

# Penser la culture avec les concepts de Simondon

Jamil Alioui

Décembre 2016

SOCRATE. — J'affirme donc que tous ingrédients, tous instruments ou matériaux ne sont jamais employés qu'en vue d'une genèse, que chaque genèse particulière ne se produit qu'en vue de telle ou telle existence particulière et la genèse en son ensemble en vue de l'existence en son ensemble

Platon, *Philèbe*.

Il semble qu'il faut commencer comme nous l'avons dit précédemment, c'est-à-dire par recueillir les faits relatifs à chaque genre, pour ensuite exposer les causes et parler de leur genèse. Cet ordre en effet, se retrouve plus spécialement dans l'art même de bâtir : du fait que la forme de la maison est telle, ou que la maison est telle, sa genèse s'effectue de telle façon. Car la genèse est en vue de l'existence et non l'existence en vue de la genèse.

Aristote, *Les parties des animaux*.

Simondon naît en 1924 et meurt en 1989, ses deux œuvres majeures sont *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* et *Du mode d'existence des objets techniques*. Ces deux ouvrages constituent sa double thèse de doctorat soutenue en 1958, le premier est enfin disponible en édition complète depuis 2005 chez Jérôme Millon et le second est publié depuis la soutenance. C'est sur ces deux ouvrages que je vais baser ma proposition d'aujourd'hui qui consiste à articuler Simondon aux autres auteurs travaillés ici, à savoir Cassirer (1874-1945), Horkheimer (1895-1973) et Adorno (1903-1969).

Dans le *Sophiste* de Platon<sup>1</sup>, le personnage de l'étranger complique la notion d'*existence*, *ousia*, qui peut aussi être interprétée comme la *présence*, en opposant vigoureusement deux façons de l'appréhender, de la signifier, qui correspondent à deux positions philosophiques fondamentales. Ces deux positions sont en général grossièrement ramassées aujourd'hui sous les étiquettes de « matérialisme » et d'« idéalisme ». Dans la première conception, celle de l'homme de la terre, l'existence est assignée au corps, c'est-à-dire à la matière ; selon le terrien, il n'y a que le corps, c'est-à-dire : n'est *présent* que le corps matériel individué (*soma*), les idées étant conditionnées par ce dernier. Dans la seconde conception, celle du formaliste – celui que Socrate nomme « l'ami des formes » –, le corps et la matière constituent le devenir, *genesis*, et ce sont les formes qui constituent l'existence ; selon lui ne *sont* que les formes intelligibles, c'est-à-dire : ne sont *présentes* que les formes intelligibles, le « reste » constitue le simulacre. Ces deux postures, si on les envisage uniquement sous la modalité de la *genesis*, renvoient respectivement aux doctrines d'Héraclite et de Parménide.

Aristote, dans la *Métaphysique*<sup>2</sup> notamment, tente de réconcilier cette violente opposition en construisant la théorie reçue aujourd'hui sous le nom d'« hylémorphisme ». Dans l'hylémorphisme, deux couples de notions doivent ne pas être confondus ; premièrement : la forme et la matière, *eidos* ou *morphé* et *hylé* ; deuxièmement : la production et la technique, *poiésis* et *tekhne* ; en outre l'hylémorphisme apparaît comme une explication générale du mouvement de *génération*, la même *genesis* que chez Platon. D'un côté,

- la *forme* est inengendrée, elle est un état vers lequel peut tendre la matière.
- la *matière* constitue le « pouvoir être ou ne pas être » de toute chose, elle apparaît sous la modalité de l'accidentel (ou du contingent) (1032 a 20).

1. Voir 246 a.

2. Voir 1032 a.

D'un autre côté :

- la *production* est l'acte d'appliquer une forme à une matière (1033 a 25), lorsque cette application n'est pas naturelle ou accidentelle ;
- la *technique* est une production dont la forme préexiste dans l'âme de l'agent de la production (1032 b).

Sur les traces, de Bergson, de Leroi-Gourhan et de Canguilhem (son directeur de thèse), Simondon cherche lui aussi une voie réconciliatrice entre ce que Cassirer a reçu, dans la *Philosophie des formes symboliques*, comme l'opposition entre « spéculation métaphysique » et « philosophie critique »<sup>1</sup>. Ni purement spéculative, ni non plus critique, la philosophie de Simondon commet initialement un pas en arrière jusqu'à l'hylémorphisme d'Aristote qu'elle reprend, requestionne et reproblématise. Avec ce souci de remonter le fil historique des idées, Simondon s'inscrit dans un geste métaphysique relativement traditionnel et manifeste par là les réflexes de la philosophie première, dont d'ailleurs il se revendique. Sans être cependant réductible à un commentaire de la métaphysique aristotélicienne, la philosophie de Simondon prétend tout de même poursuivre la tâche inaugurale de la philosophie première suivant la distinction opérée entre philosophie première et seconde par Aristote :

En ce qui concerne le principe selon la forme, s'il est un ou plusieurs, et quel il est ou quels ils sont, c'est la fonction de la philosophie première de le déterminer avec précision. (*Physique*, 192 a 34.)<sup>2</sup>

L'hylémorphisme est accusé par Simondon d'incomplétude, dénoncé comme posture philosophique intenable ; l'accusation est d'autant plus forte que – et c'est là le nœud de l'affaire – la posture aristotélicienne est, selon Simondon, explicitement ou implicitement fondatrice de la presque totalité des postures philosophiques fondamentales qui ont succédé (on lira le texte *Histoire de la notion d'individu* dans *L'individuation* pour s'en convaincre). Pour élaborer cette critique de l'hylémorphisme, Simondon éclaire la doctrine aristotélicienne de façon à dévoiler ses présupposés technologiques et, d'une certaine façon, son anthropocentrisme inhérent. Véritable *complication* d'Aristote, la théorie de la forme – ou plutôt : de l'information – proposée par Simondon va opérer des distinctions laissées de côté par la tradition pressée de ressaisir l'idée de technique sans lui donner la consistance

1. Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1953/1957, 1972, tome I, p. 37.

2. ARISTOTE, *Œuvres complètes*, sous la dir. de Pierre PELLEGRIN, trad. mult., Paris, Flammarion, 2014, p. 533.

et la complexité qu'elle mériterait. La thèse présente notamment des discussions critiques de Kant, Hegel, Marx, Freud et Bergson ainsi qu'une méditation approfondie sur la *Gestalttheorie*. Son style excessivement didactique et parfaitement clair témoigne d'un réel et profond souci de communicabilité des idées. Ceci, avec l'existence, dans le corpus, d'écrits sur la pédagogie et l'intense présence de la question technologique comme nécessité culturelle, rend possible voire nécessaire l'inscription de Simondon dans l'horizon de la philosophie de la culture. C'est que la culture est présente de deux façons différentes et complémentaires dans la philosophie de Simondon :

- premièrement elle apparaît comme la question métaphysique de l'individuation collective, à savoir comme la question de l'individuation dans la dimension précise du transindividuel et du social qui sont différenciés comme sont différenciés individu vivant et sujet ;
- deuxièmement la culture apparaît comme la question quasi-politique de la nécessité de fonder une technologie comme tâche de la philosophie.

