur la déclaration par Simondon que « c'est bien en fait sur le régime affectivo-émotif que le psychanalyste agit lorsqu'il s'adresse à l'individu »¹ pour en déduire qu'à la contestation théorique doit correspondre un remaniement thérapeutique. Mais la formule de Simondon prend sens dans le contexte fourni par cette *autre* précision, qui la précède au sein d'une *même* phrase : « Ici encore, la psychanalyse a agi avec justesse sans employer toujours une théorie adéquate à sa justesse opératoire »². Ce n'est pas seulement l'*objet* de la thérapie psychanalytique qui est adéquat, ce sont aussi ses *opérations* thérapeutiques, lesquelles en effet *définissent* l'objet lui-même, de sorte que corriger l'insuffisance *théorique* ne revient pas à donner à l'objet de la pratique des moyens pratiques qui seraient meilleurs qu'ils n'étaient. En fait, on peut penser que pour Simondon la subconscience affectivo-émotive, certes mal *théorisée* par Freud, fournit cependant sa vérité *pratique* à la thérapie qui prend pour moyen le *transfert*.

Revenons donc maintenant à l'essentiel : le transindividuel est bien une réalité donnée, mais donnée *comme auto-transcendante*, parce qu'« auto-constitutive » – comme dira bientôt Simondon – en tant que s'y réalise le dépassement de l'opposition entre immanence et transcendance. Et si les relations de travail, par exemple, relèvent de l'*interindividuel*, celui-ci n'est cependant qu'un « cas-limite », comme dit Simondon, du psycho-social ou transindividuel. *Non* que ce dernier soit d'ailleurs une réalité permanente dont les cas-limites de l'*interindividuel* et de l'*intra-social* seraient le masque hylémorphique, mais il est une réalité *centrale et discontinue* : « L'individuation est unique, l'individualisation continue, la personnalisation discontinue »³. Par là encore s'explique enfin que Simondon pense le transindividuel, non seulement comme un fait, mais aussi comme une « spiritualité »⁴ dont on fait l'*épreuve*, laquelle

¹ IPC, p. 99.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 135.

⁴ *Ibid.*, p. 104.

« ne commence que par-delà la solitude ». C'est en effet *à propos de la personnalisation* qu'il est question une première fois, et comme par anticipation, d'une telle épreuve. Or, si le transindividuel doit n'être pas réservé à l'homme, il ne doit pas *dépendre*, en tant que *fait*, de l'épreuve *réflexive et interprétative* qui en est faite, et la manière dont « l'épreuve qui correspond à la personnalité » est pensée permet justement d'éviter la rechute « anthropologique » au sens simondonien du terme.

4. De « l'antériorité du transindividuel » à sa refondation « prothétique » ?

Les conditions d'une refondation artefactuelle ou « prothétique » finale du transindividuel sont désormais presque réunies. Manque encore seulement la mise en évidence d'une difficulté ultime dans ce qui précède, difficulté dont la résolution engagera en effet une telle refondation. Or, c'est maintenant en partant de la Thèse *complémentaire* sur la technique que nous questionnerons une dernière fois la Thèse principale. Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon écrit ce passage étonnant :

« l'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. [...] Par l'intermédiaire de l'objet technique se crée alors une relation interhumaine qui est le modèle de la *transindividualité*. On peut entendre par là une relation qui ne met pas les individus en rapport au moyen de leur individualité constituée les séparant les uns des autres, ni au moyen de ce qu'il y a d'identique en tout sujet humain, par exemple les formes *a priori* de la sensibilité, mais au moyen de cette charge de réalité préindividuelle, de cette charge de nature qui est conservée avec l'être individuel, et qui contient potentiels et virtualité. L'objet qui sort de l'invention

¹ *Ibid.*, p. 154.

technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit, exprime de cet être ce qui est le moins attaché à un *hic et nunc* ; on pourrait dire qu'il y a de la nature humaine dans l'être technique, au sens où le mot de nature pourrait être employé pour désigner ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme »¹.

Pourquoi la pensée du transindividuel est-elle ici reprise par le biais d'une pensée de la technique pourtant absente, elle, de la Thèse principale ? Avant de répondre, deux remarques préalables doivent être faites sur la lettre même du texte. *Premièrement*, ce que dit la fin de ce passage sur le sens du mot « nature » permet de comprendre qu'en faisant de l'objet technique le « support » de la relation transindividuelle, le début du passage n'entendait pas détacher l'homme de « la nature » et contredire la Thèse principale. C'est bien plutôt *parce que* l'objet technique est érigé au statut de support de la relation transindividuelle que la pensée simondonienne échappe à l'anthropologie essentialiste. En effet l'objet technique est pour Simondon *nature dans l'homme* – et non pas « nature » humaine ou essence de l'homme – : « l'homme invente en mettant en œuvre son propre support naturel, cet *απειρον* qui reste attaché à chaque être individuel »². C'est donc en subvertissant l'opposition *nature/technique* que Simondon entend ici subvertir l'opposition *nature/humanité*, tout comme l'Introduction de l'ouvrage annonçait une subversion de cette troisième opposition qu'est l'opposition *humanisme/technicisme*³.

¹ MEOT, pp. 247-248. (souligné par l'auteur)

² *Ibid.*, p. 248. La non-contradiction entre la critique simondonienne de l'anthropologie essentialiste et l'idée d'un support technique du transindividuel sera développée dans le second volet de notre étude, à l'occasion de l'exégèse polémique de *Du mode d'existence des objets techniques*.

³ Simondon y écrivait en effet : « L'opposition dressée entre la culture et la technique, entre l'homme et la machine, est fautive et sans fondement ; elle ne recouvre qu'ignorance ou ressentiment. Elle masque derrière un facile humanisme une réalité riche en efforts humains et en forces naturelles, et qui constitue le monde des objets techniques, médiateurs entre la nature et l'homme » (MEOT, p. 9). Ce sont à vrai dire les trois oppositions mentionnées qui sont ici combattues *d'un même geste*. A l'« humanisme facile » Simondon substitue, non pas un technicisme – ni du reste un « naturalisme » – qui serait un

Deuxièmement, le passage cité est lui-même habité par une tension, puisqu'il fait de l'objet technique à la fois le « support » et le « symbole » de la transindividualité, ce qui ne revient pas tout à fait au même. Pourtant c'est l'idée de symbole qui prévaut dans l'ouvrage, la « relation interhumaine » qui se fait « par l'intermédiaire de l'objet technique » étant par ailleurs, elle, le « modèle de la transindividualité », disait Simondon. Le propos de *Du mode d'existence des objets techniques*, qui sera analysé dans notre second volet, consistera plus généralement à faire de l'objet technique un *paradigme* pour la compréhension de ce que Simondon, à la suite de Merleau-Ponty¹ plus que de Heidegger, nomme notre « être au monde », paradigmatisme qui cependant ne permettra pas à la technique d'être davantage, dans la « réalité humaine », qu'une « phase » procédant du « déphasage » de l'« unité magique » en technique et religion.

