

Simondon et la philosophie

Jamil Alioui

v. : 11 février 2020

« ... le couplage de deux problématiques complémentaires se note comme la condition d'une problématique réelle. »

Simondon

La question de savoir en quoi l'investigation/doctrine¹ de Gilbert Simondon est en elle-même une œuvre philosophique revient à demander quel écho, quelle résonance interne, quelle détermination la philosophie y trouve. Dans les deux cas il s'agit de poser à l'œuvre de l'éclairagiste et éclairer de l'individuation la traditionnelle question de l'essence de la philosophie. Produire une réponse à cette interrogation manifeste un souci de cohérence et d'individualité au sujet d'une œuvre dont l'un des problèmes centraux est, justement, l'individuation. Si c'est ce souci qui motive notre travail, la production d'une telle réponse constitue aussi l'occasion d'articuler à nouveau frais les deux thèses de Simondon – *ILNFI*² et *MEOT*³ – à l'aune de certaines propositions déterminantes contenues dans les photocopiés des cours. En effet, alors que nous aimerions savoir en quoi l'œuvre s'entend elle-même comme une œuvre *philosophique*, il nous faut aussi nécessairement déterminer en quoi l'œuvre est *une* œuvre ; or nous verrons que les deux questions sont solidaires et nous tâcherons de montrer comment.

À partir d'un questionnement sur la réflexivité de la philosophie de Simondon, nous aimerions rendre explicite une certaine relativité technique de la phi-

1. Aux pages 80 et suivantes de la thèse principale, lors d'un remarquable règlement de comptes avec Kant, Simondon oscille lui-même entre les deux termes « investigation » et « doctrine » pour décrire son propre travail.

2. Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, 2013, 2017.

3. Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, 1969, 1989, 2001, 2012.

losophie¹, qui fait problème et qui sollicite notre questionnement. Par là, nous aimerions non seulement amener la possibilité d'une entente plus affinée du discours simondonien – en particulier de sa « méthode génétique » –, mais aussi contribuer à dégager la voie vers le renouvellement du sens de la philosophie elle-même, comprise comme ensemble d'opérations trouvant leur fonction et leur signification dans la concrétisation d'une certaine idée de la culture.

1. Genèse et relation

1.1. Individuation et philosophie

L'étude de l'individuation est-elle une étude philosophique? La philosophie est-elle nécessairement étude de l'individuation? Autrement dit, quel rapport le thème de l'investigation entretient-il avec la discipline de cette dernière? Cette question apparaît d'emblée dans l'introduction de la thèse principale.

Ainsi, une étude de l'individuation peut tendre vers une réforme des notions philosophiques fondamentales, car il est possible de considérer l'individuation comme ce qui, de l'être, doit être connu en premier.²

Une philosophie basée sur des notions individuées est conditionnée par l'individuation des notions qu'elle manipule, or si cette individuation ne va pas de soi. Une étude de l'être et du devenir de l'individuation constitue donc un préalable nécessaire à toute philosophie basée sur des notions individuées; mais à ce stade, il n'est aucunement dit que la philosophie soit identifiée à cette étude. Dans le troisième chapitre (consacré au transindividuel) de la seconde partie (consacrée à l'individuation vitale), la question réapparaît sous la forme d'une hypothèse fortifiée par un argument à la fois épistémologique et ontologique.

On ne doit pas considérer l'être en tant qu'individué comme donné absolument. Il faut intégrer au domaine de l'examen philosophique l'ontogénèse, au lieu de considérer l'être individué comme absolument premier. Cette intégration permettrait de dépasser certains postulats ontologiques de la critique, postulats qui sont essentiellement relatifs à l'individuation; elle permettrait aussi de refuser une classification des êtres en genres qui ne corres-

1. Qui n'est donc pas identique à celle dont traitent Barthélémy et Bontems dans leur discussion de la théorie de l'astrophysicien français Laurent Nottale lorsqu'ils confrontent le « tout est relatif » au « tout est relation » dans l'horizon de l'interprétation de la physique quantique. Voir notamment Jean-Hugues BARTHÉLÉMY et Vincent BONTEMS, « Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », in *Revue de synthèse*, 4^e sér. 122.1 (2001), p. 27-54.

2. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 35-36.

pond pas à leur genèse, mais à une connaissance prise après la genèse, et dont nous avons affirmé qu'elle était le fondement de toute scolastique.¹

Une philosophie n'intégrant pas l'ontogenèse (ou l'individuation, ici cela revient au même car on distingue l'opération de son résultat) présente notamment deux difficultés : du point de vue épistémologique, elle peine à résoudre les problèmes posés par la critique et par la phénoménologie ; du point de vue ontologique, elle classe les individus de façon hétérogène à leurs genèses, c'est-à-dire arbitrairement.² Dans les deux cas, elle produit une « scolastique », c'est-à-dire une histoire, sur laquelle nous reviendrons.

Le terrain problématique est prêt à l'introduction du « réalisme de la relation », c'est tout l'enjeu, qui reconfigurera de l'intérieur ces difficultés en les ramenant à une seule question, celle de l'ontogenèse, qui est en même temps la visée d'une « philosophie première ».

1.2. Qu'est-ce que la relation ?

Proposer une conception de l'individuation comme genèse d'un être individué qui *n'est pas l'élément premier de l'être*, c'est s'obliger à indiquer le sens des conséquences qu'une telle conception doit avoir pour l'ensemble de la pensée philosophique. Il semble, en effet, qu'une certaine conception de l'individuation soit déjà contenue, au moins à titre implicite, dans la notion de terme. Lorsque la réflexion, 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 du jugement et les conditions de la connaissance, il faudrait pouvoir répondre à cette question : qu'est-ce que la relation ?³

Le lien entre philosophie et individuation est abordé ici sous l'angle épistémologique ; le discours simondonien critique, au sein de la conception de la connaissance en termes de sujet et d'objet, la présence du concept non-réfléchi, bien que déterminant car opératoire, de terme. C'est par ce concept que s'origine la consistance d'autres notions parmi lesquelles celles de sujet et d'objet qui rendent pos-

1. *Ibid.*, p. 302.

2. Au sujet de l'arbitraire, voir notamment ce passage : « Malgré la relativité du principe d'individuation tel qu'il est invoqué, l'individuation n'est pas arbitraire ; elle s'attache à un aspect des objets qu'elle considère peut-être à tort comme ayant seul une signification : mais cet aspect est réellement reconnu ; ce qui n'est pas conforme au réel, c'est l'exclusion des autres points de vue auxquels on pourrait se placer pour trouver d'autres aspects de l'individuation. » *Ibid.*, p. 60. La question de la critique de l'arbitraire est en lien avec la critique de l'autorité, c'est une question éminemment politique, comme nous le montrerons plus loin.

3. *Ibid.*, p. 310.

sible la configuration phénoménologique-critique et, avec elle, toutes les discussions qui s'en suivent. Ce qui est visé par la configuration phénoménologique-critique est une certaine compréhension de la connaissance comme relation entre ces deux termes que sont l'objet et le sujet. Or, la philosophie critique ne questionnant pas l'idée de terme, ne questionne pas non plus celle de relation et semble ainsi se priver de moyens contribuant à résoudre son problème.

Nous devons alors demander quel est le lien entre ontogenèse et relation. Pourquoi la compréhension de la relation prévaut-elle sur l'articulation du sujet et de l'objet constitués ? Comment Simondon passe-t-il d'un questionnement sur le processus d'individuation à un questionnement sur la relation ? La troisième section du chapitre consacré à l'individuation psychique (deuxième partie) contient un passage éclairant pour répondre à cette question.

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.¹

La relation en tant que préalable nécessaire à la pensée critique n'est pas sans lien avec le problème de la « réalité complète » antérieure et originaire par rapport aux termes dont on aimerait déterminer la relation. Le postulat de cette réalité antérieure permet en fait de comprendre l'articulation entre genèse et relation : si la compréhension de la relation prévaut bel et bien sur l'articulation du sujet et de l'objet constitués et pensés trop tard, c'est justement parce que la relation ne renvoie ici qu'à, ne signifie que l'histoire commune des deux termes. La relation est actualité de l'individuation et signification d'une réserve d'énergie potentielle soutenant l'information des deux termes. Autrement dit, affirmer qu'objet et sujet sont en relation ne signifie rien de plus que l'existence de l'unique processus d'individuation duquel ils proviennent, déphasant un être antérieurement métastable dont ni sujet ni objet n'épuisent présentement la compréhension. Cet être antérieurement métastable, que Simondon qualifie régulièrement de « plus qu'un »

1. *Ibid.*, p. 263.

car il est potentielle individuation¹, c'est le préindividuel d'où part la disjonction entre être et connaissance.

1.3. La connaissance du préindividuel

Naturellement, la question qui vient immédiatement à l'esprit est celle de la possibilité de connaissance du préindividuel. D'où cette idée de préindividualité « sort »-elle exactement ? De quel droit peut-elle opérer au sein d'une thèse dont l'un des enjeux décisifs consiste à mettre en question la possibilité d'édifier une réflexion systématique avec des notions individuées ? Pour avancer, arrêtons-nous sur une définition que Simondon donne de la philosophie, présente dans les dernières lignes du premier chapitre de la deuxième partie qui, de l'individuation vitale ouvrent sur l'individuation psychique.

[...] la pensée philosophique [est] celle qui est mue par la recherche implicite ou explicite de l'ontogénèse en tous les ordres de réalité.²

La philosophie fonctionne à partir d'un mode de la pensée « explicite » ou « implicite », cela signifie : exprimé, formulé, tracé, mais aussi – et il nous paraît essentiel de le souligner – tacite, réservé, c'est-à-dire : présent mais silencieusement, sans forme arrêtée ou définitive, et donc d'une existence capable d'information, d'une existence virtuelle recelant une énergie potentielle.

Simondon précise en note que la réalité complète est une réalité qui « comporte des ordres de grandeur différents de celui de l'individu et de la singularité qui l'amorce, si bien que l'individu joue un rôle de médiateur par rapport aux différents ordres de réalité »³ : nous comprenons que l'idée d'« ordre de réalité » ne doit pas être confondue avec celle de région ontique⁴, qui semble trouver sa source dans la fameuse genèse à rebours tant critiquée par Simondon⁵. Au contraire l'idée d'ordre de réalité entend la réalité dans l'horizon de l'information, qui implique une certaine relativité sur laquelle nous devons bientôt revenir. Quoi qu'il

1. « Le préindividuel est un potentiel d'individuation, il n'est pas une individuation possible. [...] Le potentiel est *réel sans être actuel* alors que le possible n'est ni réel ni actuel. » Ludovic DUHEM, « "Entrer dans le moule". Poïétique et individuation chez Simondon », in *La part de l'Œil* 27-28 (2012-2013), p. 243.

2. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 228.

3. *Ibid.*, p. 64.

4. « Le fait que Simondon préfère au terme classique d'"ontologie" celui d'"ontogénèse", telle que redéfinie par lui, indique assez clairement que l'on ne saurait confondre son projet avec celui d'une "ontologie fondamentale", entendue comme une investigation préalable de l'étant, sur la base de laquelle pourraient se découper différentes "régions". » Bernard ASPE, « Être singulier commun », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal CHABOT, Paris, Vrin, 2002, p. 13.

5. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 23.

en soit, la définition simondonienne de la philosophie ne trouve pas sa consistance dans l'idée d'une maximisation progressive, extensive ou inclusive de domaines de connaissance de l'être (nous y reviendrons), mais plutôt dans celle d'une réalité en train de se structurer en ordres de grandeur.

[...] 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.¹

L'ontogénèse doit être amorcée, en cours, déjà, pour qu'être et connaissance soient individués. Le sujet n'a donc d'accès au préindividuel que sur un mode du trop tard qui n'est qu'une représentation incomplète ou incompatible, car il doit au moins avoir été subjectivé pour pouvoir connaître, or le préindividuel précède tant l'objectivation que la subjectivation. Heureusement, le mode d'être de la connaissance, présupposant la bifurcation² de l'être n'est pas le seul mode d'existence possible, d'où la possibilité d'un « accès » à l'être préindividuel, mais de façon analogique, par le truchement des réserves de préindividualité, d'énergie potentielle, que le sujet porte en lui en tant que vivant à la fois psychique et collectif et auxquelles il est, pourrait-on dire, confronté, sinon soumis.

L'implicite dans lequel s'origine la philosophie, les multiples ordres de réalité ainsi que le retard de la connaissance subjective sont autant de pointeurs vers une notion centrale chez Simondon, la notion de problème. En effet, le mode d'existence du problématique est la manifestation du préindividuel en ceci qu'il signifie la présence d'une énergie potentielle sollicitant une individuation, mais cela implique aussi, réciproquement, que les problèmes qui se posent au sujet sont absolument réels. La réalité n'est donc pas immédiatement chose à connaître, mouvement stabilisable dans des structures logiques par la connaissance – en tous cas pas pour la philosophie –, la réalité est d'abord, et au plus haut degré, existence de problèmes qui codéterminent des ordres de grandeur (plus petit que l'individu, plus grand que l'individu) et qui se manifestent sous la forme d'une sollicitation, d'une provocation, d'une incitation, bref, d'une opération influente, efficace, que

1. *Ibid.*, p. 278.

2. Terme whiteheadien.

l'on peut rapprocher de ce que Souriau a ailleurs nommé « mode d'existence de l'œuvre à faire »¹ ; il s'agit d'intégrer à la réflexion le fait que l'individu est « *élément dans une individuation plus vaste par l'intermédiaire de la charge de réalité préindividuelle [qu'il] contient, c'est-à-dire grâce aux potentiels qu'il recèle.* »² (Ce thème apparaît plusieurs fois chez Simondon sous l'intitulé de la « participation ».) La réalité ne se limite donc pas au structural, au formulé, à ce qui est manipulé comme terme par la conscience après coup, elle comprend aussi l'opérateur et les relations dans lesquelles nous existons toujours déjà, qui se donnent à nous sous la forme du problème et qui rendent possible le sens³ de tout le reste. À la question de savoir d'où « sort » le préindividuel, nous répondons donc qu'en tant que notion, le préindividuel est la tentative spéculative⁴ de viser, de thématiser, de stabiliser symboliquement l'origine du problématique et, par là, de répondre à la potentielle absurdité du devenir en produisant du sens.

1. Ce moment de la réflexion nous rappelle en effet le « mode d'existence de l'œuvre à faire » d'Étienne Souriau, notamment 1^o) par la proximité de l'origine du questionnement qui ne démarre pas dans une configuration épistémologique habituelle composée d'un terme connaissant et d'un terme connu, 2^o) par la centralité de l'idée d'inachèvement de toute chose qui ouvre la réflexion de Souriau, par la recherche corrélatrice de moyens de rendre compte des genèses et 3^o) par la mise en péril de la catégorie logique du possible et de la mise en avant du virtuel. « Je ne puis saisir séparément ni l'existence plate et simple de la chose physique, par exemple, en tout cas concrètement donnée, sans son halo d'appels vers un accomplissement ; ni la virtualité pure de cet accomplissement, sans les données confuses qui l'ébauchent et l'appellent dans le concret. Mais dans l'expérience du faire, je saisis la métamorphose progressive de l'une dans l'autre, je vois comment cette existence virtuelle se transforme peu à peu en existence concrète. » Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943, 2009, p. 201. Pour un approfondissement de l'articulation possible entre Simondon et Souriau, voir Alice HAUMONT, « L'individuation est-elle une instauration ? Autour des pensées de Simondon et de Souriau », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal CHABOT, Paris, Vrin, 2002, p. 69-88.

2. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 29.

3. La reformulation de la définition que donne Gilbert Hottois du sens, à partir de Simondon, est, à cet égard, éclairante : « Faire sens, c'est ce qui a lieu lorsqu'un système métastable, riche en virtualités et en potentiel évolutif, perçoit – venant de l'intérieur ou de l'extérieur – un signal (une singularité active) qu'il peut comprendre comme information, c'est-à-dire comme in-formation, possibilité réelle et viable d'individuation et donc d'auto-restructuration aboutissant à un nouvel état provisoirement stabilisé et cependant ouvert. » Gilbert HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993, p. 43.

4. La dimension hautement spéculative de la description génétique des phases de la culture lisible dans la troisième partie de *MEOT* révèle un problème dont nous avons eu l'intuition et que nous ne ferons que mentionner ici : celui de l'arbitraire du récit simondonien face à l'arbitraire de la classification hylémorphique que dénonce le récit. Comment, dans ce cas précis, le récit de Simondon produit-t-il sa légitimité ? Nous ne manquerons pas de développer ce point dans de futurs travaux. Voir en outre le rôle que joue la spéculation dans la distinction qu'opère Stengers contre Simondon entre invention et innovation (« Pour une mise à l'aventure de la transduction » in Pascal CHABOT, éd., *Simondon*, Paris, Vrin, 2002, p. 158).