Si je dis « quasi-politique » c'est que l'existence d'une posture politique chez Simondon – et, le cas échéant, la nature de cette posture – est débattue aujourd'hui, notamment par Bernard Stiegler<sup>1</sup>. S'il est trop tôt, dans mes recherches, pour proposer un avis tranché sur cette question, il est clair cependant que les deux discours (individuation et technologie) s'articulent et, même : *doivent être appréhendés dans toute la complexité de leur assemblage* si l'on souhaite se faire une idée complète de la position de Simondon dans l'horizon philosophique.

La structure de ma proposition d'aujourd'hui reprend et développe successivement ces deux pans – individuation et technologie – et se termine par une articulation conclusive en vue d'ouvrir la discussion.

.....

Peut-être est-il judicieux de commencer par montrer que la question de l'individuation répond à un problème partagé par les auteurs qui nous intéressent aujourd'hui.

Dans sa *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance* (datée de 1956), Theodor W. Adorno, critiquant l'idée de fondement, *archè*, de la phénoménologie de Husserl, écrit la chose suivante :

1. Bernard STIEGLER, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 3 (juil. 2006), p. 325–341.

Dans le principe posé comme *archè* philosophique, tout doit purement et simplement finir par se dénouer, peu importe que ce principe s'appelle « être » ou « penser », « sujet » ou « objet », « essence » ou « facticité ». Ce concept d'*archè* prétend valoir pour la totalité : les philosophes disent qu'il est immédiat, non médiatisé. Afin que l'*archè* puisse être à la hauteur de son propre concept, il faudrait toujours commencer par supprimer les médiations, comme si elles n'étaient que des accessoires de la pensée, afin de pouvoir, au bout du compte, présenter l'*archè* comme irréductible en soi. Mais tout principe que la philosophie peut réfléchir comme son *archè* doit être universel s'il ne veut pas se voir reprocher d'être contingent. Et tout principe universel d'une *archè* – même celui de la facticité dans l'empirisme le plus radical – contient en lui de l'abstraction. Un tel empirisme ne pourrait pas non plus revendiquer comme *archè* un étant individuel présent ici et maintenant, un fait, mais uniquement le principe du factuel en général. En tant que concepts, l'*archè* et l'immédiat sont toujours médiatisés et, du coup, ce ne sont pas des *archai*.<sup>1</sup>

Adorno dénonce ici une contradiction nécessaire dans le geste de fondement de toute systématique philosophique, de toute métaphysique. Cette contradiction entre immédiat et médiatisé semble insurmontable. On pourrait la reformuler en affirmant que tout fondement constitué, explicitement ou implicitement, comme un concept est *a priori* contradictoire puisque le fondement présuppose alors tant la conceptualité – par exemple d'un *kalos kagathos* – que la consistance unitaire d'un principe – par exemple le *noûs* – et n'est donc pas premier ; mais il faudrait bien sûr arriver à exprimer cela sans user du principe d'*a priori*. C'est pourquoi la dialectique négative opère comme une méthode, comme un processus sans fin. La caractéristique de tout fondement du type de l'*archè* dont il est spécifiquement question ici est de posséder d'emblée une unité sans arriver à comprendre en soi les conditions de ce devenir-unitaire préalable qui, comme telles, présupposent toujours déjà quelque chose d'autre. Dans *Dialektik der Aufklärung*, Adorno et Horkheimer construisent la critique plus générale dans laquelle cet extrait particulier peut s'inscrire :

*A priori*, la Raison ne reconnaît comme existence et occurrence que ce qui peut être réduit à une unité ; son idéal, c'est le système dont tout peut être déduit.<sup>2</sup>

On lit un peu plus loin :

1. Theodor W. ADORNO, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, trad. C. David et A. Richter, Paris, Payot, 1956, 1970, 2011, p. 29.

2. Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1944, 1969, 1974, p. 25.

Pour la Raison, ce qui n'est pas divisible par un nombre et finalement par un, n'est qu'illusion ; le positivisme moderne rejette tout cela dans la littérature. De Parménide à Russell, la devise reste : Unité.<sup>1</sup>

On doit voir dans la « Raison » dépeinte par l'école de Francfort une répétition des exergues du *Philèbe* de Platon et de la *Métaphysique* d'Aristote : chez Platon tout devenir ne peut être entendu que comme condition d'existence d'un étant unitaire, chaque étant unitaire existant à son tour en vue de « l'existence en son ensemble » et, on le devine, le tout ayant pour finalité le souverain Bien, *kalos kagathos* ; chez Aristote le devenir ne présente un intérêt aux yeux du philosophe qu'en vue de ce qui existera – c'est-à-dire ce qui se présentera de façon unitaire – au terme de la *genesis*, c'est-à-dire la *sunolon*.

Pour le dire autrement, la systématique reposant sur une cause finale, c'est-à-dire dont le soubassement se présente comme un terme ou un fondement unitaire, constitue précisément la Raison au sens où elle est dénoncée par la critique de l'école de Francfort. Cette Raison ramasse donc sous son étiquette toutes les tentatives de constituer une métaphysique reposant sur une hypostase unitaire telle que l'Être, l'Atome, la Vie ou encore la Puissance.

Dans *Le laboratoire de la dialectique de la raison*, Horkheimer écrit la chose suivante :

Les tentatives récentes pour exposer les structures fondamentales de l'expérience qui ont pour ainsi dire été recouvertes par le voile des affaires (*business*) ainsi que par le langage et la mentalité scientifiques, expriment la même perplexité. Tous ces philosophes sentent que la raison, sur le point de se perdre dans ses fonctions pratiques diverses, doit réfléchir sur sa genèse pour rester identique avec la vérité.<sup>2</sup>

Ce passage préfigure l'opération qui devra être effectuée pour sortir du problème par la suggestion que fait Horkheimer de la nécessité de reposer la question du devenir. Résorber le devenir dans le mouvement dialectique ne peut, du point de vue de l'école de Francfort, que conduire à la *Dialectique négative*.

La philosophie fondamentale, πρώτη φιλοσοφία, implique nécessairement le primat du concept, ce qui se refuse à lui quitte aussi la forme d'un philosophe se donnant pour philosophe fondamental. La philosophie pouvait trouver sa satisfaction dans la pensée de l'aperception transcendantale ou encore de l'être, tant que ces concepts restaient pour elle identiques au penser qu'elle pense. Qu'une telle identité soit rejetée dans son principe, et elle entraîne dans sa chute le repos du concept considéré comme quelque chose de dernier. C'est

1. *Ibid.*, p. 25.

2. MAX HORKHEIMER, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, trad. J. Christ et K. Genel, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2013, p. 280, note 2.

parce que le caractère fondamental de tout concept universel se dissout devant l'étant déterminé, que la philosophie n'a plus le droit d'espérer la totalité.<sup>1</sup>

Rejeter l'identité des concepts et du penser c'est précisément ce qu'a fait la dialectique négative en adoptant le quasi-réflexe – lui-même *in fine* systématique – de dévoiler, pour la désamorcer aussitôt, toute unité, toute consistance, sur laquelle on tenterait de construire. Il y a translation du statique au dynamique : du statique d'un concept, d'une forme ou d'un principe fondamental visé par l'idéalisme on dérive, avec Adorno et Horkheimer, au dynamique de la machine dialectique matérialiste qui, malgré le fait qu'elle soit cassée, opère dans l'intervalle comme une machine.