Or, les tensions théoriques ici à nouveau pressenties pourraient bien n'être que la traduction, dans la Thèse complémentaire, des tensions apparues au sein de la Thèse principale. Surtout, l'idée de l'objet technique comme *support* de la relation transindividuelle doit pour notre propos être revalorisée, car c'est elle qui permettra de résoudre la *difficulté ultime* dont il s'agit maintenant de révéler la présence au sein de la Thèse principale.

anti-humanisme, mais un *humanisme difficile* car pariant sur la subversion des oppositions croisées entre nature, humanité et technique. C'est pourquoi nous ne pouvons adhérer à la présentation qu'en fait Daniel Colson dans son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme, de Proudhon à Deleuze* (Paris, *Le Livre de Poche*, 2003). Du reste, si Deleuze fit la première recension – fort élogieuse – de *L'individu et sa genèse physico-biologique* et fut personnellement inspiré par cet ouvrage, c'est sur de tout autres points, relatifs à sa pensée de la « différence » et du « champ transcendantal impersonnel et préindividuel » – même si là aussi on pourrait dénoncer une récupération. Pour ce qui concerne l'anti-humanisme et l'anarchisme, Simondon s'en rapproche moins que de l'excellent *Pour l'homme* de son ami Dufrenne, dont les critiques subtiles – adressées à l'anti-humanisme – seront au service de cet « humanisme difficile » qui correspond à la subversion, prioritaire chez un phénoménologue comme Dufrenne, des alternatives classiques.

¹ Sur une certaine anticipation, par le Merleau-Ponty de *Signes* notamment, de la pensée simondonienne de la technique, voir Xavier Guchet, « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les études philosophiques*, n°2, Paris, 2001.

Le texte sans doute le plus profond et problématique à la fois sur le transindividuel est en effet celui consacré à la « problématique de la réflexivité dans l'individuation », dans lequel on trouve le passage suivant :

« En fait, ni l'idée d'immanence ni l'idée de transcendance ne peuvent rendre compte complètement des caractères du transindividuel par rapport à l'individu psychologique ; la transcendance ou l'immanence sont en effet définies et fixées avant le moment où l'individu devient un des termes de la relation dans laquelle il s'intègre, mais dont l'autre terme était déjà donné. Or, si l'on admet que le transindividuel est auto-constitutif, on verra que le schème de transcendance ou le schème d'immanence ne rendent compte de cette auto-constitution que par leur position simultanée et réciproque ; c'est en effet à chaque instant de l'auto-constitution que le rapport entre l'individu et le transindividuel se définit comme ce qui **DEPASSE L'INDIVIDU TOUT EN LE PROLONGEANT** : le transindividuel n'est pas extérieur à l'individu et pourtant se détache dans une certaine mesure de l'individu »¹.

Il est apparu que le dédoublement psycho-somatique du *vivant* fabrique la « voie transitoire » *psychique* qui concerne le « sujet », dont la « personnalité » est, après « désindividuation émotionnelle provisoire », l'actualisation *transindividuelle*, lieu paradoxal de l'individualité la plus grande *comme à la fois* de la subversion la plus accomplie de l'opposition individu/milieu – le social *n'étant même plus* un milieu. C'est pourquoi le transindividuel ou « collectif réel » est la forme actualisée du psychisme lui-même : « L'individualité psychologique apparaît comme étant ce qui s'élabore en élaborant la transindividualité »². Or, Simondon précise que cette subversion par le transindividuel de l'opposition entre immanence et transcendance tient à ce qu'« il y a une antériorité du transindividuel par rapport à l'individuel », cette antériorité étant en effet ce qui « empêche de définir un rapport de

¹ IPC, p. 156 (souligné par l'auteur).

² *Ibid.*, p. 157.

transcendance ou d'immanence »¹. Mais une telle antériorité ne peut signifier qu'il y aurait équivalence entre le transindividuel et le préindividuel, même si nous avons vu que certains passages favorisent la confusion, comme c'est encore le cas de ces lignes : « Le psycho-social est du transindividuel : c'est cette réalité que l'être individué transporte avec lui, cette charge d'être pour des individuations futures ». Cette confusion possible n'est que l'autre aspect d'une insistance – cruciale, elle – sur le fait que l'*individuation* transindividuelle – car c'en est bien une – *construit l'individualité radicale au-delà même de l'individu, parce que c'est le « sujet » comme ensemble individu-préindividuel qui s'individue*. C'est là ce qui rend l'individuation transindividuelle *difficilement pensable*, sinon en disant avec Simondon, dans le passage ci-dessus cité, que « le transindividuel se définit comme ce qui **DEPASSE L'INDIVIDU TOUT EN LE PROLONGEANT** : le transindividuel n'est pas extérieur à l'individu et pourtant se détache dans une certaine mesure de l'individu ».

Reste que la difficulté représentée par l'idée d'antériorité du transindividuel n'est pas par là résolue. Si l'antériorité du transindividuel sur l'individuel ne signifie pas qu'il y aurait équivalence entre le transindividuel et le préindividuel, *comment* dès lors lui donner *sens* ? Or, c'est ici que l'idée de l'objet technique comme *support* du transindividuel nous semble pouvoir opérer. Car ce support est d'abord le « symbole » qui « exprime », comme disait Simondon, la part préindividuelle rattachée au « sujet ». Dès lors, passer de l'idée de l'objet technique comme « symbole » à celle de l'objet technique comme « support », c'est concevoir que l'objet technique recevant la part préindividuelle du « sujet » est aussi et réciproquement ce qui fait accéder ce « sujet » à l'individuation transindividuelle dans sa *distinction* d'avec le préindividuel. L'objet technique serait alors cette médiation par laquelle le transindividuel se constitue dans son incompréhensible indissociabilité psycho-sociale, *parce qu'il offrirait le lieu qui « intériorise l'extérieur » et « extériorise l'intérieur »², et qui comme tel est « antérieur »*. Simondon, lui, n'ira jamais jusqu'à poser l'objet

¹ *Ibid.*, p. 195.

² *Ibid.*, p. 157.

technique à la fois comme « expression » du préindividuel rattaché au « sujet » et comme fondement de l'individuation transindividuelle, écrivant au contraire qu'« entre homme et nature se crée un milieu technogéographique qui ne devient possible que par l'intelligence de l'homme : l'autoconditionnement d'un schème par le résultat de son fonctionnement nécessite l'emploi d'une fonction inventive d'anticipation qui ne se trouve ni dans la nature ni dans les objets techniques déjà constitués ». C'est pourquoi nous dirons avec Stiegler que « ce que n'auront pas montré, assez paradoxalement, les analyses simondoniennes du processus d'individuation, c'est que cette capacité d'anticipation suppose elle-même l'objet technique, et ne le précède pas plus que la forme la matière »².

S'il faut donc reconnaître ici notre « infidélité » à la lettre du texte de Simondon, la question se pose tout au moins de savoir si le transindividuel, tel que Simondon lui-même tente de le penser à travers sa Thèse principale puis sa Thèse complémentaire – c'est-à-dire tel qu'il s'en embarrasse et s'en trouve plongé dans les tensions théoriques que nous avons mises en évidence – n'est pas en fait artefactuellement ou « prothétiquement » fondé, en un sens paradoxal de la « prothèse » puisqu'elle ne viendrait pas combler une perte mais serait la marque d'un défaut originaire. Défaut originaire qui ne serait pas cependant rupture avec l'individuation vitale, mais défaut d'origine³ qui, comme tel, accomplirait bien plutôt

¹ MEOT, p. 57 (souligné par l'auteur).

² Bernard Stiegler, « La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, Gilbert Simondon, *Une pensée de l'individuation et de la technique*, op. cit., p. 258 (nous soulignons).