1.4. L'être du problématique et l'individuation philosophique

C'est selon nous en tant qu'être du problématique que l'ontogenèse, dans le passage que nous avons cité, est nommée sous la modalité du « point de départ », de la « philosophie *première* » (nous soulignons) « antérieure à la connaissance objective », « première étude », elle « précède critique et ontologie ». Ce qu'il y a d'abord et avant tout, ce sont des problèmes. La connaissance structurale de l'être, que nous identifierons bientôt à la connaissance scientifique, est une relation à l'être qui est incluse dans l'horizon plus étendu du problématique, mode sous lequel apparaît le préindividuel. Mais avec les problèmes arrivent aussi les symboles de la culture, éléments stabilisés à partir desquels, justement, une axiomatique est possible. « La genèse de l'individu correspond à la résolution d'un problème qui ne pouvait pas être résolu en fonction des données antérieures »¹ ; c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'insuffisance d'une ontologie fondée uniquement sur les résultats de l'individuation ou sur une région de l'être pour répondre au problématique ici en jeu.

Les éléments symboliques ne sont ni plus ni moins réels que les autres individus : l'ontogenèse est elle-même, nous dit-on, « *philosophie première* » et « *théorie des phases de l'être* » (nous soulignons). L'usage des termes « philosophie » et « théorie » pour viser l'ontogenèse n'est ici qu'une insistance sur le même degré de réalité et sur l'histoire commune de l'être en tant qu'ontogenèse et des symboles qu'il comprend, on pourrait dire : une insistance sur la genèse analogique du métaphysique et du logique.² En effet, l'ontogenèse comprend au même titre les êtres que les intuitions ou encore les procédés techniques déployés pour les saisir, comme par exemple le langage ou les instruments scientifiques. Ainsi, l'ontogenèse n'est « philosophie première » et « théorie des phases de l'être » que lorsqu'elle est axiomatisation, c'est-à-dire manipulation de notions stabilisées pour se symboliser elle-même (nous y reviendrons). Réciproquement, on peut dire que la philosophie est déjà présente avec le problème, que l'intuition du problème est déjà une certaine forme d'individuation philosophique ; c'est selon nous dans ce sens-là que la philosophie est aussi « recherche implicite ».

1. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 256.

2. Ce que des commentateurs comme Jean-Yves Chateau semblent ignorer lorsqu'ils approchent Simondon en affirmant que « c'est bien d'une théorie de l'être en tant que tel qu'il s'agit », Jean-Yves CHATEAU, « Technologie et ontologie dans la philosophie de Gilbert Simondon », in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 125.

Nous voici alors confrontés à la question de la temporalité dans laquelle s'opère ce passage de l'ontogenèse à sa symbolisation et, ceci, à plus forte raison qu'il est précisé dans l'introduction que « le temps sort du préindividuel comme les autres dimensions selon lesquelles l'individuation s'effectue »¹ ; autrement dit, si le temps est produit par l'ontogenèse, comment comprendre et où situer la succession ontogenèse-épistémologie-ontologie ? (Cette question s'articule selon nous au problème que représentent certains paradoxes relevés par les commentateurs chez Simondon à l'endroit de la compréhension du déphasage de l'être qui n'est pas censé être temporel – puisque le temps sort du préindividuel – et qui pourtant, à plusieurs reprises, est décrit selon l'ordre de la succession, de l'antériorité et de la postériorité.)

Dans l'*Histoire de la notion d'individu*, Simondon insiste passablement sur ce qu'il considère comme une qualité propre aux philosophes que l'on appelle « présocratiques », dans un passage qui nous procure un certain nombre d'indices pour éclairer sa conception de la méthode philosophique.

Avant cette disjonction qui oppose la pensée gréco-latine à la pensée de la décadence et du haut moyen-âge, un temps d'éveil de la pensée antique se manifeste au cours duquel, en l'absence de tradition méthodologique contraignante, la pensée philosophique put définir des problèmes réflexifs très vastes par les questions qu'ils posent plus que par les réponses qui furent apportées. On peut chercher parmi les présocratiques des penseurs qui ont posé des problèmes pour plusieurs siècles d'élaboration réflexive. Avant cette longue disjonction entre l'aspect structural et l'aspect opératoire des êtres envisagés par la réflexion, certains des présocratiques ont senti et défini des aspects fondamentaux du problème de l'individualité.²

On peut tout d'abord observer l'admiration que Simondon voue aux figures qui inaugurent la philosophie occidentale, avant la « longue disjonction entre l'aspect structural et l'aspect opératoire des êtres envisagés par la réflexion » – nous ne pouvons nous arrêter sur le sens profond de cette disjonction ici³ –, que notre auteur regrette. Au sujet de sa méthode de travail, Simondon écrit qu'« elle est

1. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 357.

3. Il y aurait une thèse à écrire rien que sur cette question. Disons simplement que Simondon impute la rupture entre philosophie et science – et la distinction méthodologique entre théorie et pratique qui en découle – à la tradition éléatique qui remonte à Parménide et qui s'accomplit, pourrait-on dire, avec le Socrate de Platon. « On ne devra jamais oublier que cette apparition de la dialectique éléatique coïncide avec un renoncement à une vision complète de l'univers, et au début d'une rupture entre la philosophie et la connaissance de toutes choses. » *Ibid.*, p. 361, voir aussi la p. 92 où ce motif est développé dans le cadre de l'auto-justification de l'investigation/doctrine simondonienne.

en effet semblable à celle des “Physiologues” ioniens ; mais elle se présente ici comme postulat, car elle vise à fonder une épistémologie qui serait antérieure à toute logique. »¹ Sur cette base, nous affirmons que Simondon voit dans les présocratiques un mode opératoire, une méthode selon lui exemplaire pour l’activité philosophique² ; en quoi consiste cette méthode ? 1°) Elle se caractérise tout d’abord par « l’absence de tradition méthodologique contraignante ». 2°) Elle pose des questions et vise des problèmes réflexifs dont l’extension spatiotemporelle est grande plutôt qu’elle ne produit des réponses. Précisons que « réflexif ne signifie pas abstrait mais qui est constitué par un développement d’actes de pensée qui se prennent eux-mêmes pour objet au même titre que les objets primitifs donnés par l’expérience directe et intégrés dans le cours de la pensée réflexive »³. 3°) Dans ce sens on comprend que la méthode ne distingue pas le structural de l’opératoire dans les êtres envisagés (du moins pas *a priori*). 4°) Elle porte sur l’individualité et opère par ressenti et définition.

Le réalisme de la relation évite à Simondon de devoir systématiser son étude sous une forme traditionnelle (par ex. : logique d’abord, puis physique, éventuellement métaphysique, puis éthique, et finalement poétique) : langage, science, technique et conscience ont une existence nécessaire et réelle en ceci qu’ils trouvent leur source dans une seule et même préindividualité d’où sortent le connu et le connaissant ; d’où la visée d’« une épistémologie qui serait antérieure à toute logique ». La philosophie apparaît alors comme structuration de la pensée et de l’être, c’est-à-dire *in fine* comme structuration de l’être. Nous demandions plus tôt comment comprendre la succession ontogénèse-épistémologie-ontologie ; le temps de cette succession est celui de l’œuvre, du produit philosophique qui doit s’individuer comme structuration de la pensée, c’est-à-dire, nous tâcherons de le montrer, comme un individu à la limite de la nature et de la culture. Les ambages du texte de la p. 278 expriment assez bien la difficulté technique que représente une telle exigence, posée en-deçà de la distinction entre structure et opération : « [...] l’ontogénèse [ici comme opération] deviendrait le point de départ de la

1. *Ibid.*, p. 92.

2. Et nous ne serions pas les premiers. Jean-François Marquet, par exemple, écrit : « cette structure archaïque et inaugurale de la philosophie [la pensée antique des présocratiques et du Platon non-socratique] ordonne consciemment la réflexion si radicalement moderne de G. Simondon sur ce qui constitue pour lui le “centre de la connaissance” : cette “zone d’ombre centrale” qu’est l’opération d’individuation. » « Gilbert Simondon et la pensée de l’individuation » in Gilles CHÂTELET, éd., *Gilbert Simondon. Une pensée de l’individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994, p. 91.

3. Gilbert SIMONDON, *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris, PUF, 2016, p. 20.

pensée philosophique ; elle serait réellement la philosophie première [ici comme ensemble de notions, donc comme structures], antérieure [ici comme opération] 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 [ici comme théorie donc comme ensemble de structures], [...] »¹ La philosophie n'est donc ni un ensemble de notions arrêtées – une boîte à outils – ni un ensemble de discussions sur ou autour de ces notions qui constituent ce que Simondon a nommé « scolastique », à savoir rien d'autre qu'une « tradition méthodologique contraignante ». La philosophie est au contraire une opération d'individuation spéciale répondant au problème de l'existence du problématique (le problème du problème pourrait-on dire) et dont le produit est capable de mettre en relation avec ce problème, et d'opérer ainsi comme symbole de l'être.

2. Connaissance philosophique et connaissance scientifique

Si ce dernier point deviendra bientôt plus clair, nous pouvons déjà indiquer que Simondon, par un tel discours, lance une vive attaque à l'endroit des conceptions de la philosophie accordant une place d'honneur à l'histoire : la philosophie désormais n'est ni histoire de la philosophie, ni histoire de l'être², mais opération de structuration réflexive de l'ontogénèse. C'est ici qu'entre en jeu la relation entre la connaissance philosophique et la connaissance scientifique, relation de prime abord hautement problématique car l'idée même de préindividualité, décisive au sein de l'édifice simondonien, repose sur un ensemble de concepts et d'exemples paradigmatiques (énergie potentielle, métastabilité et cristallisation, notamment) que Simondon emprunte explicitement à la physique et emploie pour faire analogiquement consister son discours.

2.1. Notion et concrétisation

Le court texte *Analyse des critères de l'individualité*, initialement prévu pour introduire la réflexion de la thèse principale et finalement abandonné, contient quelques éléments décisifs pour poser le problème, tels la distinction entre notion-

1. Comme l'a écrit Pascal Chabot, « Le devenir, comme objet philosophique, réclame la modestie. Il est relativement facile de parler d'un principe, car il est stable et défini. Mais qualifier un processus est un tour de contorsionniste. » Pascal CHABOT, *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003, p. 75.

2. Expressions que Simondon n'utilise pas et auxquelles il préfère celle de « filiation des doctrines », SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 374.

« critère » et notion-« principe », qui éclaire l'articulation entre relation et symbole :

Toute notion chargée de sens par la réflexion peut être prise sans nécessité de rigoureuse justification comme objet d'étude ; cependant, l'intérêt du choix peut provenir essentiellement de deux sources : la notion peut être un point de fuite vers lequel convergent d'autres problèmes qu'elle gouverne ; alors la notion choisie est saisie comme symbole d'une difficulté privilégiée autour de laquelle les autres recherches s'organisent ; à la suite de l'examen, une nouvelle systématique de la pensée réflexive s'institue, et une nouvelle topologie de l'univers philosophique est proposée ; le problème a ainsi le mérite de concentrer autour de sa formulation une pluralité d'interrogations où se manifeste l'intention philosophique ; son rôle est logique et normatif. Il vise à opérer une réunion des *instances constitutives* dont Bacon définit le pouvoir dans la recherche inductive des essences. Cette voie est celle que suivent Aristote et Kant lorsqu'ils examinent la nature de la connaissance. Mais à cette démarche de logique normative et inductive s'oppose un usage de la problématique dans lequel la considération d'une difficulté a valeur de principe plutôt que de critère, et où la notion centrale possède le pouvoir de se concrétiser en une pluralité de termes réels, enveloppés ou non dans une problématique antérieure. C'est cette méthode qu'emploie Descartes quand, parti du problème de la connaissance, il trouve dans le développement de ce problème les principes de la construction progressive du monde du savoir. Dès lors, la considération de la genèse du problème n'est plus que secondaire ; elle peut être relative et arbitraire sans que ce caractère affecte l'activité ultérieure. Comme la décision dans la morale provisoire, le choix notionnel primitif est investi d'une valeur auto-justificative ; il se définit par l'opération qui le constitue plus que par la réalité qu'il vise objectivement, comme l'hypothèse cosmogonique des tourbillons, qui n'a pas besoin d'être vraie pour être valable.¹

Simondon distingue ici deux manières de problématiser : la première aborde le problème à partir d'une notion considérée comme logique, symbole du problème à résoudre, trace, marque, indice formel de la réalité ; la seconde aborde le problème à partir d'une notion considérée comme réelle qui, dans ce sens, est « principe », cause, origine et source. C'est le rapport entre la notion et sa genèse qui marque la différence caractérisant les deux notions de la notion en jeu : dans le premier cas, le cas du « critère », la notion est séparée de la réalité où s'opèrent les genèses (la réalité de l'ontogenèse) et n'est entendue qu'à partir d'un site abstrait et imaginaire, inféré comme le « point de fuite » qui est concrètement invisible bien que signalé par les lignes du tableau ; dans le second cas, on postule que si la notion existe dans l'horizon de la culture, c'est-à-dire si la notion y a été individuée, il y a une preuve qu'un problème réel s'est posé dans cet horizon-là et, d'une façon ou d'une

1. SIMONDON, *ILNFI*, op. cit., p. 524.

autre, a requis l'individuation de cette notion. Autrement dit, dans le premier cas on infère une notion plutôt transcendante qui polarise et concentre les tensions problématiques d'un champ sur lequel, réciproquement, elle légifère ; dans le second cas on part d'une notion, peut-être fort peu déterminée au départ, mais cela est sans importance car l'objectif est de concrétiser le problème. On pourrait être tenté de comprendre cette distinction à partir de la question bien installée du langage, mais cela poserait de nouvelles complications.¹

Simondon précise immédiatement après le passage cité que cette deuxième détermination méthodologique de la notion est très proche du fonctionnement de la science et que c'est elle qu'il aimerait prendre comme méthode de sa propre étude :

[...] l'activité scientifique a véritablement constitué du concret à partir de l'abstrait, car le concret qui vérifie les hypothèses est un concret d'une espèce particulière : ce n'est pas celui d'un *fait*, mais celui d'un *effet* qui n'existerait pas en dehors de l'univers de pensée et d'action créé par ce développement même de la science. C'est en ce sens que la démarche scientifique est auto-justificative, non logiquement mais réellement, en construisant son objet avec du réel.²

Cette méthode – que Simondon n'appelle pas encore transductive mais constructive – présente l'avantage, nous dit-on, d'être auto-justificative. On lit plus loin :

1. Sur le langage, voir ce célèbre passage : « [...] il est absolument insuffisant de dire que c'est le langage qui permet à l'homme d'accéder aux significations ; s'il n'y avait pas de significations pour soutenir le langage, il n'y aurait pas le langage ; ce n'est pas le langage qui crée la signification ; il est seulement ce qui véhicule entre les sujets une information qui, pour devenir significative, a besoin de rencontrer cet *ἄπειρον* associé à l'individualité définie dans le sujet ; le langage est instrument d'expression, véhicule d'information, mais non créateur de significations. La signification est un rapport d'êtres, non une pure expression ; la signification est relationnelle, collective, transindividuelle, et ne peut être fournie par la rencontre de l'expression et du sujet. On peut dire ce qu'est l'information à partir de la signification, mais non la signification à partir de l'information. » *Ibid.*, p. 298. On retiendra néanmoins deux contributions autour de cette question : 1°) celle de René Thom qui se risque à d'intéressants rapprochements : « [...] tout adjectif peut être substantivé, alors qu'il est exceptionnel qu'un substantif donne canoniquement un adjectif. Cette dissymétrie révèle un ordre chronologique dans les processus fondamentaux. Dans la terminologie de Simondon, on postulera que le prédicat correspond à un mouvement transductif, l'extension d'une phase ; le substantif correspond à la construction d'une limite, une barrière séparant le sujet du non-sujet, mais une barrière fixée : en principe, le référent du substantif a un "organisme" spatialement délimité [...] », « Morphologie et individuation » in CHÂTELET, *Gilbert Simondon, op. cit.*, p. 110 ; et 2°) celle de Ludovic DUHEM, « Simondon et le langage », in *Appareil 16 (2015) : Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues BARTHÉLÉMY, où l'on peut lire : « Simondon n'est pas un penseur du langage, mais un penseur des conditions d'émergence du langage à travers les phases et les niveaux de la relation de l'individu au milieu au cours de son évolution. Le sens du langage n'est plus alors celui de la vérité comme adéquation de la pensée et du monde, ni l'expression logocentrique et anthropocentrique d'un humanisme abstrait et partiel, mais la résolution de la problématique vitale du sujet à travers la communication universelle. », § 44.