Cassirer, de son côté, ne renonce pas au projet de la πρώτη φιλοσοφία.

Le seul moyen d'échapper à cette dialectique de la théorie métaphysique de l'être est de comprendre dès le départ le « contenu » et la « forme », l'« élément » et la « relation » comme des déterminations qui ne sont pas indépendantes mais données ensemble et pensées dans leur conditionnement réciproque.<sup>2</sup>

Il maintient ici la différence entre les unités d'un côté et la pensée de l'autre, mais tente de viser ce qui produit ces binômes de termes et qui donne la consistance de ce qui deviendra par la suite la forme symbolique, prototype de tout contenu culturel, c'est-à-dire aussi : de tout concept.

Si toute culture consiste dans la création de certains mondes imaginaires de l'esprit, le but de la philosophie n'est pas de remonter derrière toutes ces créations, mais bien plutôt d'en comprendre le principe de formation et d'en prendre conscience.<sup>3</sup>

La philosophie n'est donc jamais hors du devenir de la culture (et donc de l'histoire), même : elle est en plein dedans, elle devient avec tout le reste et manipule elle aussi des formes symboliques ; la philosophie n'est donc jamais achevée et toujours à faire, ce point est décisif en ceci qu'il ôte le poids téléologique inhérent à la πρώτη φιλοσοφία telle qu'elle avait été conçue notamment par Aristote. D'ailleurs, exposant son projet de philosophie des formes symboliques, Cassirer ne manque pas de préciser que « la philosophie de ces formes devrait alors finalement déboucher sur leur histoire [...] »<sup>4</sup>, orientant ainsi la visée philosophique, le terme,

1. Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, trad. mult., Paris, Payot-Rivages, 1966, 2001, 2003, p. 169.

2. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, op. cit., p. 41.

3. *Ibid.*, p. 58.

4. *Ibid.*, p. 25.

la fin, en direction du devenir comme tel, c'est-à-dire de cette *genesis* en laquelle Platon et Aristote ne voyaient qu'un moyen. Ce qui importe n'est plus le symbole statique mais son processus dynamique de génération, et l'affirmation d'une πρώτη φιλοσοφία s'opère ici par la visée de ce processus. La méthode consiste à

déceler et saisir un moment qui se retrouve dans chacune des formes spirituelles fondamentales, mais qui n'ait dans aucune de ces formes une figure proprement identique.<sup>1</sup>

Le postulat n'est donc pas celui d'un terme absolu, d'un *archè* comme ce que critique Adorno, mais celui d'une relation, d'une médiation. Le point capital est que cette nouvelle présupposition d'unité dans la médiation trouve sa consistance précisément par l'argument qui invalide la possibilité de rendre consistant un terme immédiat pouvant opérer comme substrat, précédant toute médiation, fut-ce celle de la culture. Pour le dire prosaïquement : si tout est médiatisé alors il s'agit de viser la forme de la médiation. Nous avons là l'idée qui sous-tend la philosophie de la culture de Cassirer.

Nos auteurs partagent donc un seul et même problème, celui que l'on pourrait ramasser sous le mot-valise de « médiation » et sous la modalité de la condition de consistance. Adorno et Horkheimer dénoncent la supercherie de l'immédiat, Cassirer vise la médiation ; le premier geste est négatif, le second est positif. Qu'en est-il alors de Gilbert Simondon ?



Conscient du problème de la consistance du fondement en philosophie, problème dont il fait son point de départ, Simondon cherche à « saisir l'ontogénèse dans tout le déroulement de sa réalité, et de connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu »<sup>2</sup>. Tâchons d'expliquer, de déplier ce que cela peut bien vouloir signifier et quel lien Simondon peut entretenir avec la question de la culture.

Il n'y a pas d'essence unique de l'être individué, parce que l'être individué n'est pas substance, pas *monade* : toute sa possibilité de développement lui vient de ce qu'il n'est pas unifié complètement, pas systématisé ; un être systématisé, ayant une essence comme une série a sa raison ne pourrait se développer. L'être n'est pas tout entier contenu dans son principe, ou plutôt dans ses principes ; l'être se développe à partir de ses principes, mais ses principes ne sont pas donnés en système ; il n'y a pas d'essence première d'un être

1. *Ibid.*, p. 25.

2. Exemplier p. 3.



individué : la genèse de l'individu est une découverte de *patterns* successifs qui résolvent les incompatibilités inhérentes aux couples de disparation de base ; le développement est la découverte de la dimension de résolution, ou encore de la signification, qui est la dimension non contenue dans les couples de disparation et grâce à laquelle ces couples deviennent systèmes.<sup>1</sup>

Le geste de Simondon consiste à reprendre le problème depuis le début, mais en modifiant drastiquement la méthode. De façon similaire à Cassirer, il va viser un moyen terme, une médiation. Cependant, l'individu simondonien, c'est-à-dire ici tout ce qui peut prétendre au statut d'unité – une chose, un processus, une idée, une intuition, une sensation, un corps vivant ou encore une perception – n'est ni proprement déterminé ni proprement indéterminé, mais, je cite, « pas unifié complètement ». Simondon introduit donc des degrés, un gradient, là où d'autres butent sur une opposition binaire entre être et non-être, entre *sunolon* et *apeiron*, entre noir et blanc. Opérant notamment par métaphores telles que celle de la disparation – c'est-à-dire la différence minimale qui existe entre ce que chacun des yeux peut observer et grâce à laquelle l'unité de la profondeur du champ de vision peut être synthétiquement obtenue –, Simondon va insister par complications successives, par multiplication d'exemples très concrets, de façon à montrer qu'une majorité des exemples utilisés par la philosophie pour légitimer des modèles métaphysiques ou épistémologiques ne vont pas assez loin dans la compréhension de ce qui a *réellement* lieu, de ce qui se produit *réellement* au moment de la médiation. Le réalisme est au cœur de la thèse de Simondon. La théorie de l'individuation y est présentée en évoluant par grades : d'abord l'individuation physique, puis l'individuation vitale et enfin l'individuation collective. Véritable philosophie de l'*entre-deux*, il va s'agir à chaque fois de montrer comment ce que nous qualifions d'unitaire s'individue en même temps qu'un milieu associé. Dans la critique du schème hylémorphique, il s'agit d'abandonner l'idée de prendre le problème d'abord du côté de la forme ou d'abord du côté de la matière pour entrer dans le processus de fabrication du moule, dans celui de l'apprêt de l'argile, et saisir ce qui se produit à la limite qui les différencie (ici, la résistance de l'argile préparée contre les parois du moule, lui aussi préparé). Dans l'individuation physique, il s'agit d'abandonner toute tentative de détermination de la substance, de l'élément, de l'atome ou d'une monade pour comprendre ce qui a lieu à la surface d'un cristal en surfusion : on dévoile ainsi le processus d'individuation du cristal dans toute sa complexité en tant qu'il connecte un germe local et contingent à un milieu

1. Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, 2013, p. 206.