³ Sans avoir procédé à un travail proprement exégétique sur l'œuvre de Simondon, Bernard Stiegler, dans *La technique et le temps*, prétend opérer un dépassement interne de la pensée simondonienne du transindividuel, et développe pour cela de manière magistrale l'idée d'une prothèse qui ne soit pas strictement « prométhéenne » puisque le défaut originaire est défaut d'origine accomplissant la vie elle-même comme différence à soi ou non-essence. Telle est du moins la façon dont nous le comprenons, s'il est vrai que son propos, fidèle en cela à Simondon, ne se veut pas « anthropologique » au sens simondonien du terme. Contrairement donc à Dominique Lestel ou Muriel Combes dans leurs ouvrages pré-cités, qui nous semblent critiquer la pensée de Stiegler avant même de la comprendre dans sa complexité conceptuelle radicale, nous réserverons nos propres critiques de Stiegler à

la vie comme différence à soi et non-essence, c'est-à-dire ici comme *intégrant le mort en tant que constitutif*. Simondon lui-même avait, dans un passage de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, dédoublé l'idée de mort afin de penser une certaine *constitutivité de la mort* par rapport à la vie :

« la mort existe pour le vivant en deux sens qui ne coïncident pas : elle est la mort adverse [...]. Mais la mort existe aussi pour l'individu en un autre sens : l'individu n'est pas pure intériorité : il s'alourdit lui-même du poids des résidus de ses opérations ; il est passif par lui-même ; il est à lui-même sa propre extériorité [...]. En ce sens, le fait que l'individu n'est pas éternel paraît ne pas devoir être considéré comme accidentel ; la vie dans son ensemble peut être considérée comme une série transductive ; la mort comme événement final n'est que la consommation d'un processus d'amortissement qui est contemporain de chaque opération vitale en tant qu'opération d'individuation ; toute opération d'individuation dépose de la mort dans l'être individué qui se charge ainsi progressivement de quelque chose qu'il ne peut éliminer ; cet amortissement est différent de la dégradation des organes ; il est essentiel à l'activité d'individuation »¹.

Parce que la mort, entendue au second sens, n'est ici qu'un *dépôt* de l'individuation vitale, elle pourrait sembler se confondre avec la mort entendue au premier sens. Mais la différence réside en ce que la mort au premier sens « traduit la précarité même de l'individuation, son *affrontement aux conditions du monde* », tandis que la mort au second sens « *ne provient pas de l'affrontement au monde*, mais de la convergence des transformations internes »². La « prothèse » constitutive du transindividuel,

une question *tout autre*, qui seule peut révéler l'ambiguïté éventuelle de son propos : la question, *non* de la vérité, mais du *statut* – ontogénétique et/ou philosophiquement *premier* – du discours sur le transindividuel prothétique. Mais ce débat avec Stiegler est l'*horizon* de *Penser l'individuation*.

¹ IGPB, p. 213-214. Sans doute n'est-ce pas un hasard si Simondon écrit ceci lorsqu'il anticipe une seconde fois – après cette première anticipation qu'était le texte sur « les niveaux successifs d'individuation » – sur le traitement du « collectif » dans son rapport à « l'individuation du vivant ».

² *Ibid.*, p. 213 (nous soulignons).

prothèse qui n'est plus seulement *la* mort mais *du* mort, ne serait alors que l'*accomplissement radical* de la différence à soi ou non-essence qu'est *la vie elle-même* en tant que mouvement vers une « auto-constitution » – caractéristique pour Simondon du transindividuel – dont la *finitude* commande cependant que cette « auto-constitution » soit *extériorisation conditionnant paradoxalement l'élaboration de l'intériorité*.

Reste que l'idée, présente dans le passage précédemment cité, d'un dépôt, même nécessaire plutôt qu'accidentel, ne permet pas encore de penser une *constitutivité du mort* par rapport au vivant, même envisagé comme transindividuel. Car le dépôt, comme tel, est « dépourvu de potentiels et ne peut plus être la base de nouvelles individuations »¹. C'est pourquoi l'objet technique *exprime* pour Simondon ce qui reste de « nature » préindividuelle dans le « sujet », mais ne *fonde* pas l'individuation transindividuelle. Il y a là à vrai dire une difficulté. Car le transindividuel, en tant que régime d'*individuation*, inscrit la personne comme *finie ou non-originaire*, et le caractère « auto-constitutif » du transindividuel devrait dès lors se *payer* du prix d'une *constitutivité de l'« objet »*, comme *non-vécu et prothèse, par rapport au « sujet » réflexif*. Ainsi s'expliquerait que le transindividuel, où apparaît la capacité d'*objectiver* le monde, est en même temps et paradoxalement le régime d'*individuation* où l'opposition intérieur/extérieur perd enfin complètement sons sens, l'objet technique étant à la fois ce qui « extériorise l'intérieur » et « intériorise l'extérieur » et ce qui rend la personnalité transindividuelle capable d'*objectiver* son milieu comme lui faisant face.

Le « sens des objets techniques »² affirmé par Simondon dès la première phrase de la Thèse complémentaire pourrait alors devenir l'écho de la notion de *signification*, dont la Thèse principale disait qu'elle désigne ce qui « n'est pas de l'être mais entre les êtres, ou plutôt à travers les êtres : elle est transindividuelle »³. Revenons en effet une dernière fois au texte sur la présence de la mort dans le vivant, dont nous citons ci-

¹ *Ibid.*

² MEOT, p. 9.

³ IPC, p. 199.

dessus un passage. Simondon y ajoute que dans l'individuation vitale « l'indéterminé natif de l'être est peu à peu *remplacé* par de l'indéterminé passé, sans tension, pure charge inerte »¹. Or ce *remplacement* signifie certes qu'il y a dépôt « inutilisable », comme disait Simondon, *pour le vital*, mais il signifie aussi que le *devenir-transindividuel du vital* doit pourtant, lui, *compter sur l'« indéterminé passé »*, c'est-à-dire sur le mort. *Telle est justement la prothèse* : de « l'*apeiron* d'après la vie »² *intégré* au transindividuel comme *antérieur* à l'individuel. C'est pourquoi le propos ultime de Simondon, celui par lequel un *avenir simondonien* est possible *malgré* Simondon, nous semble devoir être cette étrange mais désormais intelligible assertion : « C'est la charge de nature associée au sujet qui, *devenue signification intégrée dans le collectif*, survit au *hic et nunc* de l'individu contenu dans l'être sujet »³.

¹ IGPB, p. 214.

² *Ibid.*, p. 212.

³ IPC, p. 207 (nous soulignons).

Conclusion

Nous voici donc parvenus au terme du parcours ontogénétique. Mais ce parcours, qui a consisté à reconstituer la *logique* et à dégager par là l'*actualité* de la « philosophie de la nature » de Simondon en tant qu'ontologie génétique des « régimes d'individuation », n'est lui-même que le premier moment de *Penser l'individuation*, dont le second moment sera consacré aux thèmes de la Connaissance et de la Technique. C'est pourquoi la présente Conclusion se voudra aussi l'occasion d'un propos sur l'ensemble de la pensée de Simondon, propos permettant d'assurer une transition entre les deux volets de notre étude. Or, on pourrait en un sens présenter l'œuvre de Simondon en formulant *trois défis qui sont autant de réhabilitations* : réhabiliter d'une part la *philosophie de la nature* en permettant à celle-ci de se dépasser en une ontologie génétique dite de l'« individuation », au sens très large donné à ce terme par Simondon ; réhabiliter d'autre part l'*analogie* par une épistémologie de la relation qui subordonne la déduction et l'induction à la « transduction », définie comme l'opération qui fonde l'individuation et par conséquent sa connaissance analogique ; réhabiliter enfin la *technique* en montrant, contre l'illusoire opposition entre humanisme et technicisme, que l'objet technique est le « support » d'une relation qui est « le modèle de la transindividualité ».