2. SIMONDON, *ILNFI, op. cit.*, p. 524.

« Pour pouvoir contrôler elle-même la validité de ses démarches, [la pensée philosophique] doit être constructive, dans l'ordre de réalité et d'action qui la définit »¹, au même titre que la science qui, par exemple, de la théorie abstraite de Leucippe et Démocrite a su construire, produire, inventer un monde dans lequel il est possible, dès le 19^{ème} siècle, d'agir concrètement sur ces éléments jadis abstraits et idéaux, appelés « atomes ». Certes, l'analyse de ce passage est rendue délicate par son statut d'ébauche et le fait qu'il a finalement été retiré de la version définitive de la thèse. Ce que nous retiendrons ici est le processus de concrétisation théorie-hypothèse-réalité qui, d'ores et déjà, doit nous rappeler le processus de concrétisation technique², ainsi que l'usage par Simondon de la notion d'« effet » pour décrire le produit d'une opération, notion qui reviendra bientôt. En outre, la préférence accordée à Descartes évoque ici la critique de la scolastique et, avec elle, la prédilection d'une audace inventive au détriment d'une certaine servilité que semble envelopper l'exercice du commentaire.³

Comme nous l'avons déjà suggéré plus tôt, l'introduction définitive retenue pour la thèse indique moins la visée d'une philosophie inspirée par une méthode qui serait davantage celle de la science qu'une philosophie qui s'appuie en effet sur la science et la technique pour en tirer des notions et produire des analogies. L'opération technique de prise de forme et la cristallisation sont deux exemples d'ensembles de notions stabilisées, ensembles que Simondon nomme « paradigmes »⁴, et qui fournissent une « axiomatique » à sa philosophie.

Ce réalisme de la relation peut donc être pris comme postulat de recherche. Si ce postulat est valable, il est légitime de demander à l'analyse d'un point particulier des sciences expérimentales de nous révéler ce qu'est l'individuation physique. La connaissance que nous donnent ces sciences est en effet valable comme connaissance de la relation, et ne peut donner à l'analyse philosophique qu'un être consistant en relations. Mais si précisément l'individu

1. *Ibid.*, p. 525.

2. Contrairement à Michel Tibon-Cornillot qui, dans son article « L'impensé des techniques », considère la concrétisation comme une première réponse aux questions relatives à l'« identité et [à la] différence de ces objets [techniques] par rapport aux représentations scientifiques et aux objets intelligibles » in ЧАВОТ, *Simondon, op. cit.*, p. 164, nous pensons qu'affirmer que ce processus de concrétisation est exclusivement technologique est problématique et trop simplificateur.

3. Voir notamment Robert Legros, « La métaphysique de Descartes et la pensée technicienne » in Jacques SOJCHER et Gilbert HOTTOIS, éd., *Éthique et technique*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p. 77-92.

4. « Simondon appelle [...] "paradigmatique", cette méthode qui part de la mise en évidence d'une certaine structure opératoire dans un domaine, structure et qui se révèle analogiquement opératoire pour des domaines étrangers. Le transfert analogique ne laisse, bien entendu, pas la structure opératoire à son identité (logique) originelle. » HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, *op. cit.*, p. 121.

est un tel être, cette analyse peut nous le révéler. On pourrait objecter que nous choisissons un cas particulier, et que cette réciprocité entre le *postulat épistémologique* et l'*objet connu* empêche de légitimer de l'extérieur ce choix arbitraire, mais nous croyons précisément que toute pensée, dans la mesure précisément où elle est réelle, est une *relation*, c'est-à-dire comporte un aspect historique dans sa genèse. 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.¹

Le réalisme de la relation considérant que la relation crée les termes par déphasage à partir d'un être sans phases, signifie une origine commune du connaissant et du connu, et donc une genèse numériquement une des deux termes ; c'est pourquoi ce postulat permet, pourrait-on dire, de déléguer la connaissance aux sciences et particulièrement à la physique : l'objet de la physique n'est pas arbitraire puisque il est au minimum une expression de la relation. En outre, il est explicite que cet objet tend *in fine* vers le préindividuel lui-même. « Au-dessous du continu et du discontinu, il y a le quantique et le complémentaire métastable (le plus qu'unité), qui est le préindividuel vrai. »² C'est d'ailleurs pour cette raison que la physique quantique ne peut accéder à ses propres réalités comme si elles étaient les individus macroscopiques de la physique classique, l'hypothèse de Simondon étant que la quantique doit se munir de couples de concepts car elle vise une métastabilité non symbolisable, non épuisable avec une seule notion³. « La nécessité de corriger et de coupler les concepts de base en physique traduit peut-être le fait que *les concepts sont adéquats à la réalité individuée seulement, et non à la réalité préindividuelle.* »⁴ (Ce thème revient régulièrement sous l'intitulé de la disparation.) C'est ainsi que nous comprenons que le réalisme des relations se flanque d'un nominalisme des substances, selon le mot de Simondon discutant Abélard⁵. En outre, c'est aussi par le réalisme de la relation qu'une pensée réelle est auto-justificative : une pensée réelle trouve son origine à une certaine échelle – « dans l'ordre de réalité et d'action qui la définit » écrit Simondon –, c'est-à-dire à partir d'une charge de préindividualité métastable qui se donne comme problème

1. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 84.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. Pour une mise en contexte historique et une problématisation de cette position de Simondon, on peut se référer à l'article d'Isabelle STENGERS, « Pour une mise à l'aventure de la transduction » in CHABOT, *Simondon*, *op. cit.*

4. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 84.

à résoudre, structuration à faire, sous la forme de ce qui a été nommé : « axiomatisation ».

2.2. Axiomatique, axiologie et effets de substance

On connaît la définition classique de l'axiomatisation qui consiste en la production d'une axiomatique en tant que « mode d'exposition des sciences exactes fondé sur des propositions admises sans démonstration et nettement formulées et des raisonnements rigoureux »¹. Dans la philosophie de Simondon, l'axiomatique est en lien immédiat avec l'individuation. Le passage consacré à la distinction entre signal et signification, par exemple, mentionne que « l'individu est ainsi une axiomatique spatio-temporelle de l'être qui compatibilise des données auparavant antagonistes en un système à dimension temporelle et spatiale ». On peut réconcilier la définition habituelle de l'axiomatique avec l'usage qu'en fait ici Simondon en admettant qu'axiomatiser signifie, sinon arrêter, du moins stabiliser un ensemble d'individus de façon à constituer un point de départ satisfaisant vis-à-vis du problème. Autrement dit, l'entente, l'appréhension d'un problème – ne fût-ce que sa pose – requiert un seuil de stabilité atteint au fur et à mesure du maintien d'une certaine activité ou, devrait-on dire : au fur et à mesure d'une certaine activité de maintien et de systématisation.²

Le grec ἀξιωμα signifié « digne d'être considéré », « convenable » ; ce terme, à l'origine de notre actuel « axiome », nous rappelle que l'axiomatique est aussi une affaire d'axiologie et donc d'éthique, c'est-à-dire qu'elle renvoie, dans la perspective simondonienne du moins, à un problème comprenant positivement la sphère de l'action et de la valeur et donc non limité au théorique pur. Cette activité de maintien, cette individuation axiomatique est aussi axiologique dans la mesure où ce qui est stabilisé trouve concrètement sa valeur dans le contexte d'un problème.

Comme retour de la conscience du sujet sur elle-même, [la pensée philosophique] doit opérer sa conversion particulière de l'abstrait vers le concret, en produisant un système d'*effets axiologiques* qui constituent l'auto-justification particulière d'une œuvre réflexive.³

1. Georges GLAESER, « Axiomatique » in *Encyclopædia Universalis*.

2. Nous voyons dans cette inquiétude simondonienne d'un commun réel qui puisse être un réel commun une résurgence du problème que le Socrate de Platon construisait face aux sophistes. Voir notamment l'idée de singulier-commun développée à partir d'une confrontation entre Heidegger et Simondon proposée par ASPE, « Être singulier commun », *op. cit.* Nous y revenons plus loin.

3. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 525.

Axiomatiser signifie alors effectivement individuer un ensemble d'éléments qui permettent de soutenir un fonctionnement, un système, c'est-à-dire selon nous : de faire l'« effet » d'une substance et qui par là puisse avoir valeur d'œuvre.

La partie consacrée aux produits humains, dans la *Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation*, distingue la machine de l'individu vivant notamment à partir du rôle et de la mobilité de l'axiomatique dans le cours du devenir.¹ « Toutes les machines sont comme des machines à calculer. Leur axiomatique est fixe pendant toute la durée d'une opération, et l'accomplissement de l'opération ne réagit pas sur l'axiomatique. Au contraire, l'individu est un être dans lequel l'accomplissement de l'opération réagit sur l'axiomatique, par crises intenses qui sont une refonte de l'être. »² Axiomatiser est donc aussi une opération technique qui a lieu au sein même de l'ontogenèse. Axiomatiser l'ontogenèse, c'est constituer un ensemble de notions assez stables pour permettre une compréhension de l'ontogenèse.

2.3. Connaissance et relation

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.³

Par rapport à la relation, qui est métastable, la connaissance est stabilisée, ralentie. Nous retrouvons ici l'idée d'axiomatisation ainsi que la relation comme origine commune. Nous constatons en outre que la relativité instaurée par Simondon n'est pas une relativité au sens où le kantisme rapporte la connaissance aux formes *a priori* de la sensibilité. En effet, Kant part du principe que la science constitue une connaissance valide de la réalité alors que Simondon postule plutôt une réalité de la connaissance qui correspond à la stabilité d'une relation codéterminant le connaissant et le connu et dont les sciences instituées ne sont qu'une occurrence ; sa « démarche implique que la relativité du savoir scientifique ne soit

1. Voir aussi SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 190.

2. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 346.

3. *Ibid.*, p. 257.

plus conçue à l'intérieur d'une doctrine empiriste »¹. La relativité simondonienne n'est donc aucunement liée à un schème connaissant-connu bien qu'elle conserve l'idée kantienne selon laquelle « les conditions de l'expérience sensorielle interdisent bien une connaissance par intuition seule de la réalité physique »².

Nous devons être attentifs ici à la relation qui existe entre l'objet et la méthode, en tant qu'ils proviennent tous les deux d'une même préindividualité. Il n'y a pas une réalité substantielle dont il faudrait dans un deuxième temps valider la connaissance possible mais plutôt une situation où « la relation à l'intérieur du sujet, et la relation entre le sujet et l'objet peuvent avoir valeur de réalité »³, c'est cette situation qui fait que l'épistémologie simondonienne « ne peut s'exposer qu'en supposant défini l'être individuel »⁴. Autrement dit, Simondon tient compte du fait que le sujet connaissant est jeté dans le monde mais refuse l'idée d'une précedence du monde au profit d'une réaffirmation de la codépendance des deux pôles sujet-monde ou connaissant-connu, codépendance constituant la connaissance comme relation et interdisant radicalement toute réduction soit de la connaissance au formel soit du connu au réel : le réel n'est ni plus ni moins que cette codépendance. Il y a décentrement du sujet. (Par là s'inaugure le thème de l'anxiété simondonienne face au retard possible de la culture ; nous y reviendrons.) Cette situation explique l'impossibilité d'« indiquer la méthode avant de l'utiliser »⁵. L'étude de l'individuation ne peut donc partir que d'une situation où tout a déjà commencé, elle ne peut que prendre le train de l'ontogénèse en marche. C'est cette « marche », cette opérativité du devenir, qui constitue le point nodal du problème méthodologique. Ce centre de tensions, Simondon l'appelle « transduction ».

La possibilité d'employer une transduction analogique pour penser un domaine de réalité indique que ce domaine est effectivement le siège d'une structuration transductive. La transduction correspond à cette existence de rapports prenant naissance lorsque l'être préindividuel s'individue ; elle exprime l'individuation et permet de la penser ; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique ; *elle s'applique à l'ontogénèse et est l'ontogénèse même*.⁶

1. *Ibid.*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 83.

4. *Ibid.*, p. 92.

5. *Ibid.*, p. 92.

6. *Ibid.*, p. 33.

Ce qui était une différence de nature entre le connaissant et le connu est alors relégué à une différence de degrés calculés comme fonctions ou indices de l'individuation de la connaissance. Exposer la méthode avant de l'utiliser, distinguer l'exposition et le contenu (comme le fait Hegel par exemple), reviendrait alors pour Simondon à désolidariser la transduction comme méthode de la connaissance comme relation, or une telle distinction est absurde : « la transduction n'est [...] pas seulement démarche de l'esprit ; elle est aussi intuition, puisqu'elle est ce par quoi une structure apparaît dans un domaine de problématique comme apportant la résolution des problèmes posés »¹. Il n'est donc pas possible d'envisager l'intuition sans la somme de notions, d'individus et de charges préindividuelles qui la soutiennent, c'est-à-dire qui en co-constituent « l'ordre de réalité et d'action »² ; l'intuition est relative à cet ordre qui comprend au même titre la connaissance et les symboles. « [La connaissance par intuition] ne penche ni du côté du concept qui s'attache à décrire la réalité figurale, ni du côté de l'idée qui s'attache à décrire la réalité de fond. L'intuition est en situation de résonance analogique avec le mouvement réel, qui est le dédoublement, le processus même de la dissociation entre figure et fond. »³

2.4. Symboles et signes

Arrêtons-nous un instant sur la notion de symbole, que nous avons déjà utilisée à plusieurs reprises et qui est distinguée de celle de signe dans la *Note complémentaire* :

[...] de même que pour amorcer une réaction difficile on ne cherche pas à agir sur toute la masse des corps à combiner, mais au contraire sur des masses réduites qui propageront analogiquement la réaction dans le tout, la culture ne peut être efficace que si elle possède au point de départ cette capacité d'agir sur des symboles et non sur les réalités brutes ; la condition de validité de cette action sur les symboles réside dans l'authenticité des symboles, c'est-à-dire dans le fait qu'ils sont véritablement le prolongement des réalités qu'ils représentent, et non un simple signe arbitraire, qui est artificiellement lié aux choses qu'il doit représenter.⁴

Ce qui distingue le symbole du signe est avant tout génétique. Le symbole est réel et ontogénétique en tant qu'il s'est co-constitué dans le processus d'individuation impliquant la chose dont il est le symbole et le sujet culturel pour qui le symbole

1. *Ibid.*, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 525.

3. Jacques ROUX, « Saisir l'être en son milieu » in CHABOT, *Simondon, op. cit.*, p. 130.

4. SIMONDON, *ILNFI, op. cit.*, p. 332.

existe (« [l']individuation des objets n'est pas absolue; elle est une expression de l'existence psycho-sociale de l'homme »¹). Le signe, quant à lui, s'est individualisé dans un processus distinct de la réalité qu'il voudrait signaler, c'est-à-dire dans une individuation postérieure ou parallèle, désolidarisée de la chose qu'elle ne considère que comme résultat d'un processus d'individuation étranger et ignoré par la réflexion. Le signe ne peut donc pas fonder son rapport au signalé sur la base d'une réalité génétique comprenant aussi la chose, pas même sous le mode du problématique; le signe trouve donc ailleurs les moyens énergétiques et/ou informationnels de fonctionner et c'est précisément en ceci qu'il est « artificiellement lié aux choses » : tout signe entretient bien une relation avec ce dont il est le signe, mais une relation arbitraire et artificielle²; le symbole, par contre, est l'empreinte immédiate, la trace de ce qu'il symbolise.³

Cette distinction entre symboles et signes permet de concevoir le symbole comme un moyen d'agir dans le cadre d'une difficulté, dans l'horizon d'un problème; de fait le symbole trouve son sens dans une relation complexe articulant *a minima* nature et culture. En tant qu'individu en relation réelle avec ce qu'il symbolise, le symbole détermine bel et bien des ordres de grandeurs. Dans un cours, Simondon explique bien que « le symbole ramène l'objet à la mesure de l'organisme »⁴, en ceci le symbole est avant tout une opération d'appropriation, de mise à l'échelle de l'objet (et non uniquement un objet). En tant que « propagation analogique dans le tout », le symbole est une opération transductive (comme l'objet technique lorsqu'il devient symbole de la relation transindividuelle⁵). Mais donc quel rapport entre ceci et nos interrogations liées à la réflexivité philosophique de l'œuvre simondonienne ?