favorable, lui aussi contingent. Simondon introduit à cette occasion les fameux « effets de surface » que les lecteurs de Deleuze et Guattari connaissent bien. Dans l'individuation psychique et collective, il ne s'agit pas de partir du principe du sujet (ni du vivant, d'ailleurs) en élaborant son rapport à l'objet ou, sociologiquement, à son milieu – d'ailleurs la psychologie et la sociologie en prennent pour leur grade –, il s'agit plutôt de comprendre la codétermination de l'individu et du milieu associé à partir d'un être pré-individuel. Cet être préindividuel est ici la seule instance en droit de prétendre à l'unité absolue, mais au prix de l'incommensurabilité et de l'inconnaissabilité. L'être préindividuel n'est ainsi pas hypostasié puisqu'il n'est pas individué ; on ne peut le connaître en lui-même car toute connaissance présuppose déjà l'individuation (par exemple du connaissant et du connu). Simondon propose de répondre au problème de l'identité entre concepts et pensée – dénoncé par Adorno dans la *Dialectique négative* – par une relation définie comme réelle entre les termes. Cette relation ne doit pas être recherchée entre le sujet et l'objet ou entre l'immanent et le transcendant, elle doit être d'abord recherchée entre les processus d'individuation permettant d'obtenir les deux termes – sujet-objet, immanence-transcendance – à partir d'un préindividuel qui, par construction, ne peut être que commun. Ainsi, si l'on est capable de connaître, ça n'est pas parce que l'on possède des formes *a priori* de la connaissance, c'est plutôt parce que le connaissant et le connu s'individuent au même titre à partir d'un être préindividuel unitaire dont le devenir consiste au minimum en l'individuation. Avec sa théorie des phases de l'être – préindividuel, métastable, individué, stable – Simondon amène une véritable philosophie positive de la *genesis* et reprend à zéro le problème propre à la πρώτη φιλοσοφία.

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. La véritable philosophie première n'est pas celle du sujet, ni celle de l'objet, ni celle d'un Dieu ou d'une Nature recherchés selon un principe de transcendance ou d'immanence, mais celle d'un réel antérieur à l'individuation, d'un réel qui ne peut être cherché dans l'objet objectivé ni dans le sujet subjectivé, mais à la limite entre l'individu et ce qui reste hors de lui, selon une médiation suspendue entre transcendance et immanence. La raison qui rend vaine la recherche selon la transcendance ou l'immanence rend vaine aussi la recherche de l'essence de l'être individué dans l'âme ou dans le corps. Cette recherche a conduit à matérialiser le corps et à spiritualiser la conscience, c'est-à-dire à substantialiser les deux termes après les avoir séparés.<sup>1</sup>

1. *Ibid.*, p. 263.

Cette analyse amène donc des degrés d'individuation, rejetant radicalement l'idée d'un individu qui ne pourrait qu'être définitivement individué ou ne pas être ; l'incomplétude inhérente à l'individu simondonien se répercute à tous les niveaux, notamment dans le sujet, avec une lecture de l'idée d'angoisse, et dans le social avec une réflexion sur le sens d'une situation pré-révolutionnaire ; autant d'états qu'il ne faut pas saisir comme finis, mais comme – justement – intuitions et réalités d'une incomplétude numériquement une, qui attend et demande d'être complétée.

L'individuation et le problématique entrent ainsi en relation : il y a un *être du problématique*. Toute individuation doit être entendue comme un problème en cours de résolution, comme un problème non résolu qui est à résoudre. Les étants ne sont donc unitaires et imperméables qu'en apparence et cette apparence est due à un manque de complication du regard. Tout se passe à leur surface, à la limite ; or, plutôt que de tracer cette limite d'un coup de crayon marquant abstraitement l'unité des étants sur le plan d'immanence, un « zoom » doit y être opéré, occasionnant tous les ralentissements, accélérations et ajustements topologiques nécessaires, jusqu'à ce que du sens émerge concrètement.

Ainsi, la question philosophique de la bonne forme est en lien direct avec la question de l'individuation : chez Aristote, par exemple, la bonne forme est le *sunolon*, la *morphè* ou encore l'*eidos*, aboutissements ou alors conditions de possibilité – dans les deux cas conçus comme éternels et stables – de la *genesis*. En plus d'induire le problème de leur représentation, ces « bonnes formes » ne contiennent pas le principe de leur auto-maintien dans l'existence et sont ainsi sans tension. Or, pour Simondon, une bonne forme doit être capable de s'autoréguler – c'est le rôle central de la notion d'*homéostasie* dans la question de la forme – et, je cite, « seule la mort serait la résolution de toutes les tensions ; et la mort n'est la solution d'aucun problème. »<sup>1</sup> On lit ailleurs :

L'individuation complète est l'individuation qui correspond à un emploi total de l'énergie contenue dans le système avant structuration ; elle aboutit à un état stable ; au contraire, l'individuation incomplète est celle qui correspond à une structuration qui n'a pas absorbé toute l'énergie potentielle de l'état initial non structuré ; elle aboutit à un état encore métastable.<sup>2</sup>

La métastabilité est l'état de ce qui est encore en cours d'individuation. Par la mise en relation des dimensions de l'être conditionnant la possibilité d'un individu, la métastabilité n'est ni à l'échelle de la forme, ni à l'échelle de l'arrière-plan – car

1. *Ibid.*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 80.

ces échelles ne pré-existent pas – ; la métastabilité doit être entendue comme ce qui co-détermine ces dimensions, elle est la condition de la dimensionnalité de l'être. Simondon opère ainsi un retournement de la question de la bonne forme qui n'est plus la forme au sens du *sunolon*, de la *morphè*, de l'*eidos* et de tous les descendants de ces concepts originaires ; par surcroît elle n'est pas non plus simplement quelque chose comme la forme de la *genesis*.

Il y a donc une certaine consistance de l'individu, mais non une antitypie absolue, une impénétrabilité ayant un sens substantiel. La consistance de l'édifice individuel est encore fondée sur des conditions quantiques ; elle dépend de seuils.<sup>1</sup>

Ces seuils d'individuation reposent sur des conditions multiples et fragiles ; l'individuation n'est pas systématiquement garantie ni réussie ; la bonne forme est alors celle qui permet l'individuation, elle n'est pas imperméable, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être entendue indépendamment de son milieu associé déterminé en même temps qu'elle. Pour le dire brièvement : la bonne forme est la forme de ce qui peut la *genesis*, la bonne forme est possibilité de *genesis* perpétuée. Pour compliquer et développer cet aspect, Simondon propose un concept d'information tout à fait intéressant, qui s'éloigne en même temps des conceptions absolument dynamiques en termes de « formation » ou de *genesis* que des conceptions plus statiques en termes d'agents communicants telles qu'on en trouve dans les formalismes proposés par les mathématiciens de l'information comme Claude Shannon ou Norbert Wiener, présents dans l'œuvre simondonienne. La question de l'information amène celle du sens et de la signification :

Pour que les signaux prennent un sens dans un système, il faut qu'ils n'y apportent pas quelque chose d'entièrement nouveau ; un ensemble de signaux n'est significatif que sur un fond qui coïncide presque avec lui ; si les signaux recouvrent exactement la réalité locale, ils ne sont plus information, mais seulement itération extérieure d'une réalité intérieure ; s'ils en diffèrent trop, ils ne sont plus saisis comme ayant un sens, ils ne sont plus significatifs, n'étant pas intégrables.<sup>2</sup>

Cette presque-coïncidence des signaux, condition de leur sens, n'est autre que l'occurrence de la disparation déjà évoquée plus tôt. Il n'y a donc pas de formes *a priori*, au sens de formes inengendrées, bien qu'il y ait pourtant connaissance ; la raison en est, justement, l'origine numériquement une du connaissant et du connu : l'Un, l'Origine et l'Être sont une seule et même chose ressaisie par Simondon

1. *Ibid.*, p. 150.