C'est en respectant la distinction entre ces trois défis-réhabilitations que nous avons consacré le présent livre au premier des trois, et par conséquent à la philosophie de la nature de Simondon en tant qu'ontologie génétique des « régimes d'individuation ». Or, il nous semble qu'à cet égard certains points peuvent être considérés comme établis par l'exégèse. Nous les énumérerons ici brièvement, en commençant par le plus global d'entre eux, qui est donc aussi celui dont la démonstration reste la plus tributaire du second volet de notre étude, et par conséquent la moins achevée :

1. La philosophie de la nature de Simondon se construit *contre* une tradition philosophique rassemblée sous le titre d'*hylémorphisme*, dont Simondon donne également ce que nous avons nommé une « herméneutique », laquelle est déjà *appelée* par la simple critique. Cette critique de l'hylémorphisme commande par ailleurs l'opposition à Kant lui-même dans la pensée de la connaissance. Notre second volet, qui précisera ce dernier point, établira en outre que la critique de l'hylémorphisme commande en définitive *également* l'opposition à l'anthropologie en tant qu'essentialisme dans la pensée de la *technique* dans sa différence d'avec le travail. A l'hylémorphisme polymorphe et parfois implicite de la tradition, Simondon substitue une individuation universelle en tant que *genèse radicale* de tout ce qui est.

2. L'*ontologie génétique* qu'est ainsi la philosophie simondonienne de la nature se construit *prioritairement* contre les alternatives opposant : d'une part le *mécanisme* au *vitalisme* dans la pensée du vivant ; d'autre part le *psychologisme* au *sociologisme* dans la pensée du devenir-transindividuel de ce vivant. La pensée du vivant obéit à une paradoxale *dérivation anti-réductionniste* des régimes d'individuation, pour laquelle sont mobilisées notamment les notions de *polarisation* et de *crystallisation*, cette dernière *opération* étant un paradigme déterminé selon une *double centralité* et dans sa différence d'avec le cristal en tant que *structure*. Quant à la pensée du devenir-transindividuel du vivant considéré comme « *sujet* », elle se caractérise par des *tensions internes* relatives au statut de l'objet technique comme désignant cette « antériorité » recherchée qui permet à la *personnalité* transindividuelle de subvertir l'opposition entre transcendance et immanence, parce que cette antériorité « extériorise l'intérieur » et « intériorise l'extérieur ».

3. Cette compréhension de l'« ontogénèse » simondonienne n'aurait pas été possible si n'avait pas été surmonté le fait que Simondon ne cite guère ses sources *philosophiques*. Il a fallu à chaque fois *rappeler ses dettes* avant de dire ce par quoi il se distinguait. Sont ici incontournables Bergson, Bachelard, Merleau-Ponty, Ruyer, Canguilhem, Teilhard de Chardin. Ensuite, Simondon fait un usage personnel de certaines notions *scientifiques*, et il a fallu justifier cet usage parfois étrange et problématique.

Ainsi par exemple Louis de Broglie est-il apparu comme n'étant pas seulement une référence explicite par sa théorie de la « double solution » pour la doctrine simondonienne du « réalisme des relations » - référence explicite qu'exposera notre second volet -, *mais aussi* une source *cachée* pour un propos très original sur la notion d'*énergie potentielle*. Surtout, la notion d'*information* reste chez Simondon très problématique et obscure, mais ceci tient au fait que cette notion définit le *centre intuitif* d'une « réforme notionnelle » *à poursuivre en tant que telle*.

Ces trois points participent tous à confirmer la *thèse exégétique globale* selon laquelle le *fil directeur* de la pensée de Simondon dans son ensemble est la *priorité de la subversion des alternatives classiques*, alternatives dont le *sol* est pour Simondon l'hylémorphisme si c'est encore de ce dernier que relève *l'opposition principielle du sujet et de l'objet*. Or, c'est en ce point que sera sans doute possible une discussion, s'il est vrai que la priorité ainsi définie de Simondon est *un triple héritage de Bergson, Bachelard et Merleau-Ponty*, et que la réalisation de cette priorité commune *doit à son incertitude persistante la pluralité manifeste de ses voies*. Telle est l'interrogation fondamentale qui guidera, dans notre second volet, la dimension *polémique* de l'exégèse.

Il ne s'agit en effet pas seulement de procéder, ainsi que cela a déjà commencé de se faire dans ce premier volet, à ce que nous avons nommé la refondation artefactuelle ou « prothétique » du transindividuel. Il s'agira aussi de questionner le fondement de l'ontogenèse des régimes d'individuation *dans son ensemble*. La différence entre ces deux points est celle-là même que nous supposons au terme de notre Introduction, lorsqu'il s'agissait d'annoncer les points de polémique en les rassemblant à l'intérieur de deux questions : celle de l'articulation entre les Thèses principale et complémentaire de Simondon, et celle du fondement de l'ontogenèse de la Thèse principale. La première question n'est autre que celle du statut de l'objet technique dans son rapport au transindividuel : faut-il refonder artefactuellement ce dernier ? *Non* d'ailleurs que la Thèse complémentaire sur la technique envisage explicitement cette solution. Mais les *tensions internes* à la Thèse principale, qui ont été mises en évidence dans notre Chapitre V,

vont se déplacer et se traduire dans la Thèse complémentaire avec ceci de particulier que le transindividuel y sera réinterrogé par une pensée de la technique *qui était absente, elle, de la Thèse principale dans son traitement du transindividuel*. C'est cette *dissymétrie* qui nous intéressera dans le second volet de notre étude, consacré notamment à la Technique.

La question du fondement de l'ontogenèse *dans son ensemble*, elle, concernera bien plutôt le thème de la Connaissance et plus précisément le *paradigmatisme physique* de cette ontogenèse. S'il est vrai en effet que cette dernière se veut « philosophie première », ainsi que nous l'avons vu dès notre Chapitre Premier, alors il faut rendre compte du fait qu'elle puisse, sans se contredire, se dire « dérivée de schèmes de pensée scientifique, et tout particulièrement de pensée physique »¹. Ce qui se joue ici est en fait la *cohérence* de la pensée de la *finitude* que doit être la philosophie de l'individuation dans sa subversion de l'opposition principielle du sujet et de l'objet. C'est pourquoi nous avons choisi de placer en exergue à ce premier volet de l'étude une phrase capitale de Merleau-Ponty, à la mémoire duquel Simondon avait justement dédié *L'individu et sa genèse physico-biologique* : « Aucune philosophie ne peut ignorer le problème de la finitude sous peine de s'ignorer elle-même comme philosophie »². Cette assertion signifie que la subversion radicale de l'opposition du sujet et de l'objet doit concerner l'attitude du sujet *philosophant* lui-même dans son rapport à son « objet ». Il ne suffit même pas d'*affirmer* la finitude, encore faut-il le faire de manière cohérente quant à l'*attitude* dont procède cette *thèse*. La force et la profondeur de la phénoménologie du dernier Husserl comme de Heidegger sont ici d'avoir conduit Merleau-Ponty à envisager à terme ce que *Le visible et l'invisible* nomme une « surréflexion », et dont *Signes* constitue aussi une approche, sans doute autre mais tout aussi radicale dans son idée d'une *inversion philosophique de l'intentionnalité naturelle* et d'une « vue de l'intersubjectivité comme mienne »³. Telle sera donc, au terme de notre second volet, la *question de la « philosophie*

¹ IPC, p. 232.

² Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 48.

³ « Le philosophe et la sociologie », in *Signes*, *op. cit.*, p. 137.

première » - en tant que *non-savoir* désormais -, qui représentera aussi bien la question de la *portée* et de la *place* de l'ontogenèse simondonienne en tant qu'elle se veut, elle, également non-objectivante mais dérivée de schèmes physiques et par là distincte de la voie non-objectivante merleau-pontyenne.

On peut préciser cette annonce du problème en venant à celui-ci par un autre biais. Dans notre étude, nous avons pour notre part séparé la *philosophie de la nature*, qui fut ici analysée, et la *réflexion sur les sciences*, qui entrera dans le cadre de la pensée simondonienne de la connaissance analysée par notre second volet. Ontogenèse et épistémologie ne seront donc pas traitées en même temps, alors même que la pensée de l'individuation commande par ailleurs l'appartenance de la théorie de la connaissance à l'ontogenèse. Mais précisément, nous serons amené à *distinguer* théorie de la connaissance et épistémologie. La théorie de la connaissance apparaîtra à terme comme relevant de l'étude du régime transindividuel en tant qu'il est capable de connaissance, donc comme *s'intégrant* dans l'ontogenèse. L'épistémologie, elle, ne procède d'aucune ontogenèse philosophique globale mais représente *la réflexion différenciée de chaque science sur elle-même*, pour laquelle le scientifique est en droit de demander au philosophe d'être d'abord un scientifique. Or, c'est parce que Simondon ne distingue pas jusqu'au bout théorie de la connaissance et épistémologie qu'il est conduit à chercher épistémologiquement une confirmation des principes de son ontogenèse de l'individuation, dont il va même jusqu'à dire, nous l'avons rappelé, que l'idée de la réalité préindividuelle est « dérivée de schèmes de pensée scientifique, tout particulièrement de pensée physique ».

Ce n'est pas à vrai dire l'idée même d'une *confirmation* de l'ontogenèse par les sciences qui nous semble problématique, mais justement le *glissement* opéré de cette idée vers celle d'une « dérivation » de l'ontogenèse à partir de schèmes scientifiques. Il y a peut-être dans ce glissement une nouvelle version du *positivisme* que Husserl reprochait à Kant, en entendant par là le *présupposé* de la positivité scientifique de la physique mathématique. Mais ce reproche, chez Husserl, prenait sens dans le cadre d'une

phénoménologie qui se voulait « *sapientia universalis* » unifiant *critique de la connaissance* (Kant) et *connaissance apodictiquement fondée* (Descartes). Notre reproche à Simondon se fera au contraire, lui, au nom d'une *séparation toute simondonienne* entre problématique philosophique *première* et connaissance proprement dite. Que ce soit par fidélité à l'intention de Simondon lui-même que nous nous interrogeons ainsi, cela ne s'exprime pas seulement par le relevé d'une tension quant au fondement de l'ontogenèse. Cela s'exprime aussi dans le relevé de cette *autre* tension : comment faire « dériver » de schèmes de pensée physique une ontogenèse qui se veut une connaissance *à part* ? Bref, peut-on dire, comme le fera Simondon, premièrement que le non-*ob-jet* du discours philosophique est l'*opération* dans sa différence d'avec la structure, et deuxièmement que la philosophie est ainsi « science des opérations »¹ ? Il y a en définitive ici une *triple* tension entre trois éléments théoriques : la philosophie première non-objectivante, l'ontogenèse dérivée de schèmes physiques et la science des opérations. Tel devra être le thème, du moins, de notre interrogation critique.

La séparation, dans notre plan, entre ontogenèse de l'individuation et « épistémologie » de la relation – les guillemets désignant le caractère dès lors *ambigu* de celle-ci chez Simondon – n'a donc pas pour seule raison la distinction entre le défi d'une réhabilitation de la philosophie de la nature et celui d'une réhabilitation de l'analogie. Du reste cette séparation peut trouver chez Simondon lui-même une dernière raison, puisque dans l'Introduction à la Thèse principale, magistrale synthèse du propos ontogénétique et épistémologique de Simondon, *une telle séparation est faite* en tant que séparation entre le plan *ontogénétique* et le plan *méthodologique*. C'est donc le plan de l'Introduction à la Thèse principale que nous avons décidé d'adopter, et non pas le plan de la Thèse principale elle-même. C'est pourquoi les notions de *phase*, de *transduction*, d'*allagmatique*, d'*analogie* ou encore de *dualité onde-corpuscule* et de « complémentarité » ne seront véritablement traitées que dans notre second volet. Seules les notions de *métastabilité*, d'*énergie potentielle*, de *cristallisation* et d'*information*,

¹ IGPB, p. 262.

notions tôt présentes dans l'Introduction à la Thèse principale et indispensables en effet à l'intelligence de l'ontogenèse elle-même, ont apporté ici même un contenu épistémologique précis à l'ontogenèse commentée dans ce premier volet. La nature épistémologique de ces notions s'est d'ailleurs avérée, très logiquement, contestable, dans la mesure où le *sens* que leur donne Simondon n'est pas strictement emprunté à la science.

Enfin, dans notre prochaine étude du thème de la Connaissance le problème posé pour l'instant par la notion simondonienne d'*information* pourra peut-être commencer de recevoir une solution, qui sera aussi bien une confirmation du fait que ce centre d'une « réforme notionnelle » est bien une intuition de la part de Simondon, qu'il s'agit simplement de *faire passer au concept*. C'est bien, d'abord, comme *information* que Simondon pense l'*individuation*. Cette notion d'*information* traverse et domine sa Thèse principale mais aussi sa Thèse complémentaire sur la technique. C'est pourquoi la Conclusion de la Thèse principale, au moment de proposer finalement une articulation entre ontologie génétique et *éthique*, pose la question suivante : « Une théorie de l'individuation peut-elle, *par l'intermédiaire de la notion d'information*, fournir une *éthique* ? »¹. Or, si une telle fondation de l'éthique sur l'ontogenèse deviendra précisément à nos yeux problématique, il reste que c'est bien comme *philosophie de l'information* que l'ontogenèse de l'individuation doit aujourd'hui être reprise et poursuivie.

Nous avons vu au Chapitre III le sens profond de l'expression canguilhemienne « nouvel aristotélisme » appliquée très paradoxalement à la philosophie de Simondon : *non pas* la reconduction de l'hylémorphisme, *ni même* une proximité rendue bien difficile par Simondon, mais son *équivalent* pour ce qui concerne l'*universalité* du schème. La *dissymétrie* avec le schème hylémorphique est alors toutefois que dans cette substitution, ce n'est plus la genèse de l'objet mais *la connaissance elle-même et prioritairement* qui, *traditionnellement*, est pensable comme information. Or le *mot d'ordre* de toute la pensée de Simondon consiste à affirmer que la *connaissance de l'individuation est elle-même*

¹ IPC, p. 236 (nous soulignons).

individuation de la connaissance. Telle est la subversion proprement simondonienne, et prioritaire chez Simondon, de l'opposition sujet/objet, subversion qui en termes d'*information* et non plus d'*individuation* se formule en mettant l'accent sur cette étonnante *réciproque* : l'*objet*, quel qu'il soit, est tout autant information que la connaissance qu'on en possède.