Une philosophie réelle ne peut d'abord se définir comme philosophie *de*; toute philosophie réelle est instinct de chercher l'être sans établir un choix initial défensif : la pensée philosophique peut se vouloir comme symbole de l'être mais non comme systématisation des signes de l'être. Si elle com-

1. *Ibid.*, p. 60.

2. « C'est à travers l'opération que la prise de connaissance s'effectue, mais opératoire n'est pas synonyme de pratique; l'opération technique n'est pas arbitraire, ployée en tous sens au gré du sujet selon le hasard de l'utilité immédiate; l'opération technique est une opération pure qui met en jeu les lois véritables de la réalité naturelle; l'artificiel est du naturel suscité, non du faux ou de l'humain pris pour du naturel. » SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 346.

3. « Ce qui est symbole, ce n'est pas chaque moitié par rapport aux hommes qui l'ont produite par rupture, mais chaque moitié par rapport à l'autre moitié avec laquelle elle reconstitue le tout. » SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 64.

4. « Cours sur l'instinct (1964) », Gilbert SIMONDON, *Communication et information*, Paris, PUF, 2015, p. 373.

5. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 335.

mence par la connaissance de symboles de l'être, puis se prolonge par une systématisation de signes, elle quitte la recherche philosophique, pour devenir exercice de pensée, au moment où le symbole se dégrade en organisation de signes.¹

Si cette affaire de symbole nous concerne absolument, c'est parce qu'elle est en relation profonde avec la détermination de la philosophie. La philosophie est « instinct de chercher l'être *sans établir un choix initial défensif* » (nous soulignons), c'est-à-dire sans partir d'une « systématisation des signes » qui sont autant de dégradations du symbole (notons que, en tant qu'« *instinct de chercher l'être* » [nous soulignons], la philosophie est aussi ineffable ; nous y reviendrons). Cette critique de la présence et de l'utilisation de signes dans le cadre de la détermination de la philosophie renvoie selon nous à ce que Simondon a ailleurs indiqué comme une « tradition méthodologique contraignante »² dans un passage que nous avons déjà cité alors que nous remarquions son engouement pour les présocratiques. Nous voyons ce thème de la contrainte méthodologique comme une critique de l'hégémonie de l'histoire de la philosophie : en tant que scolastique, c'est-à-dire en tant que discussion autour de signes, de notions individuées artificiellement à partir d'une perception incomplète – car non réflexive et/ou non génétique – des étants entendus comme état actuel vrai de l'être, l'histoire de la philosophie est par deux fois éloignée de l'être du problématique en lequel s'origine la philosophie – et non son histoire, on l'aura compris, mais il nous semble important d'insister – en tant que productrice d'intuition : une première fois en tant qu'elle se focalise sur le produit de l'individuation, une seconde fois en tant qu'elle se représente ce produit de façon inadaptée, produisant un ensemble de signes certes potentiellement systématique mais non moins arbitraire. Alors « [l]e symbole s'affaiblit en simple tournure de langage, le réel est absent. »³ Cette tension conduit selon nous à de passionnantes considérations d'ordre pédagogique sur la philosophie, sur le rôle de son histoire et de sa détermination dans le cadre de son enseignement, considérations que nous pourrions, nous l'espérons, développer ailleurs.

Annonçons déjà que cette inquiétude liée aux contraintes méthodologiques est aussi en lien avec l'une des motivations centrales du *MEOT*, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans les cours de Simondon et que nous avons nous-mêmes

1. Manuscrit « Recherche sur la philosophie de la nature », autour de 1955), SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 30.

2. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 357.

3. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 16.

invoquée dans certaines de nos recherches¹ : la critique de la distinction entre théorie et pratique. « Il semble que cette opposition entre l'action et la contemplation, entre l'immuable et le mouvant, doive cesser devant l'introduction de l'opération technique dans la pensée philosophique comme terrain de réflexion et même comme paradigme. »² Cette inquiétude de l'illusoire, que nous pourrions aussi bien appeler « inquiétude du retard », exprime un profond et puissant besoin d'être en phase avec le réel, besoin méthodologique aussi bien qu'existential – si cette distinction a un sens – caractéristique de la pensée simondonienne.

Précisons que la philosophie, empruntant ses notions stabilisées, ses paradigmes, à la connaissance, doit toutefois veiller de ne pas s'empêcher de produire des analogies opératoires en s'assurant de l'actualité des relations qu'elle considère.

Une philosophie de (de l'objet et du sujet, de la Nature ou de l'Esprit) est celle en laquelle les paradigmes ne sont pas contemporains du développement de la pensée comme recherche, mais antérieurs, choisis une fois pour toutes, valorisés et valorisants de manière initiale : ils sont à l'origine des symboles en un domaine limité, puis se dégradent en signes quand ils sont transposés dans les autres domaines explorés plus tard, raccordés et ramenés au premier, qui est le domaine éclairant, le *κύριος*, le domaine-pilote.³

Une philosophie qui d'emblée se limite programmatiquement à n'être que la philosophie de quelque chose se prive des moyens de produire un symbole de l'être et s'expose au danger d'inactualité que représente la manipulation de signes arbitraires et que Simondon redoute au plus haut degré.⁴

3. Philosophie, culture et technique

3.1. Intuition et convergence

Nous avons vu que ce qui permet de distinguer le symbole du signe est la méthode transductive qui est à la fois série d'opérations et intuition du problème.

1. Voir notamment « *Le programme* comme paradigme technologique d'intelligibilité du texte », publié dans l'encyclopédie des notions de l'Atelier de théorie littéraire de *Fabula*, <https://bit.ly/2oq4y8L>.

2. *Ibid.*, p. 347.

3. SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 31.

4. « On fait de la philosophie sur tout : l'art contemporain, la génétique, l'histoire ou même la cuisine. Mais il n'y a plus de philosophie du tout. On aborde un million de sujets sans toucher à cet objet étranger : l'univers. Tout importe, excepté tout. » CHABOT, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 127.

L'intuition est ainsi particulièrement un procédé de connaissance philosophique, parce que grâce à elle la pensée peut saisir l'être dans son essence, qui est la formule de son devenir génétique, et rester au point neutre de ce devenir pour assurer la fonction de convergence.¹

Il reviendrait à la philosophie d'intuitionner le problème du problème pour faire converger ; mais faire converger quoi, au juste ? Plusieurs réponses sont possibles à cette question. Dans la *Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation*, la philosophie doit faire converger religion et civisme, mais dans *MEOT*, c'est tantôt la culture et la technique, tantôt la religion et la technique et tantôt la science et l'éthique que la philosophie doit, d'une façon ou d'une autre, mettre en relation, articuler, médier ou encore réconcilier.²

Sans entrer dans une classification exhaustive des différents éléments ou plutôt des différentes phases que la philosophie doit faire converger – ou à l'intersection desquels elle se situe –, remarquons que ces éléments ont en commun de se donner systématiquement en couple et de se co-déterminer par une relation d'échelle : la religion représente le « plus grand que l'individu » alors que le civisme ou la technique (du moins sous la forme des objets, différents des réseaux) représentent le « plus petit ». Précisons que le fait que la science et l'éthique ne forment pas une codétermination en termes de relativité d'échelle constitue, cela nous semble certain, l'une des raisons pour lesquelles Simondon préfère explicitement, dans *MEOT*, concevoir la philosophie à partir de la tension religion-technique.³ Précisons que cette opérativité de la philosophie en matière de dé-

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 321-2.

2. Voir notamment SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 334 ainsi que SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 221-223 et *ibid.*, p. 323. En outre, ce rôle culturel de la philosophie est l'un des reproches régulièrement portés à l'encontre de la proposition de Simondon. Gilbert Hottois, par exemple, écrit : « La pensée simondonienne est subtile. Il n'en reste pas moins qu'elle opère une survalorisation fort orientée de la philosophie et de l'«être-au-monde» propre à la philosophie. La philosophie y est, en acte, le vecteur par excellence, de la réparation symbolique absolue. Dans quelle mesure cette ambition a-t-elle un sens aujourd'hui pour les non-philosophes ? » HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, *op. cit.*, p. 123. Anne Fagot-Largeault pointe le même problème à partir de la biologie : « En rejetant les conflits dans le pré-individuel, Simondon fait émerger les processus évolutifs comme des processus de mise en harmonie, de conciliation. L'idée que plus les vivants s'individualisent, mieux ils communiquent est une belle idée, difficilement applicable aux écosystèmes. » « L'individuation en biologie » in CHÂTELET, *Gilbert Simondon*, *op. cit.*, p. 40. Chabot, lui aussi, impute au projet simondonien un « optimisme ambigu ». « Toute sa philosophie cherche à ménager les contraires. Il veut trouver un « bon milieu » qui encouragerait toutes les directions sans en abandonner aucune. » CHABOT, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 36. Il emploie le mot *énantiodromie* (p. 37) pour qualifier cette union des contraires recherchée par Simondon.

3. Ce point mériterait sa propre enquête, mais précisons déjà par une citation : « L'effort philosophique se trouve donc avoir une tâche unique à accomplir, celle de la recherche de l'unité entre les modes techniques et les modes non-techniques de pensée ; mais cette tâche peut prendre deux voies différentes. La première consisterait à conserver l'activité esthétique comme un modèle, et

termination d'échelles autorise de penser la philosophie comme un certain type d'individuation.

Dans un texte de 1953 intitulé *Cybernétique et philosophie*, Simondon insiste passablement sur la centralité du problématique dans la philosophie ainsi que sur son rapport à la culture :

[l'effort philosophique] est apport de la culture, et la culture est une postulation de liaison avec une totalité universelle, avec le système hologique, imaginaire ou réel, capable d'incorporer tous les systèmes hologiques existants. L'effort philosophique apporte donc avec lui le contact avec l'immense société des systèmes ; il résout une problématique particulière en l'intégrant à une problématique générale, et fait cesser la solitude des problèmes pour créer le monde des problèmes.¹

La culture est définie ici comme la médiation la plus haute et la plus proche de la totalité de l'être, c'est dans ce sens que nous affirmions plus tôt que le problème correspondant est l'être du problématique ou, pour reprendre nos propres mots : le problème du problème. La philosophie doit donc faire converger et/ou médier certaines dimensions de l'être déphasé par le biais de symboles et en ceci elle opère exactement à mi-chemin entre l'être comme ontogenèse et la culture : elle n'est pas l'être mais elle n'est pas non plus « dans » la culture, elle est plutôt opération de production et de fonctionnement d'un symbole de l'être comme tel culturel, elle est production des conditions d'une relation qui codétermine la nature et la culture et qui, dans son actualité, peut être identifiée à l'intuition². À ce stade de notre réflexion, il devient urgent de poser ou reposer la question de l'individu philosophique : qu'est-ce que la philosophie individue exactement, s'agit-il d'une intuition ? et où cette individuation se produit-elle ? dans quel milieu associé ?³

à essayer de réaliser l'esthétique du monde humain, pour que les techniques du monde humain puissent rencontrer les fonctions de totalité de ce monde, dont la préoccupation anime les pensées sociales et politiques. La seconde, à ne pas prendre les techniques et les pensées assumant les fonctions de totalité en leur état originel, mais seulement après dédoublement en mode théorique et en mode pratique, réunis en science et éthique. Or, la seconde voie, qui accomplit un plus long détour, correspond bien à une recherche philosophique, selon la tradition aussi bien que selon les exigences d'une problématique ; mais elle semble, dans l'état actuel des notions et des méthodes, conduire à une impasse, au point que Kant s'est efforcé de distinguer les deux domaines du théorique et du pratique, assignant à chacun un statut indépendant. » SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 296.

1. « Cybernétique et philosophie », 1953, SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 62.

2. Il faudrait ici relire Bergson.

3. Nous nous mettons ici sur la piste d'une intuition qu'avait déjà Gilbert Hottois en 1993 : « On pourrait dire que la théorie de l'individuation est, elle-même, un "individu" (conceptuel, symbolique) en devenir dans le champ sémantique ou théorique contemporain et s'étendant suivant les modalités analogiques ou transductives qui ne la laissent pas inchangée elle-même. » HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, *op. cit.*, p. 34.

3.2. Philosophie et culture

Pour y répondre, nous devons tout d'abord nous rendre attentifs à une affirmation sous-entendue par Simondon et que nous avons déjà rencontrée sous différentes formes, au moins trois fois au fil de cette étude : 1°) au moment de la définition de la philosophie par Simondon en termes de « recherche implicite », 2°) lorsque nous avons identifié philosophie première et problème comme mode d'existence *pour nous* du préindividuel et 3°) lorsque nous avons noté que la philosophie était définie comme « *instinct* de chercher l'être »¹ ; à chaque fois nous avons pris acte d'une certaine entente de la philosophie libérée d'un conditionnement formel et d'une existence, pourrait-on dire, objective. L'affirmation d'un tel mode d'existence est furtivement explicité dans un passage du deuxième chapitre de la deuxième partie, sur le transindividuel, passage discret mais décisif pour nous :

La culture donne trop de poids à la spiritualité écrite, parlée, exprimée, enregistrée. Cette spiritualité qui tend à l'éternité par ses propres forces objectives n'est pourtant pas la seule ; elle n'est qu'une des deux dimensions de la spiritualité vécue ; l'autre, celle de la spiritualité de l'instant, qui ne recherche pas l'éternité et brille comme la lumière d'un regard pour s'éteindre ensuite, existe aussi réellement.²

Ces variations, pourrait-on dire, sur le thème d'une philosophie capable d'exister avant le formulable, en-deçà du logique, tout en n'étant pas moins philosophie que l'instituée patrimoniale, méritent toute notre attention. Certes la philosophie trouve sa source dans l'être du problématique, dans cet état de tension incluant tout le devenir et donc aussi la culture, mais c'est uniquement lorsqu'elle individue, lorsqu'elle stabilise, que la philosophie emprunte activement à la culture et entre en dialogue avec elle. À l'état métastable, la relation entre culture et philosophie est comme non-intentionnelle, accidentelle, comme passive.

À ce stade, une erreur consisterait à vouloir instaurer un rapport temporel entre les divers éléments qui constituent la relation nature-culture. En effet, la nature ou l'être complet ne doit s'entendre chez Simondon qu'à partir du préindividuel, c'est-à-dire comme autant de problèmes qui, à mesure qu'ils deviennent quelque chose, deviennent quelque chose *pour nous*, c'est-à-dire deviennent un symbole de l'être dans la culture. Il n'y a donc pas à demander laquelle de la nature et de la culture devrait « venir en premier » ; nous l'avons déjà dit : en premier

1. SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 30, nous soulignons.

2. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 246.

lieu il n'y a que le problème. Dans un passage retiré de la première édition, Simondon donne quelques précisions importantes dans ce sens :

L'individuation des objets n'est pas entièrement indépendante de l'existence de l'homme ; l'objet individué est un objet individué pour l'homme : il y a dans l'homme un besoin d'individuer les objets qui est un des aspects du besoin de se reconnaître et de se retrouver dans les choses, et de s'y retrouver comme être ayant une identité définie, stabilisée par un rôle et une activité. [...] La subjectivité de l'individuation pour l'homme, la tendance à individuer les objets ne doivent pas faire conclure que l'individuation n'existe pas et ne correspond à rien. Une critique de l'individuation ne doit pas nécessairement conduire à faire évanouir la notion d'individuation, c'est faire une analyse épistémologique qui doit conduire à une appréhension véritable de l'individuation.¹

Dans ce sens – nous l'avions déjà dit mais ce sera plus évident maintenant –, l'individu philosophique est à la limite de la nature et de la culture en ceci que la philosophie recherche l'ontogenèse et vise par là à entretenir une relation avec – c'est-à-dire ici à symboliser – l'être. Contrairement aux sciences, qui produisent des connaissances, c'est-à-dire des relations symboliquement stables entre sujet et objet, la philosophie doit produire une intuition, la pensée philosophique est « une pensée qui a l'intuition du devenir des modes de relation entre l'homme et le monde »². Ceci donne une autre couleur à l'idée d'une philosophie comme symbole de l'être : le génitif « de » dans l'expression « symbole de l'être » peut désormais être entendu dans les deux sens : la philosophie est certes production d'un symbole de l'être, mais elle est aussi plus directement une opération de l'être. C'est ce que signifie Simondon lorsqu'il affirme que « [l]a pensée philosophique doit réassumer le devenir au terme duquel elle intervient comme force de convergence »³. « Pour [Simondon], la tâche de la philosophie est de faire converger à nouveau, de contribuer à faire retrouver ces liens d'origine ; non pas par un retour régressif au passé, mais par une compréhension et une culture renouvelée et

1. *Ibid.*, p. 60.

2. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 326.

3. *Ibid.*, p. 290. Voir en outre l'interprétation de cette tension proposée par André Micoud alors qu'il s'interroge sur l'« l'attirance vers les formes de la pensée pré-scientifique au sens historique du terme » qu'il repère chez Simondon : « Il faut que la philosophie assume le fait qu'elle procède de la mythologie grecque qui la précède, et cela par delà les physiologues ioniens, et même par delà la pensée déjà trop onto-logique d'un Anaximandre. Elle y gagnerait en effet la grâce de savoir que, de cet autre qu'elle-même, elle tient précisément ce qui peut le mieux la préserver d'être fascinée par le Dieu mythique et solitaire. » in CHABOT, *Simondon*, *op. cit.*, p. 116. Ce thème revient dans Pascal CHABOT, « L'encyclopédie idéale de Simondon », in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques ROUX, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, p. 157 où l'on lit : « Sans référence à l'alchimie, on manque la finalité du projet qui est de relier et de faire communiquer les genèses spontanées de la nature et les genèses artificielles de la technique. »

consciente. »¹ Dans ce sens, la philosophie est à la fois invention et découverte, c'est ce que suggère ce passage décisif tiré des cours :

Mais le philosophe ne peut inventer de toutes pièces la relation problématique : il ne peut que la découvrir, l'explicitier, et l'universaliser. On peut donc présumer que la relation la plus fondamentale dans laquelle un groupe humain se trouve engagé est la source de la problématique de base par laquelle la pensée philosophique de chaque époque et de chaque société a conçu la réalité individuelle. Il peut accessoirement advenir que cette relation soit relation à un autre groupe humain, mais elle est de la manière la plus constante relation au monde en tant que l'humanité vit intégrée dans un monde. La technique dans son sens le plus profond et universel est cette relation ; *technè* signifie moyen et la technique est l'ensemble de toutes les médiations grâce auxquelles cette relation s'établit. On peut donc poser que l'état de la technique est la source de la relation saisie par les différentes philosophies comme fondement de la problématique de l'individu.²

Ce que la philosophie ne peut pas inventer, c'est l'être du problématique qui trouve sa source dans « la relation la plus fondamentale dans laquelle un groupe humain se trouve engagé », c'est-à-dire – selon ce que nous avons dit plus tôt – dans la culture, mais cela veut aussi dire désormais : par la technique, en tant qu'« ensemble de toutes les médiations grâce auxquelles cette relation s'établit » ; on retrouve bien sûr ici l'enjeu du *MEOT* selon lequel « la pensée philosophique doit réaliser l'intégration de la réalité des techniques à la culture »³. La conception de la réalité individuelle est l'universel que l'on trouve dans toutes les philosophies et qui est à chaque fois symbole de l'être. Ainsi, Simondon n'articule-t-il pas nature et culture comme nous pourrions nous y attendre, il dévoile toutefois une pensée hyper-relativiste qui semble aller au-delà même de cette distinction brutalement posée : en effet, dans l'ontogenèse ce qui est appelé culture et être se codéterminent toujours déjà : la culture est une certaine conception de la réalité individuelle qui, dans le groupe humain, signifie une relation inter-groupe et intra-groupe : inter-groupe entre le monde et le groupe (ou entre plusieurs groupes, Simondon d'ailleurs le précise), intra-groupe autour des symboles de la culture dont le plus haut est le symbole de la culture elle-même en tant que symbole de l'être pour le groupe.⁴

1. Jacques ROUX, « Saisir l'être en son milieu » in CHABOT, *Simondon, op. cit.*, p. 125.

2. SIMONDON, *SLΦ, op. cit.*, p. 24-5.

3. SIMONDON, *MEOT, op. cit.*, p. 225.

4. Comme l'écrit justement Hottois : « La culture est symbolisation. La symbolisation consiste à produire des représentations partielles d'une totalité qui soient en même temps explicitement complémentaires entre elles. » HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique », op. cit.*, p. 90.

3.3. Philosophie, technique et histoire

Mais ce symbole, nous dit-on, dérive de « l'état de la technique », il s'informe en fonction de cet état ; autrement dit Simondon ne part pas d'une distinction entre nature et culture, il part de leur relation qui se situe dans la technique, pour retrouver ensuite les deux termes. Nous pouvons ainsi dire que la relativité simondonienne n'est pas une forme d'« interculturalité » ou de relativisme psychosocial, ethno- et/ou anthropologique, mais une relativité où la détermination de chaque culture – qui correspond à autant de déterminations de l'être – est relative à la technique.

Dans *MEOT* Simondon distingue trois phases du développement des techniques, la phase des éléments, celle des individus et celle des ensembles. C'est sa situation dans l'âge des ensembles et des réseaux techniques, dont les machines constituent les éléments, qui attribue à notre culture l'exceptionnelle possibilité d'intégrer positivement cette technique qui occupe la même fonction qu'elle, à savoir celle d'une stabilisation et d'une régulation du monde.¹ « 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. »² Ce texte, qui boucle l'introduction du *MEOT*, continue de la façon suivante :

Cette modification du regard philosophique sur l'objet technique annonce la possibilité d'une introduction de l'être technique dans la culture : cette intégration, qui n'a pu s'opérer ni au niveau des éléments ni au niveau des individus de manière définitive, le pourra avec plus de chances de stabilité au niveau des ensembles ; la réalité technique devenue régulatrice pourra s'intégrer à la culture, régulatrice par essence.³

Le récit de la genèse de cette rupture entre culture et technique vise particulièrement la culture littéraire, indirectement attaquée à plusieurs reprises pour son importance dans la culture, surévaluée par rapport à la technique : « les schèmes

1. « Simondon ne peut prétendre nous aider à prendre conscience du “sens des objets techniques”, selon la formule inaugurale qui livre son dessein, que parce qu'il s'inscrit lui-même dans une époque rendant possible cette prise de conscience [...]. » Jean-Hugues BARTHÉLÉMY, « Simondon et la question des âges de la technique », *Appareil*, 2008, <http://journals.openedition.org/appareil/450>.

2. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 18.

3. On indique à l'attention de celles et ceux qui s'interrogent sur les raisons de cette inégalité de traitement entre éléments, individus et ensembles, la suite du texte cité : « Cette intégration ne pouvait se faire que par addition au temps où la technicité résidait dans les éléments, par effraction et révolution au temps où la technicité résidait dans les nouveaux individus techniques ; aujourd'hui, la technicité tend à résider dans les ensembles ; elle peut alors devenir un fondement de la culture à laquelle elle apportera un pouvoir d'unité et de stabilité, en la rendant adéquate à la réalité qu'elle exprime et qu'elle règle. », *ibid.*, p. 18.

fondamentaux de causalité et de régulation qui constituent une axiomatique de la technologie doivent être enseignés de façon universelle, comme sont enseignés les fondements de la culture littéraire. »¹ On lit ailleurs :

le primat des lettres dans l'éducation culturelle provient de cette toute-puissance de l'opinion; une œuvre, et en particulier une œuvre qui a survécu, est en fait une œuvre qui a exprimé l'éthique d'un groupe ou d'une époque de manière telle que ce groupe s'est reconnu en elle; une culture littéraire est donc esclave des groupes; elle est au niveau des groupes du passé. Une œuvre littéraire est un *témoignage social*.²

Sans analyser en profondeur ce passage remarquable d'implications, on peut dire l'inquiétude toute simondonienne d'être en phase, d'être au présent, dont nous avons déjà parlé plus tôt et que nous retrouvons ici. Pour comprendre le problème de la culture littéraire il faut le replacer dans le cadre de la distinction structure-opération appliquée à la culture : ainsi il y aurait un paradigme actuel où la culture serait un ensemble d'actions et d'efficacités, et un paradigme inactuel (ou « ancien »³) où la culture serait patrimoniale, muséale. Nous pouvons par exemple distinguer le département beaux-arts d'une école d'art et le département d'histoire de l'art dans une faculté des lettres : le premier contribue à la culture plus actuellement que le second qui, par essence, ne peut qu'être en retard sur ses objets. Nous considérons que Simondon vise ici, par le thème de la culture littéraire, le second paradigme et, avec lui, cette hantise du retard répercutée, répétée dans l'horizon culturel. (Ce point fait l'objet d'un développement approfondi dans la dernière section du présent document.)

De cette situation où la culture est fonction de la technique suivent plusieurs conséquences dont une concerne l'histoire de la philosophie de laquelle, nous l'avons déjà aperçu, Simondon tente, sinon de se défaire, du moins de se distancer :

Cette position [Simondon parle ici de sa propre position] n'est pas conforme à l'explication marxiste de l'histoire de la pensée car elle ne fait pas le même usage de la négativité; mais elle cherche à approfondir le plus possible la notion de technique; elle ne la considère pas comme une substructure, mais comme un paradigme.⁴

Simondon se distingue d'une histoire de la pensée conçue comme un progrès en ceci que la négativité – que, pour faire vite, nous comprenons ici comme la série des contradictions mettant en relation un système philosophique « vrai » et

1. *Ibid.*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 152.

3. *Ibid.*, p. 15-16.

4. SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 24-5.

un système philosophique « faux » – n’opère pas de la sorte chez lui : il n’y a pas de vérité supérieure du système capable de contredire¹ mais plutôt une relativisation technique d’un système par un autre, en fonction du problème et du fonctionnement du système. Par exemple, chez Simondon, l’hylémorphisme et le substantialisme sont critiqués à partir du paradigme de l’information et sur les limites de leurs propres paradigmes (en l’occurrence : l’obscurité de l’opération technique dans la prise de forme conçue à partir de l’aristotélisme). On comprend davantage en poursuivant la lecture du même texte qui, quelques pages plus loin, s’attarde justement sur l’idée de système philosophique :

Le système doit alors être étudié non comme édifice constitué mais comme acte d’assimilation progressive à partir d’un foyer qui serait le « point chaud » de cette activité d’interprétation. Un système philosophique serait alors organisé selon un gradient, laissant vers l’extérieur des zones de plus en plus obscures, de moins en moins pénétrées de signification : d’où l’on peut conjecturer que la structure réelle d’un système est celle qui correspond à sa genèse : un système est une structure polaire.²

Pour Simondon, tout système philosophique est absolument relatif au problème qui l’a engendré et qui certes implique un groupe d’humains. Mais le système philosophique est relatif au problème et non à l’humain, et ceci reste vrai même si le problème n’existe en l’occurrence que pour un groupe d’humains : la relation de « problémativité » n’est pas un rapport logique et transitif mais une relation génétique individuante qui rend possible et sensée la coexistence des systèmes.³ En outre, il n’y a aucun seuil de vérité qu’un nouveau système devrait atteindre, mais simplement une conception en degrés, en gradients, de la vérité, sur la base de cette idée d’opérativité stabilisante que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises. C’est en ceci que les techniques sont absolument centrales dans la symbolisation de l’être : elles sont autant de moyens d’en stabiliser le devenir dans des structures – notamment symboliques –, en ceci les techniques sont autant de productions d’effets axiologiques, d’inventions d’effets de substance trouvant leur valeur dans leur stabilité (le langage n’est qu’une de ces techniques, il y en a d’autres). La résolution du problème est alors fonction de leur concrétisation

1. « Pour l’inventeur, “l’univers complet” est à bâtir : le mouvement d’intégration doit être chaque jour recommencé et mené plus loin. Les problèmes se règlent sans qu’il faille nier ou s’opposer. [...] Il s’agit d’intégrer le disparate, d’inscrire dans le réseau des solutions les éléments isolés dont on ne sait pas quoi faire tant qu’ils restent au dehors. » CHABOT, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 26.

2. SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 32.

3. Nous pensons que l’approfondissement de cet argument peut éclairer le rapport (ou plutôt : le non-rapport) qu’entretient Simondon au langage.

et de leur fonctionnement qui impliquent des actions et des décisions ; d'où la visée éthique du projet simondonien et le refus d'une réduction de la philosophie à la théorie. Si « résolution » s'entend en principe 1^o) comme « dénouement » et « solution » et 2^o) comme « finesse » et « précision » ou « niveau de détail » – qui nous rappelle notamment les fractales ¹ –, Simondon n'oublie pas le sens initial de la résolution en tant que « décision d'une question, d'une difficulté » ², comme lorsque l'on prend de « bonnes résolutions ». L'essentiel réside dans le lien entre technique et substance : la substance n'est à aucun moment le point de départ de la pensée, elle en est le produit, le résultat technique. Dans le cadre des systèmes philosophiques, Simondon oppose « édifice constitué » et « acte d'assimilation progressive » comme deux modes d'étude des systèmes, le second étant selon lui le mode valide car, croyons-nous, impliquant une opérativité et un dynamisme que l'idée d'« édifice constitué » ne comporte pas. L'acte d'assimilation renvoie à un fonctionnement et à une formulation du problème (qui est aussi une information), à une symbolisation ³, alors que l'édifice renvoie à un résultat additionnel, supplétif, à une signalisation.

3.4. Relativité technique ?

Or la philosophie de Simondon est elle-même un « effet axiologique », un effet de substance, produit par le fonctionnement d'une production technique apparemment finie, à savoir un ensemble de textes qui héritent leur mode d'existence (leur stabilité) en tant que corpus de la volonté mais aussi peut-être de la disparition de leur auteur. Du moins, est-ce un problème tant que nous envisageons effecti-

1. « [L]a dimension physique a inévitablement une base pragmatique, donc subjective ; elle est affaire de degré de résolution », Benoît MANDELBROT, *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*, Paris, Flammarion, 1975, 1984, p. 13, « d'une façon ou d'une autre, le concept, en apparence inoffensif, de longueur géographique n'est pas entièrement "objectif", et il ne l'a jamais été. Dans sa définition, l'observateur intervient de façon inévitable », *ibid.*, p. 22. Dans une direction similaire, et qui mériterait une attention plus détaillée, Muriel Combes écrit justement : « On ne saurait échapper au substantialisme en objectivant le réel selon des tranches de plus en plus fines. » Muriel COMBES, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris, PUF, 1999, p. 75.

2. Académie française, 1762.

3. Comme cet exemple de la planche de bois dessinée qui sert de carte au navigateur et qui rappelle, elle aussi, les fractales et le rôle décisif que la « résolution » y joue : « Une simple planche de bois découpée, où l'on figure par des incisions les contours du rivage et les embouchures des cours d'eaux vaut mieux, pour le navigateur, que les théogonies poétiques ; car cette planche, symbole perceptif, intègre un savoir cumulable ; au cours des voyages successifs, elle peut recevoir des détails nouveaux, insérés entre les anciens, et être prolongée au-delà des côtes précédemment explorées. », *Cours sur la perception*, référence exacte à identifier.

vement l'œuvre de Simondon comme un édifice, comme une production achevée ou encore comme un enregistrement.

Pour pouvoir répondre à notre question initiale, celle de la réflexivité de l'œuvre de Simondon¹, nous devons abandonner toute approche en termes d'édifice et intégrer à l'appréciation de la technique déployée pour assurer ce fonctionnement, cette stabilité, l'idée d'invention perpétuée, qui correspond notamment dans *MEOT* à celle de réglage. La philosophie ne trouve pas de répit dans une vérité qui l'attend comme sa destination, elle ne trouve pas sa fin dans l'épuisement d'une réalité externe comme un siphon vide une baignoire ou comme le système digestif absorbe des nutriments et restitue ce dont il n'a pas le besoin, elle invente plutôt un symbole de l'être qui, par sa relativité technique et axiologique, exige un affinage constant ou alors une rupture radicale. Il n'y a rien de déterministe dans le devenir de la philosophie.² On peut toutefois distinguer le commentaire philosophique en tant que réglage et perpétuation, décalque d'un point chaud, démarquage des contours d'un champ problématique, de l'individuation philosophique comme invention proprement dite.³ Or l'invention technique, justement, est création, production d'un milieu associé⁴. Ainsi, l'invention philosophique en tant que production d'un symbole de l'être, c'est-à-dire co-constitution par rela-

1. La critique de Stengers, qui passe aussi par une discussion de la réflexivité de la philosophie de Simondon, est intéressante, mais elle ne prête pas assez d'importance à la question des symboles. « Je proposerai donc de restreindre la transduction aux champs où elle "met à l'aventure" les situations de type "hylémorphique", qui se prêtent au pouvoir de l'explication soit par la forme, soit par la matière. En ce sens, on pourrait voir en Simondon un "nouvel Aristote", penseur de l'inséparabilité entre forme et matière, mais il faudrait alors souligner que ce qu'il "met à l'aventure" a les mêmes traits que privilégie tout penseur aristotélicien : les cas qui se prêtent de la définition d'un individu intelligible par lui-même, doté de propriétés où convergent son identité et son comportement. » « Pour une mise à l'aventure de la transduction » in ЧАВОТ, *Simondon, op. cit.*, p. 154. Il y a une technicité à la « définition » entendue comme opération, justement, que Stengers semble ici ignorer et qui doit être selon nous intégrée à une approche réflexive de l'œuvre.