2. *Ibid.*, p. 222.

comme être pré-individuel, dont le mode d'être est la métastabilité et dont toute ressaisie sous forme conceptuelle ne peut que se heurter à la critique de l'*archè*. L'être en tant qu'être n'est alors rien d'autre qu'individuation, virtuelle et actuelle, des étants ; c'est bien là que Simondon réactive le programme de la philosophie première.

Se pose alors le problème méthodologique du statut et de la position de la théorie vis-à-vis de ce qui est théorisé. Ce problème n'échappe pas à Simondon.

Une pensée réelle est *auto-justificative* mais non justifiée avant d'être structurée : elle comporte une individuation et est individuée, possédant son propre degré de stabilité. Pour qu'une pensée existe, il ne faut pas seulement une condition logique mais aussi un postulat relationnel qui lui permet d'accomplir sa genèse. Si nous pouvons, avec le paradigme que constitue la notion d'individuation physique, résoudre d'autres problèmes, dans d'autres domaines, nous pourrions considérer cette notion comme stable ; sinon, elle ne sera que métastable et nous définirons cette métastabilité par rapport aux formes plus stables que nous aurons pu découvrir : elle conservera alors la valeur éminente d'un *paradigme élémentaire*.<sup>1</sup>

Simondon ressaisit sa propre proposition théorique dans le champ de ce qui est théorisé : « une pensée comporte une individuation et est individuée ». Il n'y a donc pas de vérité ou de fausseté *a priori*, ni non plus de *conatus* ; il ne s'agit pas pour la pensée de perpétuer son individualité mais de perpétuer son individuation : on ne cherche pas les conditions de la pensée vraie, mais bien celles de la pensée réelle. On voit ici l'usage proposé du principe de bonne forme : concrètement, ce que nous dit Simondon de sa théorie est très clair : si elle se trouve capable d'engendrer une production de sens de façon générique, c'est qu'elle est réelle, c'est-à-dire non pas valide selon un schème transcendant, mais consistante en tant que théorie, de façon immanente.



Ces zigzags – bien que très superficiels au vu de la profondeur et de la complexité de la proposition simondonienne – sont nécessaires si l'on souhaite comprendre la façon dont on peut concevoir la culture au sein de la théorie de l'individuation.

Si l'on peut parler en un certain sens de l'individualité d'un groupe ou de celle d'un peuple, ce n'est pas en vertu d'une communauté d'action, trop discontinue pour être une base solide, ni d'une identité de représentations conscientes, trop larges et trop continues pour permettre la ségrégation des groupes ; c'est au niveau des thèmes affectivo-émotifs, mixtes de représentation et d'action,

1. *Ibid.*, p. 84.

que se constituent les groupements collectifs. La participation interindividuelle est possible lorsque les expressions affectivo-émotives sont les mêmes. Les véhicules de cette communauté affective sont alors les éléments non seulement symboliques mais efficaces de la vie des groupes : régime des sanctions et des récompenses, symboles, arts, objets collectivement valorisés et dévalorisés.<sup>1</sup>

La question de la culture est posée ici comme la question de l'individualité « d'un groupe ou d'un peuple ». Simondon exclut d'emblée la détermination méréologique de la culture comme somme de ses acteurs ou comme somme de représentations ; il préfère compliquer la notion d'affectivo-émotivité et saisir le problème depuis le centre, c'est-à-dire depuis le milieu, depuis le lieu de la médiation. On comprend bien ici que les « formes symboliques » telles que celles de Cassirer ne sont ni inexistantes ni inopérantes, mais elles n'apparaissent comme « véhicules de la communauté » que dans un second temps. Pour comprendre la consistance de la culture, ou de l'individualité de groupe, il faut revenir à la problématique affectivo-émotive.

L'individuation vitale précède l'individuation du sujet : l'individu vivant devient individu vivant entre les dimensions du physique et de l'« organique » alors que le sujet devient sujet entre les dimensions de l'individu vivant et celles du groupe social ; c'est pourquoi elle ne peut avoir lieu qu'une fois que l'individu vivant est, au moins partiellement, individué. Un individu vivant est déterminé d'abord par une pluralité d'émotions et de perceptions sans signification. Les pages 251 à 256 de *L'individuation* présentent la stupéfiante théorie de l'affectivo-émotivité de l'individu vivant, elles précèdent la question de la signification. Vu la complexité de cette théorie, je ne vais pas trop m'y attarder, ce qui nous intéresse ici est la signification en ceci qu'elle implique, comme nous allons le voir, le collectif. Mais la signification demeurera incompréhensible sans se pencher – au moins rapidement – sur certains éléments de la théorie de l'affectivo-émotivité.

Les affections et les sensations sont les deux types de signaux minimaux caractérisant un individu vivant. Les affections correspondent à des dimensions internes de l'individu, propres à lui et indépendantes du monde extérieur ; les sensations correspondent à des signaux bruts et constituent les dimensions externes de l'individu ; affections et sensations sont donnés comme des intensités, comme des fourchettes qualitatives déterminées par des minima et maxima : les minima et maxima des affections sont déterminés par l'individu lui-même, par rapport à sa totalité temporelle