Ainsi que nous l'avons vu, Simondon l'exprimait en écrivant que « toute information est à la fois informante et informée ; elle doit être saisie dans cette transition active de l'être qui s'individue ». Prolongeant explicitement cette réflexion en 1966, au terme des « Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique » ajoutées à son célèbre ouvrage de 1943, Canguilhem écrit : « on ne doit pas oublier que la théorie de l'information ne se divise pas, et qu'elle concerne la connaissance elle-même aussi bien que ses objets ». Mais précisément parce qu'il en est ainsi, la « théorie de l'information » était devenu chez Simondon *philosophie* de l'information. Tel est sans doute le fond de sa pensée, et ce fond, particulièrement abyssal voire, selon certains, « obscur et confus », est ce en vertu de quoi la philosophie de l'individuation n'a pas encore été - pour reprendre l'expression de Dominique Lecourt dans *La philosophie des sciences* - « pleinement explorée »¹. Explorer pleinement la richesse de cette philosophie, telle est bien la tâche que nous nous sommes assignée, et qu'il s'agira dans notre second volet de mener à son terme.

¹ Paris, P.U.F., 2001, p. 98.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages publiés, articles publiés et textes inédits de Simondon (une liste exhaustive des textes inédits comme des textes publiés de Simondon a été donnée par Gilbert Hottois dans son *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck, 1993 ; nous ne mentionnons ici que les textes auxquels nous avons eu accès¹) :

- *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.
- *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Millon, 1995 (Première édition : P.U.F., 1964).
- *L'individuation à la lumière des notions de forme, information, potentiel, métastabilité*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris-Sorbonne, 1958.
- « "Prospectus" pour *Du mode d'existence des objets techniques* », et « Les limites du progrès humain », in Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994 (le second texte est d'abord paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1959, et a été repris dans les *Cahiers philosophiques*, n° 42, 1990).
- « Forme, information et potentiels », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 février 1960 (conférence rééditée ensuite en tant que deuxième partie de l'Introduction à *L'individuation psychique et collective*, *op. cit.*).
- « Sauver l'objet technique » (entretien), *Esprit*, avril 1983.

¹ Nous remercions Michel Simondon de nous avoir donné accès aux textes inédits qu'il avait en sa possession.

- « La psychologie moderne », in M. Daumas (dir.), *Histoire des sciences*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957 (en collab. avec F. Le Terrier).

- « Initiation à la psychologie moderne », *Bulletin de Psychologie*, déc. 1966, janv. 1967, fév. 1967, avril 1967 et mai 1967).

- « La perception de longue durée », I, II et III, *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n°4, 1969 et n° 2 et 4, 1970.

- « L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité », *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990.

- *La perception* (inédit – la Première Partie, intitulée « La perception dans la pensée occidentale », est cependant parue dans le *Bulletin de Psychologie*, janv. 1965 - ; texte photocopié de 139 pages ; cours).

- *Imagination et invention* (inédit – la 4^e Partie est cependant parue dans le *Bulletin de Psychologie*, avril 1966 - ; texte photocopié de 71 pages ; cours donné en 1965-1966).

- *Genèse de la notion d'individuation* (inédit ; texte photocopié de 220 pages ; le texte porte un second titre : *Histoire de la notion d'individu*).

- *Invention et développement des techniques* (inédit ; texte photocopié de 137 pages ; cours donné en 1968-69 à l'Université de Paris-Sorbonne).

- *Etude d'épistémologie réflexive et historique des fondements de la psychologie contemporaine* (inédit ; texte photocopié de 140 pages ; cours).

- *Formes et niveaux de la communication* (inédit ; texte photocopié de 64 pages ; cours donné en 1970-1971).

- *L'homme et l'objet* (inédit ; texte photocopié de 32 pages ; résumé du Cours de Psychologie générale donné au premier semestre de l'année 1974-1975).

- *Sur la naissance de la technologie* (inédit ; texte photocopié de 30 pages, datant de février-mars 1970).

- *Perception et modulation* (inédit).

Ouvrages, articles principaux et thèses sur Simondon (par ordre alphabétique des noms d'auteurs) :

Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Aspe B., *La pensée de l'individuation et la subjectivation politique*, Thèse de Doctorat, Université de Paris-VIII, 2001.

Aspe B., « Etre singulier commun », Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Balibar F., « Note sur le Chapitre III, 1^e Partie », in Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Millon, 1995.

Barthélémy J.-H., « L'idée de Relativité philosophique chez Simondon », in J.Roux (dir.), *Simondon, une pensée opérative*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002.

Barthélémy J.-H., « Simondon », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 2005 (4^e éd.).

Barthélémy J.-H., *Sens et connaissance. A partir et en-deçà de Simondon*, Thèse de Doctorat, Université Paris VII-Denis Diderot, 2003.

Barthélémy J.-H. & Bontems V., « Relativité et Réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », Paris, *Revue de synthèse*, n°1, 2001.

Beaune J.-C., « La philosophie des techniques de Gilbert Simondon. Perspectives sur l'individu et l'invention », *Cahiers philosophiques*, n°43, juin 1990.

Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Chabot P., *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003.

Château J.-Y., « Technologie et ontologie dans la philosophie de Gilbert Simondon », *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990.

Château J.-Y., « Technophobie et optimisme technologique modernes et contemporains », suivi de « La question de l'évaluation de la technique », Bibliothèque du Collège international de

philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Châtelet G. : « Simondon », *Encyclopaedia Universalis*.

Combes M., *Simondon, individu et collectivité*, Paris, P.U.F, 1999.

Combes M., « Une vie à naître », *Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Debaise D., « Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon », *Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Deleuze G., « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, janv.-mars 1966.

Fagot-Largeault A., « L'individuation en biologie », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Garelli J., « Transduction et information », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Garelli J., « Introduction à la problématique de Gilbert Simondon », in Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Millon, 1995.

Guchet X., « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les études philosophiques*, n° 2, Paris, 2001.

Hottois G., *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck, 1993.

Hottois G., « L'éthique chez Simondon », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Hottois G., « Technoscience et technoesthétique chez Gilbert Simondon », *Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Marquet J-F., « Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation », Bibliothèque du Collège international de

philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Montebello P., « Axiomatique de l'individuation », *Cahiers philosophiques*, 1992.

Montebello P., « La question de l'individuation chez Deleuze et Simondon », in Jean-Marie Vaysse (éd.), *Vie, monde, individuation*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New-York, 2003.

Paradis B., « Technique et temporalité », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Pichot A., « L'individuation biologique », *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990.

Roux J. (dir.), *Simondon, une pensée opérative*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002.

Roux J., « Saisir l'être en son milieu. Voyage en allagmatique simondonienne », *Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Stengers I., « Comment hériter de Simondon ? », in J. Roux (dir.), *Simondon, une pensée opérative*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002.

Stengers I., « Pour une mise à l'aventure de la transduction », *Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

Stiegler B., « La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Stiegler B., « Temps, technique et individuation dans l'œuvre de Simondon », *Intellectica*, n°26-27, 1998.

Thom R., « Morphologie et individuation », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994.

Autres ouvrages et articles cités ou utilisés (par ordre alphabétique des noms d'auteurs) :

Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1986.

Aristote, *Physique*, trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Atlan H., *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1979.

Atlan H., *La fin du « tout génétique » ? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*, Paris, INRA éd., 1999.

Atlan H., « Organisation du vivant, information et auto-organisation des systèmes vivants », *Encyclopaedia Universalis*.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1991.

Bachelard G., *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929.

Bachelard G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949 (3^e éd.).

Bachelard G., *La dialectique de la durée*, Paris, P.U.F., 1950.