2. Intéressante remarque de Simondon : « Il se peut que l'ontogénèse ne soit pas axiomatisable, ce qui expliquerait l'existence de la pensée philosophique comme perpétuellement marginale par rapport à toutes les autres études [...]. » SIMONDON, *ILNFI, op. cit.*, p. 228.

3. On peut inscrire cette distinction dans le champ de celle que Jacques Roux effectue entre objet technique reproduit et objet technique inventé : « L'objet technique inventé se distingue de l'objet technique "reproduit", en ce qu'il nécessite dans son fonctionnement l'intervention pratique de son milieu associé. [...] C'est en tant que cet environnement (les éléments naturels qui sont impliqués par le fonctionnement technique) est quelque part intégré à l'être technique que celui-ci accède à sa propre individualisation, sa propre cohérence. » Jacques ROUX, « Saisir l'être en son milieu. Voyage en allagmatique simondonienne », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal ЧАВОТ, Paris, Vrin, 2002, p. 130.

4. « Comme une voûte qui n'est stable que lorsqu'elle est achevée, cet objet [technique] remplissant une fonction de relation ne se maintient et n'est cohérent qu'après qu'il existe et parce qu'il existe ; il crée de lui-même son milieu associé et est réellement individualisé en lui. » SIMONDON, *MEOT, op. cit.*, p. 69.

tion de la culture et de l'être, n'est rien d'autre que la production d'un sens ; négativement, la philosophie est une réduction de l'absurde et du chaos ; positivement, elle est moyen de saisir l'ontogenèse, c'est-à-dire constitution des conditions de sa perception.¹

Ce que la philosophie ne peut pas inventer, par contre, ce sont les problèmes qui l'inaugurent auxquels elle est soumise car ces derniers lui sont antérieurs, proviennent d'une préindividualité que le philosophe porte en lui sous la forme d'une intuition et convoie vers le collectif sous la forme d'un symbole. Rien ne semble empêcher cependant d'identifier le problème comme découverte et sa symbolisation comme invention² : comme nous l'avons vu, le symbole de l'être n'est pas son épuisement mais plutôt sa manifestation comme tension, c'est-à-dire son apparition au sein de la culture. Cet apparaître, ce convoi énergétique, cette information signale alors la piste du transindividuel³, notion simondonienne centrale mais difficile et sujette à bien des fredaines au sein des interprétations.⁴

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, que ce soit au niveau de l'unité tropistique ou au niveau du transindividuel, n'est jamais déposée dans une forme pouvant être donnée ; elle est la tension entre deux réels disparates, elle est *la signification qui surgira lorsqu'une opération*

1. Ce qui nous renvoie alors à la théorie simondonienne de la perception que nous n'approfondissons pas ici. « L'acte perceptif institue une saturation provisoire de l'axiomatique du système qu'est le sujet plus le monde. Sans ce couplage du sujet au monde, le problème resterait absurde ou indéterminé : en établissant la relation entre la sursaturation et l'indétermination, le sujet de la perception fait apparaître un nombre fini de solutions nécessaires ; le problème peut, dans quelques cas, comporter plusieurs solutions (comme dans les figures à perspective réversible), mais il n'en comporte généralement qu'une seule, et cette unicité fait la stabilité de la perception. » SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 240.

2. Il faudrait prouver ce point en relisant plus finement les cours, notamment ceux portant sur l'invention.

3. « Au collectif pris comme axiomatique résolvant la problématique psychique correspond la notion de transindividuel », SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 31.

4. La plus intéressante est peut-être celle de Jean-Hugues Barthélémy qui l'articule à l'objet technique : « 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", et qui comme tel est "antérieur"*. » Jean-Hugues BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 228

d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système; 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*; elle suppose tension d'un système d'être pour la recevoir adéquatement; elle ne peut être qu'inhérente à une problématique; l'information est *ce par quoi l'incompatibilité du système non résolu devient dimension organisatrice dans la résolution*; 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

Nous avons déjà dit que la philosophie n'était ni un ensemble de notions ni une histoire. Si nous admettons qu'elle est information, nous pouvons effectivement ajouter à notre liste de déterminations négatives qu'elle n'est ni un corpus ni un ensemble de corpus, et nous pouvons défendre ceci à partir de l'affirmation selon laquelle l'information « n'est jamais déposée dans une forme pouvant être donnée », qu'elle est « la signification qui surgira ». La philosophie simondonienne est donc au futur par rapport à la technique qui la fait fonctionner, c'est-à-dire, prosaïquement, par rapport aux textes qui en ont enregistré l'énonciation et qui ont rendu ces enregistrements accessibles grâce à de gros livres. Le « premier état préindividuel qui s'individue selon l'organisation découverte » renvoie ici à un problème inhérent non pas au philosophe ou à la philosophie, mais au devenir de l'être; ce problème n'est attribuable à aucune substance, il n'est imputable à aucun agent, mais il est réel; nous retrouvons ici à peu de choses près la « désubstantialisation sans déréalisation » de J.-H. Barthélémy qui n'est valide, selon nous, que pour cette charge de préindividualité. En tant qu'information, nous pouvons écrire de la philosophie qu'elle « est toujours au présent, actuelle, car elle est le sens selon lequel un système s'individue »; ce système, en l'occurrence, c'est le système des systèmes, le système du tout, et c'est en ceci que la philosophie trouve sa détermination dans la production d'un symbole de l'être. Nous pourrions alors nous risquer à écrire que l'intuition est au sujet philosophant ce que le symbole devient à la culture par l'opération d'individuation philosophique.

1. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 31.

3.5. Fonction de la technologie

On peut finalement demander en quoi la technologie simondonienne, considérant les machines comme du « du geste humain fixé et cristallisé en structures qui fonctionnent »¹, n'est pas *in fine* une médiologie, *a fortiori* lorsqu'on ne considère pas la médiologie comme incluse dans la technologie, l'ensemble des médias comme inclus dans celui des objets techniques, ce qui peut sembler assez évident.

Nous répondrions que Simondon inquiète la possibilité même de déterminer les médias comme un réel objet d'étude car sa technologie considère le problème génétiquement au plus haut degré, le plus en amont, c'est-à-dire antérieurement à l'asymétrie systémique des flux d'information qui caractérise *de facto* – et non *de jure* – notre culture, contribuant au sens apparent d'une certaine étude empirique et sociologique des médias². De façon peut-être plus charitable, nous pourrions dire que la technologie simondonienne n'est pas incompatible avec la possibilité d'une étude des médias, mais qu'elle considère une telle étude comme hautement incomplète sinon comme *ad hoc*. Face aux effets de substance produits par la technique, symboliques mais non moins réels, il faudrait montrer que les médias ne sont que les signes d'une difficulté dont la genèse se situe bien en amont d'une configuration psychosociale *hic et nunc*, quand bien même le *hic* consisterait en ce monde global imaginé dans des projets tels qu'Alphabet Loon. Pour le dire plus sévèrement, la médiologie n'envisagerait que le résultat de l'individuation constituant ses problèmes, et non le processus lui-même.

Le fait est qu'il n'y a pas pour Simondon de techniques d'enregistrement ou de techniques de l'information en particulier – y compris de techniques de « distribution » – dans le sens où toute technique – ou du moins toute machine, mais la machine caractérise l'élément des ensembles techniques qui eux-mêmes caractérisent notre âge technique dans sa spécificité – est enregistrement d'une série d'opérations, structuration et transindividualité. Si nous devons exprimer notre hypothèse de travail, nous dirions simplement que pour Simondon, toute technique est engrammage³.

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 13, on retrouve ceci dans la *Note complémentaire* : « [...] l'objet technique ainsi élaboré définit une certaine cristallisation du geste humain créateur, et le perpétue dans l'être », SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 340.

2. Sur les diverses définitions des médias/media/médiums, voir notamment Yves CITTON, *Médiarchie*, Paris, Seuil, 2017.

3. À notre connaissance, c'est Bernard Stiegler qui le premier a employé ce terme d'engrammage, dans l'horizon d'une réflexion articulant historicité et historiographie. Bernard STIEGLER, « L'effondrement techno-logique du temps », in *Traverses* 44-45 (1988), p. 53. De notre côté nous

L'écriture chez Simondon n'est pas la transposition dans l'ordre du langage d'une pensée qui existerait en dehors, avant, au-dessus. L'écriture de Simondon est le milieu associé de sa pensée. C'est dans la relation entre pensée et écriture que repose son individuation.¹

Considérer les techniques d'enregistrement et d'information comme un sous-ensemble des techniques en général implique une distinction entre forme et contenu, entre médium et message, implique un utilitarisme de droit, un hylémorphisme hautement problématique, et renonce à des moyens pourtant précieux de critiquer la délégation technique dont, malheureusement et de fait, nous souffrons.² « L'objet technique peut être lu comme porteur d'une information définie ; s'il est seulement utilisé, employé, et par conséquent asservi, il ne peut apporter aucune information, pas plus qu'un livre qui serait employé comme cale ou piédestal. »³ Envisager un champ des techniques d'enregistrement, de diffusion et d'information qui ne soit pas toute la technique, c'est se retrouver – au même titre que la culture littéraire selon Simondon – en retard symbolique sur ce qui a lieu, en déphasage avec les événements, à faire joujou avec des signes sans prises réelles sur les effets de substance pourtant à l'œuvre dans l'opération de constitution de la culture. Reconnaître une réalité des médias apparaît alors comme un acte de renoncement.⁴

oscillons entre « engrammage » et « écriture », chacun des termes saisissant le concept sous des angles complémentaires.

1. Jacques ROUX, « Saisir l'être en son milieu » in CHABOT, *Simondon, op. cit.*, p. 121, ce thème de l'écriture simondonienne comme milieu associé à sa pensée apparaît aussi dans l'introduction de Jacques ROUX, éd., *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, p. 15.

2. « Les gestes ne suffisent plus face aux boîtes noires. On peut imiter un charpentier, pas un électronicien. L'énergie, les connaissances et les procédés manquent. La technologie contemporaine est déléguée. L'objet devient la mesure de toutes choses ; comme il est opaque, les mesures se perdent. » CHABOT, *La philosophie de Simondon, op. cit.*, p. 120.

3. SIMONDON, *MEOT, op. cit.*, p. 335.

4. De la même façon, ce mot de Stengers exprime un renoncement dans l'horizon de ce qui, selon nous, est une confusion entre le droit et le fait ou du moins l'octroi d'une réalité qui mériterait d'être davantage discutée : « Entre celui qui navigue sur la toile, ou, comme moi en cet instant, utilise son traitement de texte, et celui qui a accès aux "codes sources", la différence est telle qu'il faut parler d'individuations différentes, stabilisées qui plus est aujourd'hui par la mise des codes sources sous le régime de la propriété industrielle. » « Pour une mise à l'aventure de la transduction » in CHABOT, *Simondon, op. cit.*, p. 159. On trouve un autre exemple de ce type particulier de renoncement dans la thèse de Pascal Chabot, alors que ce dernier, dans le cadre d'une discussion sur les rapports entre matière et mémoire dans la cybernétique, distingue le livre et l'informatique comme suit : « D'abord le livre ne suppose pas le recours à un langage binaire illisible pour presque tout le monde. Les mots ne sont pas traduits ; ils sont stockés tels quels. Ensuite, les phrases imprimées n'évoluent pas. Seule leur interprétation varie avec les époques. » (CHABOT, *La philosophie de Simondon, op. cit.*, p. 64.) Il y aurait plusieurs pages de commentaires à faire sur ce passage tant ses présupposés sont immensément problématiques à tous les niveaux.

Ces aspects du problème amènent, c'est notre hypothèse, d'intéressantes conclusions lorsqu'ils sont envisagés dans l'horizon de questions d'éducation telles que la rédaction de plans d'études dédiés aux « MITIC »¹ et, de façon générale, d'interrogations liées à l'enseignement technique et technologique, par exemple : doit-on former les futurs citoyens à être de bons utilisateurs ou doit-on produire des conditions dans lesquelles une majorité d'entre eux puisse devenir des inventeurs ? Ces questions amènent en outre une véritable et profonde alternative aux champs médiologiques actuels face aux problèmes que porte avec elle une culture trop tardivement hylémorphique à l'heure où il faudrait plutôt montrer que et comment les effets de substance ne sont rien d'autre qu'une production technique ; comme l'a écrit Gilbert Hottois : « la critique générale que Simondon adresse à la pensée philosophique occidentale prend la forme d'une déconstruction philosophique du paradigme hylémorphique, c'est-à-dire du dualisme, et de ses tentations monistes réductrices, qui distingue, selon des modalités diverses, entre des formes pures, immatérielles, immuables et une matière inerte, amorphe, où ces formes s'impriment suivant un processus mystérieux laissé dans l'ombre ou pensé d'une façon superficielle et abstraite. »²

Ceci nous autorise à exprimer l'hypothèse selon laquelle la technologie de Simondon devrait avant tout être comprise comme une philosophie de la trace, un programme de recherche orienté vers ce que nous avons appelé les effets de substance, une étude générale de l'engrammage comme processus dynamique de mise en présence. Ainsi comprenons-nous l'articulation entre les deux thèses de façon réflexive : d'un côté *ILNFI* déploie une thèse de philosophie « pure », encyclopédique, elle rend possible un symbole de l'être et de la culture comme perception d'un ensemble de notions stabilisées constituant l'axiomatique d'une intuition du devenir dont elle rend compte de la genèse. De l'autre, *MEOT* met en lumière la machinerie nécessaire au maintien, à la présence de ce symbole, et situe génétiquement l'entreprise comme fonction d'un état de la technique, dans la culture. *ILNFI* devient alors l'occurrence d'un type indiqué par *MEOT*. Relativisant *technologiquement* les conditions d'existence de la première thèse, la seconde nous montre qu'une intuition du devenir, lorsqu'elle est symbolisée, c'est-à-dire produite par une opération technique de symbolisation, est comme déjà en retard. Ainsi comprenons-nous le mot de Simondon que nous avons placé en exergue, selon lequel « [...] le couplage de deux problématiques complémentaires se note

1. Médias, Images, Technologies de l'Information et de la Communication.

2. Gilbert HOTTOIS, « L'éthique chez Simondon » in CHÂTELET, *Gilbert Simondon, op. cit.*, p. 77.

comme la condition d'une problématique réelle »¹ : le sens de la philosophie de Simondon comme individu est introuvable dans le texte car il n'est rien d'autre que la tension qui met en relation les deux thèses et qui se situe dans la méthode génétique elle-même.

4. Conclusion intermédiaire

Motivations mondaines de la présente recherche

1. La philosophie trouve son origine dans une individuation, c'est-à-dire dans une relation de l'être à lui-même ; dans ce sens elle est intuition de l'être en lui-même et « brille comme la lumière d'un regard pour s'éteindre ensuite ».
2. Si elle intègre la technique (par ex. le langage, mais aussi la science, par le moyen d'une opération d'axiomatisation), elle s'individue en symbole de l'être ; elle trouve alors sa signification dans la relation qu'elle permet entre l'être et *notre* individuation et codétermine ainsi l'être et la culture.
3. Chaque individu philosophique constitué, « [tendant] à l'éternité par ses propres forces objectives », peut s'altérer en scolastique, la codétermination de la culture et de l'être s'alourdit de contraintes méthodologiques interposant autant de médiations entre l'individu philosophique et le problème qui le sollicite. Il s'agit là de la corruption du symbole en signe, de la sédimentation des objets culturels en patrimoine inactuel, de la résignation face à l'idée de média, de la réduction de la philosophie à son histoire et du refroidissement du problématique.

Les trois points ci-dessus correspondent aux trois temps d'un engrammage, d'une sédimentation, d'un alourdissement par lequel la culture, ayant oublié la technique, se retrouve déphasée, dépossédée des moyens de se déterminer dynamiquement. Il est certain que ce déphasage de la culture constitue le sol de la philosophie simondonienne en tant qu'expression symbolique, en tant qu'individu ; déphasage entre religion et civisme, entre culture et technique, entre religion et technique, entre science et éthique, entre théorie et pratique, entre forme et matière, etc. Notre expérience personnelle nous a malheureusement permis d'éprouver ce déphasage à plusieurs reprises et dans plusieurs contextes, dont la complémentarité nous paraît instructive.