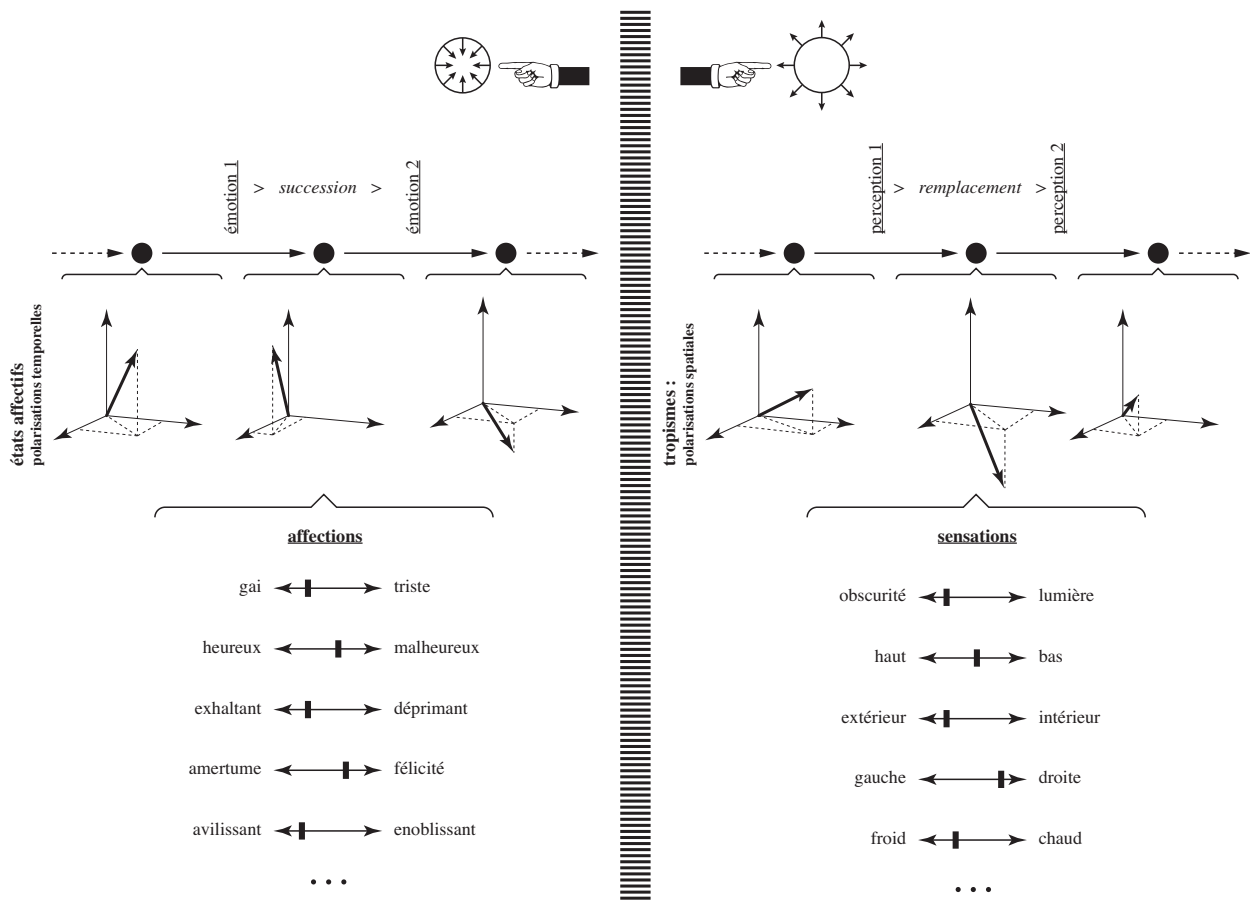
1. *Ibid.*, p. 243.

actuelle elle-même issue de sa composition ; les minima et maxima des sensations correspondent respectivement à la douleur et à l'absence complète de signal. Les gradients d'affections et sensations sont déterminés par la façon dont l'individu vivant s'est constitué, par son « organisme » actuel. Les affections se coordonnent pour former des états affectifs, c'est-à-dire des manières d'être, des attitudes. Les sensations se coordonnent et constituent le tropisme, c'est-à-dire des polarisations, des orientations par rapport au monde extérieur. Le passage d'un état affectif à un autre est une émotion. Le passage d'une polarisation mondaine à une autre est une perception. La succession des émotions détermine l'attitude du vivant, sa manière d'être, et dévoile sa limite temporelle : en effet, le spectre des affections possibles évolue avec l'individu mais se stabilise en même temps que l'individu tend vers la mort (l'état stable par excellence). Cette propension à la stabilisation des minima et maxima affectifs dévoile la finitude temporelle de l'individu. La succession des perceptions quant à elle dévoile sa limite spatiale : les enchaînements d'orientations, de tropismes, dévoilent une position, un point de vue.

Comme nous l'avons dit, toute individuation, toute *genesis* est un problème à résoudre. L'individu vivant, à ce stade, n'est déterminé que par une pluralité d'émotions et de perceptions ; cette pluralité constitue le problème originaire de l'*individualisation*, c'est-à-dire de l'individuation seconde par rapport à l'individuation première qu'était l'individuation de l'être vivant : l'*individualisation* est l'individuation du sujet.

Perception et émotion appellent par leur pluralité une intégration plus élevée, intégration que l'être ne peut faire advenir avec sa pure individualité constituée ; dans la contradiction perceptive et dans les ruptures émotionnelles, l'être éprouve son caractère limité, en face du monde par la perception, en face du devenir par l'émotion ; la perception l'enferme dans un point de vue comme l'émotion l'enferme dans une attitude. Points de vue et attitudes s'excluent mutuellement. Pour qu'un réseau de points-clés, intégrant tous les points de vue possibles, et une structure générale de la manière d'être, intégrant toutes les émotions possibles, puissent se former, il faut que la nouvelle individuation incluant le rapport au monde et le rapport du vivant aux autres vivants puisse advenir : il faut que les émotions aillent vers les points de vue perceptifs, et les points de vue perceptifs vers les émotions ; une médiation entre perceptions et émotions est conditionnée par le domaine du collectif, ou transindividuel ; le collectif, pour un être individué, c'est le foyer mixte et stable en lequel les émotions sont des points de vue perceptifs et les points de vue des émotions possibles.<sup>1</sup>

1. *Ibid.*, p. 256.



L'inter-individuel est donc rendu possible lorsque les individus ont un schème affectivo-émotif commun. La culture n'apparaît que lorsque l'inter-individuel fait place au transindividuel par le truchement et l'effectivité des symboles permettant de mettre en relation émotions et perceptions. Comme nous allons le voir, le symbole du symbole se constitue comme l'objet technique. Cette mise en relation des émotions et des perceptions s'opère dans une dimension supérieure à celle de l'individu vivant et de son corps.

Il est décisif de notifier, dans cette théorie, l'absence d'unité fondamentale ou d'*archè* : on ne part pas de l'individu mais de la limite qui le constitue comme tel en « zoomant » sur cette limite jusqu'à faire émerger du sens. On ne part pas du temps et de l'espace comme condition *a priori* de l'intuition, on retrouve plutôt ces derniers comme termes d'un échange d'information qui a lieu *ipso facto* puisqu'il y a quelque chose plutôt que rien : temps et espace sont des concepts, en tant que tels



ils appartiennent à la culture, au trans-individuel, à la dimension intermédiaire entre individu vivant et collectif.

Ainsi donc, le programme simondonien – « saisir l’ontogénèse dans tout le déroulement de sa réalité, et connaître l’individu à travers l’individuation plutôt que l’individuation à partir de l’individu »<sup>1</sup> – ce programme, donc, arrive à se maintenir dans une certaine consistance sans pourtant s’appuyer sur un *archè*. Pour comprendre jusqu’au bout la force de cette position philosophique, il faut répéter que, pour Simondon, la relation ne peut être que réelle : c’est pourquoi la connaissance de l’individu s’opère à *travers* – et non à *partir* de – l’individuation : il n’y a pas là un individu à connaître qui attende d’être connu puisque l’individu doit nécessairement avoir été individué. Le mouvement d’individuation et la pensée qui l’opère sont ici une seule et même opération, numériquement une. Si l’on considère alors que ce qui s’individue peut tout à fait être la culture elle-même, la philosophie de Simondon, bien que fidèle au programme initial de la πρώτη φιλοσοφία, s’engage d’avantage comme une philosophie du faire que comme une philosophie de l’être.

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. L’existence de l’être individué comme sujet est antérieure à la connaissance ; une première étude de l’être individué doit précéder la théorie de la connaissance. Antérieurement à toute critique de la connaissance se présente le savoir de l’ontogénèse. L’ontogénèse précède critique et ontologie.<sup>2</sup>

En ceci, Simondon, malgré la souche problématique qu’il partage avec les auteurs du séminaire, se rapproche de Cassirer à mesure qu’il s’éloigne des Critiques de Francfort.