Bachelard G., *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F., 1951.

Bachelard G., *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1953.

Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1965.

Bachelard G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1966.

Bachelard G., *Etudes*, Paris, Vrin, 1970.

Bachelard G., *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1973.

Bachelard G., *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1988 (3^e éd.)

Balibar F., *Galilée, Newton lus par Einstein*, Paris, P.U.F., 1990 (3^e éd.).

Balibar F., *La science du cristal*, Paris, Hachette, 1991.

Balibar F., « Energie physique » et « Virtuel », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 1999.

Barbaras R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1994.

Barthélémy J.-H., « Husserl et l'auto-transcendance du sens », *Revue philosophique*, n°2/2004.

Barthélémy-Madaule M., *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963.

Barthélémy-Madaule M., *Bergson adversaire de Kant*, Paris, P.U.F., 1965.

Barthélémy-Madaule M., *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, Paris, Seuil, 1972.

Beaune J.-C., *Philosophie des milieux techniques*, Editions Champ Vallon, 1998.

Benkirane R. : *La complexité, vertiges et promesses*, Paris, Le Pommier, 2002.

Benoist J., *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994.

Benoist J., *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, P.U.F., 1996.

Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1953 (155^e éd.).

Bergson H., *L'énergie spirituelle*, Paris, P.U.F., 1966 (102^e éd.).

Bergson H., *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1985 (92^e éd.).

Bergson H., *Durée et simultanéité*, Paris, P.U.F., 1992.

Bernard C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1984.

Bernet R., *La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994.

Bertalanffy L. (von), *Théorie générale des systèmes*, trad. J.-B. Chabrol, Dunod, 1973.

Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993.

Bonsack F., *Information, thermodynamique, vie et pensée*, Paris, Gauthiers-Villars, 1961.

Broglie (de) L., *Continu et discontinu en Physique moderne*, Paris, Albin Michel, 1941.

Broglie (de) L., *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947 (exemplaire personnel annoté de Gilbert Simondon).

Brisart R. (éd.), *Husserl et Frege*, Paris, Paris, Vrin, 2002.

Cahiers de Royaumont, *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, Minuit, 1965.

Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F., 1966.

Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1969 (2^e éd.).

Canguilhem G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1970.

- Canguilhem G., « Vie », *Encyclopaedia Universalis*.
- Canguilhem G., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1981.
- Canguilhem G., « Le cerveau et la pensée », Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993.
- Canguilhem G., Lapassade G., Piquemal J., Ulmann J., *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paris, P.U.F., 1985.
- Couffignal L., *La cybernétique*, Paris, P.U.F., 1963.
- Danchin A., « Préface » à E. Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?*, trad. L. Keffler, Paris, Seuil, 1993 (Christian Bourgois Editeur).
- Dastur F., *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, P.U.F., 1995.
- Daumas M. (dir.), *Histoire des sciences*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957.
- Dawkins R., *Le Gène égoïste*, trad. L. Ovion, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Debru C., *L'Esprit des protéines*, Paris, Hermann, 1983.
- Debru C., *Philosophie moléculaire. Monod, Wyman, Changeux*, Paris, Vrin, 1987.
- Debru C., « Postface » à E. Schrödinger, *Qu'est-ce que la vie ?*, trad. L. Keffler, Paris, Seuil, 1993 (Christian Bourgois Editeur).
- Debru C., *Philosophie de l'inconnu. Le vivant et la recherche*, Paris, P.U.F., 1998.
- Deleuze G., *Logique du sens*, Paris, Seuil, 1969.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1996 (8^e éd.).
- Depraz N., *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, 1995.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Seuil, 1967.
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1990.
- Dufrenne M., *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1953.
- Dufrenne M., *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968.
- Dufrenne M., *L'inventaire des a priori*, Paris, Bourgois, 1981.
- Espagnat (d') B., *Traité de physique et de philosophie*, Paris, Fayard, 2002.

Friedmann G., *Sept études sur l'homme et la technique*, Paris, Gonthier, 1966.

Garelli J., *Rythmes et mondes*, Grenoble, Millon, 1991.

Gayon J., « Epistémologie du concept de sélection », in P. Jacob (dir.), *L'âge de la science*, vol.2, *Epistémologie*, Paris, Odile Jacob, 1989.

Gayon J., *Darwin et l'après-Darwin*, Paris, Kimé, 1992.

Gayon J., « Sélection », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 1999.

Gayon J., « Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem », in G. Le Blanc (dir.), *Lectures de Canguilhem*, Paris, ENS Editions, 2000.

Gayon J., « La théorie de l'évolution : que signifie « darwinisme » aujourd'hui ? », in Y. Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs*, vol.4, Odile Jacob, 2002.

Goldstein K., *La structure de l'organisme*, trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Paris, Gallimard, 1983.

Granel G., *Le sens du Temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

Granger G.-G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960.

Granger G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976.

Granger G.-G., *La science et les sciences*, Paris, P.U.F., 1993.

Guillaume P., *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1979.

Heisenberg W., *La nature dans la physique contemporaine*, trad. A.E. Leroy, Paris, Gallimard, 1962.

Husserl E., *Idees directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Husserl E., *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, P.U.F., 1962.

Husserl E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964.

Husserl E., *Expérience et jugement*, trad. D. Souche, Paris, P.U.F., 1970.

Husserl E., *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, P.U.F., 1970.

Husserl E., *Philosophie première*, trad. A. L. Kelkel, Paris, P.U.F., 1970.

Husserl E., *Recherches logiques*, 2, Deuxième Partie, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1972 (2e éd.).

Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl E., *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1984.

Husserl E., *Méditations cartésiennes*, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1986.

Husserl E., *Recherches logiques*, 1, trad. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1990 (3e éd.).

Husserl E., *Recherches logiques*, 2, Première Partie, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1991 (3e éd.).

Husserl E., *La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. D. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993.

Husserl E., *Notes sur Heidegger*, Minuit, 1993.

Jacob F., *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.

Jacob F., *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981.

Jacob F., « Qu'est-ce que la vie ? », in Y. Michaud, *Université de tous les savoirs*, vol.4, Paris, Odile Jacob, 2002.

Janicaud D., « Traduire la métaphysique en procès », in Whitehead, *Procès et réalité*, trad. D. Janicaud et al., Paris, Gallimard, 1995.

Kant I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1983 (5e éd.).

Kant I., *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1984 (10e éd.).

Kant I., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986.

Kant I., *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1990.

Kant I., *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

Köhler W., *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 1964.

Kupiec J.-J. et Sonigo P., *Ni Dieu ni gêne*, Paris, Seuil, 2000.

Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, Paris, P.U.F., 1998.

Le Blanc G. (dir.), *Lectures de Canguilhem*, Paris, ENS Editions, 2000.

Le Blanc G., *La vie humaine*, Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem, P.U.F., 2002.

Lecourt D., *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, P.U.F., 1970.

Lecourt D., « Introduction » à F. Balibar, *La science du cristal*, Paris Hachette, 1991.

Lecourt D., *A quoi sert donc la philosophie ?*, Paris, P.U.F., 1993.

Lecourt D., « La question de l'individu d'après Georges Canguilhem », in Bibliothèque du Collège de philosophie, *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993.

Lecourt D. (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 1999.

Lecourt D., *La philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 2001.

Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole*, t.1 : « Technique et langage », Paris, Albin Michel, 1964.

Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole*, t.2 : « Mémoire et rythmes », Paris, Albin Michel, 1964.