1. SIMONDON, *SLΦ*, *op. cit.*, p. 23.

Durant notre séjour à l'École cantonale d'art de Lausanne, dans laquelle nous avons, deux ans et demi durant, suivi un cursus de formation (d'abord en graphisme puis en design industriel) et acquis un premier diplôme, nous avons pu assister à plusieurs reprises à un usage quelque peu sauvage de théories empruntées tous azimuts – dans la philosophie et dans les sciences sociales notamment –, utilisées sous la forme d'emprunts de mots-clés associés à des noms propres ou à des œuvres que les prétendants n'avaient vraisemblablement pas lues. Cette façon de forcer l'assise d'un travail artistique dans un champ théorique, vivement encouragée par le corps enseignant, nous a semblé fonctionner surtout comme un moyen d'autoriser des initiatives de recherches pourtant pertinentes en elles-mêmes. Ces initiatives débouchaient très souvent sur des productions de diverses natures qui possédaient une valeur intrinsèque et qui n'étaient aucunement redevables à cette artificielle thématization théorique qu'elles se trouvaient indirectement forcées d'effectuer. En tant qu'individus, ces œuvres pouvaient, selon nous, se dispenser de cet appareil faussement culturel, de cette solennité qui dénote une crainte de désolidarisation de l'activité artistique et de la culture. Or, ce besoin de s'inscrire explicitement dans quelque chose de préexistant manifeste selon nous une méprise sur l'idée de culture, une conception problématique voire inexacte dans le sens où toute individuation symbolique, comme l'est l'art, est d'emblée constitutive de la culture et ne peut s'opérer qu'en elle. L'idée d'une prise de conscience d'un état de la culture qui ne puisse exister en dehors de son énonciation, de sa formulation et de sa répétition, qui ne puisse qu'être intuition avant sa structuration en une œuvre, nous semble hautement contribuer à l'inquiétant déphasage identifié par Simondon tout en constituant un coût énergétique superflu, sinon peut-être pour l'autorité en place.

L'Université nous permet d'éprouver une situation similaire bien que réciproque à la première, où l'invention est considérée comme hautement douteuse et dangereuse et où un climat d'excessive humilité rapporte toute spéculation désolidarisée d'un texte préexistant – ou d'une œuvre achevée – à une vaine et insignifiante jacasserie. Enfermés dans leurs champs disciplinaires respectifs, les acteurs de cette situation – qui ne concerne heureusement pas l'ensemble de l'institution – semblent difficilement enclins à contribuer au processus d'acculturation autrement que par la transmission de contenus anciens et autorisés aux citoyens actuels. Si cette transmission est conçue comme une modulation, c'est-à-dire comme un moyen d'informer, d'individuer une connaissance à partir des problèmes actuels, alors la situation est sensée; mais si cette transmission est conçue à partir

d'une conception substantialiste de la culture – distinguant par exemple *a priori* un « contenu » et une « méthode » –, alors nous nous retrouvons dans la culture déphasée indiquée par Simondon, créative mais non inventive, forcée de ne pouvoir innover qu'avec du vieux, coincée dans une téléologie qui la condamne selon nous à une dangereuse homogénéisation.

Le problème de la distinction entre « contenu » et « méthode » que nous évoquons trouve incidemment sa forme paradigmatique dans un modèle d'« enseignement de l'enseignement » dont une certaine partie de la pédagogie contemporaine semble s'être entichée, tout particulièrement depuis que certaines institutions, désolidarisées de l'Université, se sont emparé de ces problèmes d'éducation, de transmission de l'information – problèmes qui, comme tels, correspondent à l'objet réel de cette discipline que nous nommons « informatique »¹ et que, pour une drôle de raison, nous avons relégué à l'ingénierie – et ont imposé au reste du monde scientifique un certain monopole. Désormais, cette distinction entre « contenu » et « méthode » est plus que jamais cristallisée au cœur même de nos institutions politiques, interdisant ainsi au « contenu » toute action ou rétroaction sur la « méthode » donnant par là libre cours aux fantasmes d'autonomie d'un cénacle aux intentions équivoques.

Notre hypothèse selon laquelle toute technique est engrammage nous paraît intéressante en ceci qu'elle prolonge l'idée simondonienne d'une culture technique et rend possible une autre pensée de ces problèmes très actuels à partir d'une conception de la technique ne laissant aucune prise à la psychologie et à la sociologie des usages, approches que Simondon qualifie de « savoir technique » qui, par construction, ne peuvent prendre le problème que trop tard, c'est-à-dire en aval de certaines tensions qui les fondent.

L'évolution passée d'un être technique reste à titre essentiel dans cet être sous forme de technicité. L'être technique, porteur de technicité selon la démarche que nous nommerons analectique, ne peut être l'objet d'une connaissance adéquate que si cette dernière saisit en lui le sens temporel de son évolution; cette connaissance adéquate est la culture technique, distincte

1. C'est la séparation en contenu et forme et l'oubli de la technique qui rend possible selon nous la croyance en la réalité du « big data », des « *digital humanities* » ou de la « transition numérique ». Contrairement à J.-Y. Chateau par exemple qui, comme beaucoup d'autres, conçoit l'informatique comme un « support » (l'informatique, écrit-il, « tend à s'imposer comme support universel de toute communication et de toute inscription », « Technophobie et optimisme technologique modernes et contemporains » in CHÂTELET, *Gilbert Simondon, op. cit.*, p. 119), nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une technique, sinon d'une science. Dans ce sens, « Le numérique n'apporte pas seulement de nouveaux concepts mais aussi un nouveau statut au concept, qui n'a de valeur que s'il est opératoire, effectif. » Antoine GARAPON et Jean LASSÈGUE, *Justice digitale*, Paris, PUF, 2018, p. 104.

du savoir technique qui se borne à saisir dans l'actualité les schèmes isolés du fonctionnement.¹

Les problèmes en question mériteraient donc d'être considérés comme tels *avant* les individus qu'ils ont produit, *avant* les configurations sociales résultantes, *avant* qu'il ne soit trop tard et que les divers acteurs en jeu ne puissent que répéter les schèmes pernicious et partiellement absurdes qui constituent autant de situations d'asservissement. Ainsi, la création artistique, l'histoire, la science, l'informatique, la pédagogie, etc., certes, ne sont-elles rien sans l'ensemble des connaissances théoriques et des compétences pratiques qui les rendent possibles ; mais en posant la nécessité de l'engrangement avant la distinction entre théorie et pratique, comme processus de concrétisation de la culture et comme tel identique à toutes les disciplines, la communication effective entre ces divers champs de tensions semble pouvoir être rétablie. Les praticiens se trouveraient en mesure de comprendre que c'est bien de la pensée qu'ils sédimentent au sein de leurs ouvrages. Les théoriciens se trouveraient en mesure d'appréhender le soubassement pratique qui rend possible leurs travaux symboliques. Les handicaps d'érudition des uns et les inaptitudes pratiques des autres pourraient être dépassés d'un seul geste à partir de la remise en jeu de la concrétisation technique comme opération centrale de passage de l'abstrait au concret, flanquée d'une relativisation des structures, au prix peut-être d'un certain ralentissement. L'idée de « décroissance » est déjà dans l'air du temps, elle trouverait ainsi non pas de nouveaux arguments en sa faveur – car elle en a assez –, mais de nouveaux moyens raisonnables de s'instaurer. Toutefois une telle jonction, une telle idée ne semble possible qu'à partir d'une technique comprise de façon univoque comme production de traces et d'empruntes, ni réduite à l'ingénierie ni réduite à la littérature – de telles réductions prolongent de nuisibles distinctions, et, comme nous allons le montrer, c'est là que se situe la limite de Simondon –, conception capable de dépasser ce paradigme mortifère selon lequel certains produiraient la technique pour les autres et seraient ainsi autorisés à la détenir.

La philosophie de Simondon offre les moyens d'articuler culture et technique, mais sa forme de symbole culturel, dictée par l'institution qui l'a conditionnée, est trop achevée, trop théorique, et le doute plane sur le degré de conscience de sa propre technicité imputable à l'œuvre, à moins peut-être que l'on se rende sensible à la « problématique réelle » en direction de laquelle le couple *ILNFI-MEOT* vou-

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 22, note 1.

drait diriger notre attention (c'est le dessein de la dernière section). Cette étude de la réflexivité de l'œuvre, qui pourrait bien sûr être affinée et détaillée, nous a paru importante par ce dévoilement de la relativité technique de l'œuvre de Simondon qu'elle occasionne et, pourquoi pas, vers celui d'une relativité technique de la philosophie entendue comme « production d'essences génétiques »¹.

En outre, la méditation philosophique que nous aimerions proposer à partir d'une lecture renouvelée de Simondon permettrait aussi, plus immédiatement peut-être, de dévoiler des enjeux politiques profondément dissimulés dans l'œuvre du technologue auquel les commentateurs reprochent fréquemment d'avoir négligé sinon délaissé ces questions.² Selon nous, Simondon cherche à pourvoir l'être humain d'une possibilité de viser un commun en phase avec le devenir – d'où la nécessité de ne pas confondre « social » et « transindividuel » –, c'est-à-dire un commun qui ne soit pas par essence en retard sur ce devenir, il s'agit in-

1. *Ibid.*, p. 291.

2. La critique de G. Hottois, par exemple, se fonde sur une position claire : « Pour qu'il y ait relation et influence entre le signe et la technique, il faut une *médiation*. L'homme est ce médiateur du signe et de la technique. [...] La scène politique devrait être le lieu le plus lucide, le plus calculé et le plus volontaire possible de l'interaction du signe et de la technique. » Gilbert HOTTOIS, « Aspects d'une philosophie de la technique » in SOJCHER et HOTTOIS, *Éthique et technique*, *op. cit.*, p. 64. Ainsi, « Pour Simondon, l'aliénation de l'homme dans l'univers technicien a des racines profondes autres qu'économico-socio-politiques. » HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, *op. cit.*, p. 54. « Le dernier mot n'appartient donc pas à la philosophie politique, mais à la philosophie générale qui est une philosophie du devenir ou des phases de l'être. » *Ibid.*, p. 78. « Ce qui est sûr, c'est que ce n'est pas de la pensée socio-politique qu'il [Simondon] attend la solution du malaise. [...] Seule la philosophie est apte à la réunification du pratique et du théorique, de la technique et de la religion, de la science et de l'éthique [...] », Gilbert HOTTOIS, « L'éthique chez Simondon » in CHÂTELET, *Gilbert Simondon*, *op. cit.*, p. 75. Muriel Combes par contre développe une autre approche. « Cette attention simultanée de la pensée à l'émergence de la nouveauté dans une société et à la zone moléculaire-impersonnelle des sujets qui la porte, constitue l'un des noeuds par où la philosophie de l'individuation nous est aujourd'hui précieuse pour repenser la politique. Que Simondon ait choisi d'appeler "nature" la zone intime-commune des sujets par où le changement social devient possible, nous semble en fin de compte moins important que la nécessité qu'indique un tel geste d'appuyer toute pensée politique (comme pensée de la constitution du collectif) sur la prise en compte d'une vie affective préindividuelle. » COMBES, *Simondon. Individu et collectivité*, *op. cit.*, p. 92. On trouvera aussi ce thème, autrement, chez Stiegler. « Il n'y a pas de politique simondonienne, alors que la question de l'individuation est politique de part en part. » Bernard STIEGLER, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 131, 3, juil. 2006, p. 339. Micoud lui aussi aborde le problème et voit dans le projet simondonien « celui de la recherche d'une unité perdue au lieu que [...] le politique se tient plus précisément dans le deuil de cette croyance. » « "Impolitique" donc, la pensée de G. Simondon me semble l'être – quand bien même il est de ceux qui ont fait le plus pour qu'elle s'ouvre à son autre, en l'occurrence la technique – à la mesure de son "enfermement" dans la philosophie. » André MICOUD, « Gilbert Simondon et la posture herméneutique : quelques notations », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal CHABOT, Paris, Vrin, 2002, p. 107-119.

dubitablement d'une formidable remise en question de l'autorité et de l'arbitraire de ses opérations.

5. Sens et conséquences de l'identification technique/écriture

La cité est donc nécessairement formée au moment même où la masse politiquement associée peut pourvoir à toutes les commodités de son existence. Au delà de cette limite, la cité peut encore exister sur une plus grande échelle ; mais cette progression, je le répète, a des bornes.

Aristote

L'idée éthique sous-jacente à notre proposition est un déplacement du « *divide et impera* », mantra méthodologique d'une économie politique de la domination, de la croissance et du profit, vers un « individuer pour mieux vivre » capable de constituer le socle d'un ensemble de valeurs communes dont le corrélat puisse être la disparition de toute possibilité d'aliénation *a priori* et dont la conséquence majeure soit une régulation des multiples écosystèmes de la culture, un changement de rythme qui permette un maximum de contrôle sur toutes les étapes des individuations fondant le vivre ensemble. Notre proposition s'installe donc à la croisée des chemins d'une lecture de Gilbert Simondon et d'un ensemble de tensions mondaines.

La philosophie de Simondon répond selon nous à l'inquiétude d'un retard sur le devenir et offre les moyens de penser le rapport entre la culture et la technique d'une façon originale, au-delà de toute technophobie ou technophilie, sur la base logico-métaphysique du réalisme des relations qui rend possible une épistémologie des sciences instituées aussi bien que la méthode génétique qui remplace les classements en genres prochains et différences spécifiques. Le moyen de cette philosophie réside notamment dans les notions empruntées à ces sciences – pour de bonnes raisons – ainsi que dans l'analogie transductive qui en permet la médiation en vue de faire consister ce que nous avons appelé un individu philosophique – dont les éléments concrets sont les deux thèses *ILNFI* et *MEOT* – pointant efficacement vers une problématique réelle et, comme telle, encore en tension. La limite de Simondon réside selon nous dans une certaine restriction quant à la compré-

hension de la technicité inhérente à son propre travail génétique¹, limite qui peut être toutefois dépassée si l'on admet que l'efficace du discours est elle-même relative à un ensemble technique – et peut-être parfaitement consciente de cette relativité –, ce qui nous conduit à dévoiler l'écriture ainsi que le dispositif institutionnel dans lequel Simondon a travaillé, non pas comme « condition de fait » ou comme « infrastructure », mais comme fonction, agent ou encore facteur de l'information du produit et de son apparent achèvement.

Dans notre conclusion précédente, nous avons exemplifié trois tensions mondaines, trois illustrations très concrètes faisant signe vers un problème à partir duquel se motive notre proposition; nous avons exemplifié à partir de situations vécues ou à vivre (l'école d'art, l'université et la pédagogie). Nous sommes conscients qu'une telle exposition est insuffisante, c'est pourquoi nous aimerions ici tenter de donner une forme plus générale à ce problème avant de montrer comment l'identification de la technique à l'engrammage – pour ne pas dire : à l'écriture – constitue non seulement une gracieuse résolution de la tension mais aussi et surtout une supposition nécessaire au fonctionnement et au sens de la méthode génétique.

5.1. Achèvement et fonctionnement

Si nous devons réduire notre problème à une expression laconique, nous dirions qu'il est une confusion entre l'*achevé* et le *fonctionnel*. L'achèvement est une opération substantialiste et hylémorphique en ceci qu'elle vise un état idéal – les psychologues diraient peut-être : imaginaire – identique à lui-même tout au long d'un processus téléologique désirant une identité entre la forme et la matière; ce processus n'envisage ainsi l'indéterminé qu'en vue de son information, c'est-à-dire négativement : l'indéterminé – comme son intitulé l'indique – est du non-encore-déterminé et sa compréhension correspond donc à celle de la fin du processus, ce qui fait du processus lui-même – au même titre qu'une certaine dialectique traditionnelle – une opération négative, sinon mortifère. L'achevé est le mort et, dans ce sens, tout processus d'achèvement est par essence thanatologique. Conséquemment, le processus, au même titre que l'état idéal vers lequel il tend

1. C'est une tension dont John Hart avait déjà l'intuition en 1990 alors qu'il écrivait au sujet de la méthode génétique appliquée aux objets techniques : « l'historicité erre sur la ligne de partage entre un progrès global (quelque hypostase de la finalité) et un ensemble empirique de sauts, surtout de reflux vers l'origine, chaque reflux correspondant à la naissance d'une nouvelle lignée. » JOHN HART, « Les catégories remarquables de la médiation technique », in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 51.