Si toute culture consiste dans la création de certains mondes imaginaires de l’esprit, le but de la philosophie n’est pas de remonter derrière toutes ces créations, mais bien plutôt d’en comprendre le principe de formation et d’en prendre conscience.<sup>3</sup>

La tâche philosophique est alors d’insister sur le fait de mener l’effort intellectuel jusqu’à la pleine réalisation des contradictions, résultant de cette dissolution, entre les différentes branches de la culture et entre la culture et la réalité sociale, plutôt que la tentative de rafistoler les fissures dans l’édifice de

1. Exemplier p. 3.

2. *Ibid.*, p. 278.

3. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, op. cit., p. 58.

notre civilisation par n'importe quelle doctrine harmonisante ou faussement optimiste.<sup>1</sup>

Le moment est opportun pour introduire la question des objets techniques et observer comment elle s'articule à la problématique fondamentale de l'individuation.

.....

Ce qu'il y a de commun aux auteurs étudiés ici est la position de la question de la technique comme question déterminante des rapports sociaux dans une culture non-magique, c'est-à-dire rationnelle. On lit dans la *Dialektik der Aufklärung* :

Le savoir, qui est un pouvoir, ne connaît pas de limites ni dans l'esclavage auquel la créature est réduite, ni dans la complaisance à l'égard des maîtres de ce monde. De même qu'il sert tous les objectifs de l'économie bourgeoise à l'usine et sur le champ de bataille, il est aux ordres de ceux qui entreprennent quelque chose, quelles que soient leurs origines. Les rois ne disposent pas plus directement de la technique que les marchands : elle est aussi démocratique que le système économique avec lequel elle se développe. La technique est l'essence même de ce savoir.<sup>2</sup>

Cassirer, quant à lui, oppose explicitement le technique au magique :

Si l'on compare l'image qu'ont du monde les peuples civilisés à celle qu'en ont les peuples primitifs, rien peut-être n'est mieux à même de montrer clairement et distinctement le profond fossé qui les sépare que la direction prise par le vouloir humain pour dominer la nature et s'en emparer progressivement. Au vouloir et à la réalisation *techniques* des uns s'opposent le vouloir et la réalisation *magiques* des autres.<sup>3</sup>

Chez Simondon, on peut lire :

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*.<sup>4</sup>

Dans les trois cas, la technique apparaît comme ferment social, comme base culturelle spécifique. On peut déjà entrevoir la centralité que va revêtir la technique chez Simondon, en tant qu'elle est le symbole du transindividuel dont nous avons parlé plus tôt. On comprend au passage que le discours sur la technique est, chez Simondon, plus spécifique que celui sur l'individuation, à vocation universelle.

1. HORKHEIMER, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, op. cit., p. 289.

2. ADORNO et HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison*, op. cit., p. 22.

3. ERNST CASSIRER, *Écrits sur l'art*, trad. mult., Paris, Éditions du cerf, 1995, p. 72.

4. GILBERT SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, 1969, 1989, 2001, 2012, p. 335.

Concentrons-nous préalablement sur les oppositions entre la posture critique et celle de Simondon. Rappelons d'abord la différence déjà présentée entre production, *poiésis*, et technique, *tekhne* :

- la *production* est l'acte d'appliquer une forme à une matière lorsque cette application n'est pas naturelle ou accidentelle ;
- la *technique* est une production dont la forme préexiste dans l'âme de l'agent de la production.

À l'époque des Grecs, la production était l'affaire des esclaves alors que la technique était réservée aux citoyens, c'est-à-dire aux hommes libres. Or, la citation des héritiers de Marx met en relation directe la technique avec l'esclavage et la complaisance bourgeoise et identifie d'une certaine manière les sens initialement séparés de *poiésis* et de *tekhne*. Chez Marx, en effet, la technologie se présente comme agent du processus d'aliénation de l'humain. Dans le *Capital* on peut lire :

La grande industrie a déchiré le voile qui cachait aux hommes leur propre procès social de production et faisait des différentes branches de production qui s'étaient séparées naturellement autant d'énigmes mutuelles, y compris pour celui qui était initié à chaque branche. Son principe qui est de dissocier tout procès de production, pris pour lui-même, et sans aucun égard pour la main humaine en ses éléments constitutifs, a créé cette science toute moderne qu'est la technologie.<sup>1</sup>

La technologie – c'est-à-dire la rationalisation de la technique – n'a pour seul but que de séparer, de dissocier les branches de production, rendant la finalité du produit étrangère au travailleur humain qui se trouve réduit à n'être que le patient d'une partie isolée du processus de production. Or, ce processus de production constitue les conditions de possibilité matérielles de la culture. Ce principe d'aliénation est commun tant à Marx qu'à l'école de Francfort. Dans la *Dialektik der Aufklärung* on peut lire :

Pour défendre leur propre position, les hommes maintiennent le rythme d'une économie dans laquelle grâce à une technique extrêmement développée, les masses de leur propre pays sont déjà par principe, superflues dans la production.<sup>2</sup>

Au contraire de Marx et de ses héritiers, Simondon cherche à maintenir la différence entre production et technique, entre machine et objet – ou individu – technique.

1. Karl MARX, *Le Capital. Livre premier : le Procès de production du capital*, trad. mult., Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, p. 546.

2. ADORNO et HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison, op. cit.*, p. 158-159.

Les différents aspects de l'individualisation de l'être technique constituent le centre d'une évolution qui procède par étapes successives, mais qui n'est pas dialectique au sens propre du terme, car le rôle de la négativité n'y est pas d'être moteur du progrès. La négativité dans le monde technique est un défaut d'individuation, une jonction incomplète du monde naturel et du monde technique ; cette négativité n'est pas moteur de progrès ; ou plutôt, elle est moteur de changement, elle incite l'homme à rechercher des solutions nouvelles plus satisfaisantes que celles qu'il possède. Mais ce désir de changement n'opère pas directement dans l'être technique ; il opère seulement dans l'homme comme inventeur et comme utilisateur ; de plus, ce changement ne doit pas être confondu avec le progrès ; un changement trop rapide est contraire au progrès technique, car il empêche la transmission, sous forme d'éléments techniques, de ce qu'une époque a acquis à celle qui la suit.<sup>1</sup>

La thèse décisive de Simondon consiste à affirmer que la technique possède son propre processus d'individuation, qu'elle ne peut être réduite ni à une identification avec les moyens de production ni au moyen de rationaliser, d'optimiser ces derniers. La technique est une fin en soi et la machine se dévoile alors comme un cas particulier d'objet technique. Cette thèse, qui fait l'objet central de *Du mode d'existence des objets techniques*, permet à Simondon d'affirmer par exemple qu'« on peut dire que la valeur technique est assez largement indépendante de la valeur économique et [qu'elle] peut être appréciée selon des critères indépendants »<sup>2</sup>. On entrevoit que ces « critères indépendants » sont, justement, ceux de l'individuation technique sur laquelle se penche la majeure partie du livre.