Leroi-Gourhan A., *Le fil du temps*, Paris, Fayard, 1983.

Lestel D., *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

Marion J.-L., *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989.

Maurel M.-C. et Miquel P.-A., *Programme génétique : concept biologique ou métaphore ?*, Paris, Kimé, 2001.

Mayr E., *Histoire de la biologie*, trad. M Blanc, Paris, Fayard, 1989.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1990.

Merleau-Ponty M., *La Nature. Cours du Collège de France 1956-57*, Paris, Seuil, 1994.

Merleau-Ponty M., *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.

Michaud Y. (dir.), *Université de tous les savoirs*, vol.4, Paris, Odile Jacob, 2002.

Monod J., *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

Montebello P., *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Morange M., *La part des gènes*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Morange M., « Information », in D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 1999.

Morin E., *La méthode*, t.1 : « La Nature de la Nature », Paris, Seuil, 1977.

Morin E., *La méthode*, t.2 : « La Vie de la Vie », Paris, Seuil, 1980.

Morin E., *La méthode*, t.3 : « La Connaissance de la Connaissance/1 », Paris, Seuil, 1986.

Nottale L., Chaline J. et Grou P., *Les arbres de l'évolution*, Paris, Hachette, 2000.

Patocka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrahms, Grenoble, Millon, 1988.

Patocka J., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrahms, Grenoble, Millon, 1992.

Pavlov I., *Réflexes conditionnels et inhibitions*, Paris, Gonthier, 1963 (exemplaire personnel annoté de Gilbert Simondon).

Philonenko A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980.

Philonenko A., *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1993 (5^e éd.).

Philonenko A., *Le transcendantal et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1990.

Philonenko A., *Bergson*, Paris, Ed. du Cerf, 1994.

Piaget J., *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, P.U.F., 1950.

Piaget J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965.

Piaget J. (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967.

Piaget J., *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968.

Piaget J., *L'épistémologie génétique*, Paris, P.U.F., 1970.

Piaget J., *Épistémologie des sciences de l'homme*, Paris, Gallimard, 1970.

Piaget J., *Psychologie et épistémologie*, Denoël, 1970.

- Piaget J., *Biologie et connaissance*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1992.
- Platon, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- Popper K., *Un univers de propensions*, trad. A. Boyer, Editions de l'éclat, 1992.
- Prigogine I. et Stengers I., *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1986.
- Prochiantz A., *Les stratégies de l'embryon*, Paris, P.U.F., 1988.
- Prochiantz A., *Machine-esprit*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- Ricœur P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965.
- Ricœur P., *Temps et récit*, t. 3, Paris, Seuil, 1985.
- Rivelaygue J., *Leçons de métaphysique allemande*, t.1 : « De Leibniz à Hegel », Paris, Grasset, 1990.
- Rivelaygue J., *Leçons de métaphysique allemande*, t.2 : « Kant, Heidegger, Habermas », Paris, Grasset, 1992.
- Ross D., *Aristote*, trad. J. Samuel, Gordon & Breach, 1971.
- Ruyer R., *Néo-finalisme*, Paris, P.U.F., 1952.
- Ruyer R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954.
- Ruyer R., *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958.
- Ruyer R., « L'individualité », *Revue de métaphysique et de morale*, 1959.
- Ruyer R., *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964.
- Schrödinger E., *L'esprit et la matière*, trad. M. Bitbol, Paris, Seuil, 1990.
- Schrödinger E., *Qu'est-ce que la vie ?*, trad. L. Keffler, Paris, Seuil, 1993 (Christian Bourgois Editeur).
- Sonigo P. et Stengers I., *L'évolution*, EDP Sciences, 2003.
- Stanley Jones D. et K., *La cybernétique des êtres vivants*, trad. M. G. Richard, Paris, Gauthiers-Villars, 1962.
- Stengers I. (dir.), *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994.
- Stengers I., *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 1997.
- Stengers I., *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.
- Stiegler Barbara, « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant », in G. Le Blanc, *Lectures de Canguilhem*, Paris, ENS Editions, 2000.

- Stiegler Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, P.U.F., 2001.
- Stiegler Bernard, *La technique et le temps*, t.1: « La faute d'Epiméthée », Paris, Galilée, 1994.
- Stiegler Bernard, *La technique et le temps*, t.2: « La désorientation », Paris, Galilée, 1996.
- Stiegler Bernard, *La technique et le temps*, t.3: « Le temps du cinéma », Paris, Galilée, 2001.
- Teilhard de Chardin P., *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Albin Michel, 1956.
- Thom R., *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, 1983.
- Thom R., *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990.
- Trotignon P., *L'idée de vie chez Bergson*, Paris, P.U.F., 1968.
- Vuillemin J., *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, P.U.F., 1985 (2^e éd.).
- Whitehead A. N., *Procès et réalité*, trad. D. Janicaud et al., Paris, Gallimard, 1995.
- Wiener N., *Cybernetics*, Paris, Hermann, 1948.

TABLE DES MATIERES

<i>Préface de Jean-Claude Beaune</i>	9
<i>Introduction</i>	15
1. Du triple héritage d'un fil directeur théorique.....	15
2. Une « philosophie de la nature » post- phénoménologique ?.....	22
3. Les obscurités d'une pensée intuitive : autour du nouveau concept d' « <i>individuation</i> ».....	27
4. Les tensions internes d'une œuvre inspirée	31
<i>Chapitre Premier : Simondon et la question du philosophe</i>	37
1. Ontologie et « ontogenèse » : de Bergson à Simondon.....	37
2. Remarques sur l'apport spécifique de Teilhard de Chardin.....	44
3. Du transcendantal comme domaine au transcendantal comme problème : Simondon et Merleau-Ponty.....	48
4. La question d'un « déphasage » du sens en sujet et objet.....	56
<i>Chapitre II : l'hylémorphisme, adversaire principal</i>	61
1. Substantialisme, hylémorphisme, bisubstantialisme.....	61
2. Retournement de la recherche du « principe d'individuation ».....	65
3. Le sens non-dialectique de la relativisation requis du tiers-exclu.....	74
4. L'herméneutique de l'hylémorphisme.....	85
<i>Chapitre III : système et information, une « réforme notionnelle »</i>	99
1. Préalable : le « réalisme des relations », noyau épistémologique de l'ontogenèse.....	99

2. Métastabilité systémique et individuation physique : le statut problématique de la philosophie de la nature.....	104
3. La notion non-technologique d'information, premier schème universel : de Ruyer à Simondon.....	116
4. « Transduction » <i>versus</i> rétro-action.....	131
<i>Chapitre IV : de l'individuation physique à celle des êtres vivants.....</i>	<i>143</i>
1. La dérivation anti-réductionniste des « régimes d'individuation ».....	143
2. Le paradigme de la cristallisation.....	152
3. L'individuation du vivant comme « individualisation » sur-adaptative.....	159
4. La « polarisation » affective : Simondon et Canguilhem.....	173
<i>Chapitre V : l'individuation psychique et collective.....</i>	<i>185</i>
1. Par-delà psychologisme et sociologisme : le philosophe et les sciences humaines.....	185
2. Première difficulté : dédoublement psychosomatique du vivant et individuation psychique.....	195
3. Seconde difficulté : « sujet » et « personnalité », ou le problème de l'émotion.....	206
4. De l'« antériorité du transindividuel » à sa refondation « prothétique » ?.....	224
<i>Conclusion.....</i>	<i>233</i>
<i>Bibliographie.....</i>	<i>241</i>