Dans la culture, le ferment social est alors certes lié au progrès mais aussi, et parallèlement à lui, au technique qui doit se transmettre *comme tel* par ses éléments de façon à maintenir justement la *tekhnè* isolée de la *poiésis*. On retrouve ainsi la signification grecque du terme *tekhnè*, entendu davantage alors comme savoir-faire que comme simple moyen d'assurer une mainmise de l'homme sur la nature. La *tekhnè* comprend ainsi les beaux-arts et entre de façon indiscutable en relation avec les problèmes de forme et d'information. Le problème des machines se constitue alors comme le fait qu'elles ne soient pas entendues comme des éléments techniques, au sens de ce qui est susceptible de se transmettre d'une génération à l'autre, assurant ainsi la pérennité de la culture dans la superstructure comme dans l'infrastructure (savoir/faire). Les machines sont en fait entendues comme des individus techniques *a fortiori* « fermés » sur eux-mêmes :

L'actuelle opposition entre la culture et la technique résulte du fait que l'objet technique est considéré comme identique à la machine. La culture ne com-

1. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 87.

2. *Ibid.*, p. 94.

prend pas la machine ; elle est inadéquate à la réalité technique parce qu'elle considère la machine comme un bloc fermé, et le fonctionnement mécanique comme une stéréotypie itérative. L'opposition entre technique et culture durera jusqu'à ce que la culture découvre que chaque machine n'est pas une unité absolue, mais seulement une réalité technique individualisée, ouverte selon deux voies : celle de la relation aux éléments, et celle des relations interindividuelles dans l'ensemble technique.<sup>1</sup>

Simondon abandonne donc le projet critique d'une « pleine réalisation des contradictions » au profit d'une complication de l'objet technique qui aboutit sur un ensemble de critères capables de déterminer, en quelque sorte, la bonne machine de la mauvaise. La bonne machine est celle dont l'utilisation prolonge l'invention ; la mauvaise est celle qui, conçue comme imperméable, ne permet pas à son utilisateur de perpétuer le geste qui lui a donné naissance. Or, cette conclusion n'est pas accessible sans un questionnement sur l'essence de la technicité, comme en témoigne la conclusion de *Du mode d'existence des objets techniques*.



La positivité du geste de Simondon à l'égard de la technique et la mise en relation de la question de la technicité avec celle de la forme doivent en outre amener un rapprochement intime avec Cassirer : les deux philosophes admettent que la pensée philosophique et, avec elle la culture, doivent se rapprocher la question technique si l'on souhaite dépasser son identification au négatif.

La technique n'a pas encore sa place dans le cercle de l'autoréflexion philosophique. Elle paraît encore conserver un caractère curieusement périphérique. Tandis que grandissait son emprise, la véritable connaissance qu'on en avait, l'examen de son « essence » spirituelle piétinaient. C'est précisément dans ce manque d'harmonie, dans cette impuissance de la pensée « abstraite » à pénétrer au plus profond du monde technique, que réside la raison fondamentale de la tension interne et de l'antinomie qui se font jour dans les tendances créatrices de notre époque.<sup>2</sup>

Les idées d'asservissement et de libération sont beaucoup trop liées à l'ancien statut de l'homme comme objet technique pour pouvoir correspondre au vrai problème de la relation de l'homme et de la machine. Il est nécessaire que l'objet technique soit connu en lui-même pour que la relation de l'homme à la machine devienne stable et valide : d'où la nécessité d'une culture technique.<sup>3</sup>

1. *Ibid.*, p. 201.

2. CASSIRER, *Écrits sur l'art*, op. cit., p. 63.

3. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 102.

Ce que cette culture technique – ou cette technologie positive – doit amener est une idée neuve de l’objet technique permettant de dépasser les conceptions issues de la doxa en termes de machines-boîtes noires :

La genèse de l’objet technique fait partie de son être. L’objet technique est ce qui n’est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir ; l’objet technique un est unité de devenir. <sup>1</sup>

La technique entre donc en relation avec le devenir, la *genesis*. Sur ce point, un rapprochement avec Cassirer doit aussi être opéré :

Cette clarification ne peut réussir dans le domaine des *œuvres* technique tant que la réflexion y reste confinée à la sphère de l’effectué et du créé. Le monde de la technique reste muet tant qu’on le questionne et qu’on l’examine sous ce seul aspect ; il ne commence à s’ouvrir et à révéler son secret que lorsqu’on remonte, ici aussi, de la *forma formata* à la *forma formans*, du devenu au principe du devenir. <sup>2</sup>

.....

L’individuation apparaît donc, avec Simondon, comme le modèle général de l’être. Il comprend en même temps les individus, la culture et les objets techniques. De façon générale, toute forme arrêtée dans son devenir, considérée hors du devenir, ne peut pas être une bonne forme. Mais comme il n’y a pas de relation abstraite, comme toute relation est réelle – ou, pour le dire autrement : comme il n’y a aucune distance entre pensée et réalité puisque l’ontogénèse est première sur l’ontologie –, la forme arrêtée correspond immédiatement à un arrêt de la forme. La machine et, avec elle, l’infrastructure, condition de possibilité de la culture, doit être pensée comme un devenir, comme une *genesis* et non comme un *eidos* ; ceci est d’autant plus important dans un régime démocratique en droit dépourvu d’esclaves. La liberté ne s’obtient pas dans l’être, mais dans le faire, elle ne s’obtient pas dans le fini mais dans la continuation ; ce qui permet à Simondon d’affirmer que

ce n’est plus d’une libération universalisante que l’homme a besoin, mais d’une médiation. <sup>3</sup>

Ainsi, l’abord de la question technique correspond à une crise actuelle de la culture qui a identifié à tort *poiésis* et *tekhne*. Cette imposture régule l’invention de machines finies et fermées et rend nécessaire l’aliénation des forces de production.

1. *Ibid.*, p. 22-23.

2. CASSIRER, *Écrits sur l’art*, op. cit., p. 64.

3. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, op. cit., p. 146.

J'aimerais suggérer, pour conclure, que la médiation proposée par Simondon dissimule l'identification de la *poiésis* et de la *genesis*. En effet : dans un paradigme où production et devenir se confondent, l'opposition entre idéalisme et matérialisme ne serait alors plus qu'une simple modalité et la *tekhnè*, consciente d'elle-même comme savoir-faire, la médiation recherchée, le seuil, la paroi par construction perméable entre infrastructure et superstructure.

#### Références

- ADORNO Theodor W., *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, trad. C. David et A. Richter, Paris, Payot, 1956, 1970, 2011.
- *Dialectique négative*, trad. mult., Paris, Payot-Rivages, 1966, 2001, 2003.
- ADORNO Theodor W. et MAX HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1944, 1969, 1974.
- ARISTOTE, *Œuvres complètes*, sous la dir. de Pierre PELLEGRIN, trad. mult., Paris, Flammarion, 2014.
- CASSIRER Ernst, *Écrits sur l'art*, trad. mult., Paris, Éditions du cerf, 1995.
- *La philosophie des formes symboliques*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1953/1957, 1972.
- HORKHEIMER Max, *Le laboratoire de la Dialectique de la raison*, trad. J. Christ et K. Genel, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2013.
- MARX Karl, *Le Capital. Livre premier : le Procès de production du capital*, trad. mult., Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, 1969, 1989, 2001, 2012.
- *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, 2013.
- STIEGLER Bernard, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 3 (juil. 2006), p. 325–341.