(qui n'est autre que sa disparition), reste sans contact avec son produit effectif, qui est une reconfiguration de l'être. Dans ce sens, tout processus d'achèvement est amnésique¹. À l'inverse, le fonctionnement est une opération d'individuation, de maintien dans l'être, non-compréhensible à partir de la substance, de la forme et de la matière mais compréhensible dans l'horizon de la modulation de l'énergie. Le fonctionnement ne vise pas un état idéal mais une stabilité impliquant une sensibilité à l'être tout entier. Cette sensibilité est fonction de la technique, elle n'est pas une discrimination de nature (inachevé/achevé) mais une discrimination quantitative par seuils de stabilité et, dans ce sens, une discrimination de degrés. Tout fonctionnement en tant que relation réelle et efficace est donc analogique. En outre, le fonctionnel exige une conscience de la totalité à chaque opération élémentaire qui, en termes d'ontologie régionaliste, correspond à la conscience la plus étendue et, en termes d'ontologie dimensionnelle, à la meilleure résolution de conscience possible c'est-à-dire à la conscience la plus détaillée ou encore la plus fine.

D'un point de vue tant logique que métaphysique, l'achèvement n'est pas relatif à ses conséquences ou à son produit, il est relatif à un désir thanatologique d'identité et, par extension, à l'agent de ce désir, à l'idée dont l'agent s'institue comme le support et qu'il croit ainsi posséder, au « projet » de l'agent. En ceci l'achèvement n'enveloppe aucune relation positive avec l'être, la nature ou l'altérité en général. Il met en relation de concurrence un individu constitué avec lui-même : la valeur de l'individu correspond alors à sa capacité d'atteindre des objectifs substantiels et l'évaluation de ce succès s'opère par comparaison des objectifs théoriques au temps t et des résultats pratiques obtenus au temps $t + 1$. Une telle réalisation implique évidemment le reste du monde, et en ceci l'achèvement est de fait en relation avec l'être, mais uniquement sous la modalité de l'obstacle, de l'entrave, de la résistance. Dans le meilleur des cas l'être n'est qu'un décor. En outre, l'idée d'achèvement est en relation intime avec celle de résidu, de déchet² : premièrement il faut gérer les divers aspects de ce « reste » dévalué qui freine ou empêche la réalisation de l'idée, en ceci l'achèvement exige une gestion dans la réaction plutôt que dans l'action – le résiduel étant par essence non compris par l'achèvement, le processus ne peut que le saisir dans la surprise et l'étonne-

1. Sur une pensée de la technique à partir de l'enjeu de l'amnésie, voir notamment l'ouvrage de Xavier GUCHET, *Le Sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, 2005.

2. Chabot note que Simondon demande de « vérifier si les problèmes posés par les technologies ne sont pas d'abord des problèmes de mentalité, des pollutions pour accroître le profit, de la curiosité inutile, etc. », CHABOT, *La philosophie de Simondon, op. cit.*, p. 149.

ment – et son rapport à la technique se concrétise notamment sous la forme du *management* de capital humain¹ ; deuxièmement, la réalisation de l'idée étant la fin, tous les moyens sont justifiés pour y aboutir, y compris ceux qui produiront du négatif² ou déplaceront ce résidu collatéral « ailleurs » ou « plus loin », « au dehors », à l'instar de certains comportements occidentaux face aux pays du sud. Réciproquement, le fonctionnement est relatif à ce qui s'individue, c'est-à-dire à une relation interne à l'être, à une communication entre un individu et un milieu associé, à une problématique et, par le fait que le problématique est préindividuel et que le préindividuel est l'être sans phases : à la totalité. Le fonctionnement ne requiert pas l'achèvement, il exprime simplement une réserve d'énergie qui met en relation tous les êtres et implique toute la réalité, qu'on le veuille ou non ; c'est une autre manière de dire en quoi il est positivement relatif à une totalité. En outre, le fonctionnement n'est pas attribuable, n'est pas imputable à un sujet, dans ce sens on ne peut pas dire d'un individu qui fonctionne qu'il est achevé : le fonctionnement est bien plutôt un effet de substance, la production d'un individu rendant possible l'attribution de qualités et l'imputation d'actions. Or, face au fonctionnement, la propriété d'« être achevé » ne peut qu'être arbitraire. Ainsi, l'approche fonctionnelle est-elle davantage cosmologique que l'approche par l'achevé. Elle correspond selon nous à un besoin écologique venant après de nombreux siècles marqués par la recherche de résultats distribuables, par des perfectionnements en série, par un esprit de couronnement et de conclusion dont le prix est une délégation aveugle qui semble désormais démunir le pouvoir face aux défis actuels,

1. Pour une approche proprement politologique de cette question de la subjectivation politique dans l'horizon du « capital humain » on s'intéressera notamment aux travaux foucaaldiens de Luca PALTRINIERI et Massimiliano NICOLI, « Du management de soi à l'investissement sur soi », *Terrains/Théories*, 6, 2017, <http://journals.openedition.org/teth/929>.

2. « Dans l'entreprise consistant à penser une différence qui ne doit pas son existence à la médiation de l'identité, qui échapperait à l'opposition dialectique et au travail du négatif, une place particulière revient aux œuvres de Gilbert Simondon et Gilles Deleuze. » Emmanuel ALLOA et Judith MICHALET, « Differences in Becoming. Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation », in *Philosophy Today* 63.3 (2017), p. 213. Le thème d'une articulation Simondon-Deleuze est riche et nécessite sa propre recherche, nous ne faisons ici que l'indiquer.

le forçant en quelque sorte à se retourner désespérément vers son propre passé¹ dans l'espoir fou d'y découvrir quelque solution.

5.2. L'autorité patrimoniale

Nous avons dit que la technique et l'écriture devaient être, sinon identifiées, du moins rapprochées. Une telle affirmation est aussi rhétorique, elle aimerait en fait encourager le passage, dans tous les domaines de la culture, d'un schème de l'achèvement à un schème du fonctionnement, elle aimerait parler à tous les domaines dont elle espère la réunion, dans ce sens sa formulation n'est pas gratuite. Nous partageons avec Simondon l'inégalité de traitement qu'impose la culture à ce qu'il a distingué par « culture technique » et « culture littéraire ». D'une certaine façon, notre rapprochement technique-écriture s'origine dans cette distinction. Ce que nous ne partageons pas, c'est l'idée selon laquelle la culture devrait être d'emblée technique, selon laquelle la littérature et la culture du passé devraient faire place à la technique. Ou plutôt, nous ne partageons pas cette idée avec Simondon tant que cette distinction entre « culture ancienne » et « culture actuelle » est maintenue de la sorte. Autrement dit si nous partageons bien l'inquiétude face à une culture en potentiel déphasage avec le devenir, nous pensons que « culture technique » et « culture littéraire » sont conjointement le symbole d'une tension problématique tierce et hautement politique : celle de l'autorité patrimoniale.

Par autorité patrimoniale nous entendons le processus de distribution de l'autorité donnant l'accès au droit d'être archivé et à la reconnaissance d'une valeur culturelle. L'autorité patrimoniale est donc un processus de sélection. En termes allagmatiques, ce processus correspond dans notre culture à un avantage, à un privilège de la culture constituée en structures sur la constitution de la culture

1. « L'UDC soutient la Suisse. Elle veut que la Suisse reste la Suisse. » (Promesses électorales de l'UDC, octobre 2019.) Le contrat avec la Nation d'Emmanuel Macron pose en exergue l'objectif de « retrouver notre esprit de conquête pour bâtir une France nouvelle » (Site de LREM.). Ronald Reagan et Donald Trump ont choisi comme slogan de campagne : « make America great again ». Michel Tibon-Cornillot formalise le problème sous la forme d'une contradiction : « le premier terme de cette contradiction s'organise autour de la montée en puissance de la créativité technique, de la croissance exponentielle de la production industrielle, des performances biotechnologiques ou automatiques. Ce changement d'échelle dans la croissance des techniques engendre des situations socio-politiques de plus en plus incontrôlables ; le deuxième terme concerne l'impression d'impuissance des responsables politiques, économiques ou scientifiques face à des situations de plus en plus inquiétantes. Cette impression pénible est génératrice d'une démoralisation grandissante au sein de la population. » Michel TIBON-CORNILLOT, « Dmesure des techniques contemporaines. Du réductionnisme technologique aux sources involontaires des techniques », in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques ROUX, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, p. 245.

pensée comme opération : l'achevé y a en principe davantage de valeur que le fonctionnel. Les exemples personnels, évoqués dans la conclusion de notre texte, représentent autant d'exemples de situations d'autorité patrimoniale dans ce sens-là problématique : les artistes qui doivent excuser leurs démarches par l'explicitation artificielle de références à des travaux déjà existants et autorisés, les chercheurs qui ne trouvent de soutien que si leurs travaux sont formellement mis en relation avec un contenu préexistant et considéré comme valide, c'est-à-dire autorisé, et les futurs professeurs qui doivent renoncer aux moyens de concevoir leurs méthodes d'enseignement à partir de leurs disciplines auxquelles on refuse par là l'efficacité. Dans ces trois problèmes d'autorité, en effet, seul de l'achevé peut se concrétiser, autrement dit une contribution au patrimoine qui soit objective et évaluable, réalisée par un sujet individualisé à partir de « son » « idée » et autorisée uniquement sur la base d'un autre achevé : le patrimoine constitué lui-même. Très peu, sinon aucun espace-temps n'est octroyé pour des échanges réellement dynamiques face à des problèmes dont la solution n'est pas *a priori* synthétisable dans une brève formule, le système de « validation » omniprésent dans les institutions, censé pourvoir un certain contrôle, empêche aussi bien de lancer une recherche sans garantie de solution que de remettre un travail inachevé, même s'il fonctionne. Tout projet inachevé est très mal vu et son imperfection est imputée au sujet isolé comme une faute plus ou moins grave, comme le signe d'une incompetence de l'agent. Il est impossible de rendre certains travaux considérés comme importants à plusieurs, l'importance de ces travaux résidant justement dans l'évaluation et le contrôle du sujet qu'ils rendent possibles : mémoires et thèses en sont deux bons exemples. De même, les échanges et la mobilité sont encouragés entre les sujets et les institutions mais les plans d'étude et la planification de la recherche ne permettent de concevoir de telles communications qu'à partir d'un « projet personnel » inscrit dans un champ disciplinaire et jamais malheureusement à partir d'un problème générique. La pensée de l'achèvement rêve une « carrière » qui s'informe à partir de moules certes nombreux mais préexistants et rarement flexibles, elle provient d'une logique substantialiste¹ et s'accompagne d'un contrôle des individus et des objets ; la pensée du fonctionnement imagine plutôt le déploiement et l'invention de nouveaux moyens ainsi que la mise en com-

1. C'est dans ce sens que la remarque de Simondon – « la tradition philosophique occidentale est presque entièrement substantialiste », SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 62 – trouve toute sa portée politique.

munication des intelligences à partir et en fonction de la formulation d'un ou de plusieurs problèmes, elle s'accompagne d'un contrôle de l'information.^{1 2}

Au sein de la philosophie de Simondon, la question de l'autorité patrimoniale peut, en tant que tension entre l'achevé et le fonctionnel, renvoyer à au moins deux problèmes : du côté de la technique elle renvoie à la vaste difficulté de l'« évolution technique », « processus par lequel la relation à la nature s'objective en se formalisant sous la forme d'un ensemble de mieux en mieux coordonné d'opérations »³. Qu'il s'agisse de la concevoir comme un prolongement de l'évolution de la biologie ou qu'il s'agisse de la concevoir comme déterminée par des lois naturelles, l'évolution technique désigne en principe une opération impérieuse et autoritaire bien que dépourvue d'agent. Du côté de la littérature, la question de l'autorité patrimoniale renvoie plutôt à l'opinion : « une œuvre qui a survécu, est en fait une œuvre qui a exprimé l'éthique d'un groupe ou d'une époque de manière telle que ce groupe s'est reconnu en elle ; une culture littéraire est donc esclave des groupes ; elle est au niveau des groupes du passé »⁴. Là aussi, l'autorité émerge sans être imputable à un agent précis ou à un sujet particulier.

5.3. Les limites de la distinction entre « culture technique » et « culture littéraire »

De prime abord, il semble que nous puissions rapporter ces deux tensions à celle qui relie l'achevé et le fonctionnel. Le technique signifierait alors la concrète-

1. L'excellente série télévisée *The Wire*, de David Simon et Ed Burns, illustre magnifiquement cette distinction par les collectifs dont elle retrace les aventures : l'équipe de l'écoute, par exemple, est en régime de fonctionnement autour de l'objectif commun de produire la meilleure enquête possible et d'arrêter les véritables coupables alors que la hiérarchie est dans une logique de l'achèvement, notamment par les paradoxales injonctions de clôture d'enquêtes qu'elle émet parfois brutalement à l'attention des policiers de terrain, ce pour améliorer les statistiques du côté des chefs de la police et de la gestion de leurs services vis-à-vis de l'autorité politique qui alloue les fonds. L'équipe de l'écoute prend majoritairement à cœur d'abord sa position et sa fonction dans un système vaste – disons : la société – alors que les chefs de la police sont avant tout inquiets de la stabilité de leur situation personnelle et de leur rente de retraite.

2. Dans ce sens, nous l'avons déjà suggéré en p. 40, l'objet de l'informatique mériterait d'être étendu de façon à dépasser les ordinateurs pour comprendre toutes les techniques de modulation et de transmission de l'information, y compris celles relatives à l'éducation.

3. Xavier GUCHET, « Évolution technique et objectivité technique chez Leroi-Gourhan et Simondon », *Appareil*, 2, 2008, § 31. Chez Simondon, la naturalisation technique s'exprime dans la définition de l'objet technique concret : « l'objet technique concret, c'est-à-dire évolué, se rapproche du mode d'existence des objets naturels », SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 56, mais ce rapprochement est vivement modulé et discuté par l'auteur dans la suite du texte. Il reste sûr que Simondon s'oppose à la thèse de l'origine biologique des techniques.

4. *Ibid.*, p. 152.

sation et la continuité d'un fonctionnement : on peut montrer, en effet, que la désaliénation technique et l'instauration culturelle du mécanologue correspondent avec Simondon à l'établissement d'une garantie de permanence de l'invention et à la désagrégation consécutive de la catégorie de l'utilisateur¹ dans la conception des éléments, objets et réseaux techniques. La littérature, telle qu'elle est critiquée par Simondon, signifierait l'expression des opinions d'un sujet constitué dans le monde et/ou l'angoisse de l'œuvre absolue dans laquelle se projettent ces opinions. Les rares déterminations qu'en donne Simondon dressent un tableau évoquant plutôt la littérature romantique, avec la solitude et l'autonomie du sujet et, en extrapolant légèrement, la mélancolie, l'angoisse face à l'infini ou encore les utopies sociales. Pourtant, si nous poussons le rapport un peu plus loin, nous tombons sur un os.

Il existe en effet une certaine relation à la technique qui rappelle celle retracée par Simondon sous la catégorie du « témoignage social » : celle du collectionneur d'objets techniques en est une occurrence, mais il faut aussi penser aux musées des arts et techniques, au travail singulier de leurs expographes ainsi bien sûr qu'à tous leurs visiteurs, intéressés par la technique aussi pour ce qu'elle représente d'histoire humaine. De même, certains jubilé d'inventions sont l'occasion de rappeler telle ou telle biographie étonnante, d'encenser telle ou telle personnalité géniale, tel entrepreneur un peu fou, Samuel Morse, Thomas Edison, Nikola Tesla, Alan Turing, certains d'entre eux ont même eu l'honneur d'être mystifiés dans des films divertissants à gros budget. Réciproquement, il existe une certaine littérature technologique : qu'il s'agisse des romans de Jules Verne ou d'Isaac Asimov ou des modes d'emploi d'appareils anciens. Mieux : on ne peut nier la pré-

1. La distinction entre usage et fonctionnement proposée par Bernard Stiegler, à cet égard et bien qu'elle ne recouvre pas exactement celle que propose Simondon, est intéressante : « L'usage est la rencontre de deux fonctionnements et de deux dynamiques : ceux de l'homme et ceux de l'objet technique ; c'est le rapport entre l'homme comme matière vivante et l'objet technique comme matière qui fonctionne. » « La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique » in CHÂTELET, *Gilbert Simondon, op. cit.*, p. 247. Voir en outre l'intéressant ouvrage de Deforge où l'on peut lire la distinction suivante : « Tout objet est fonctionnel. Celui qui ne sert à rien a la fonction de signifier quelque chose d'autre que l'utilité et celui qui sert à quelque chose a la fonction d'être utile. Ces deux fonctions, de signe et d'utilité, vont de pair et leur distribution relative est tributaire d'un référentiel culturel et d'un référentiel pratique variables suivant les lieux, les circonstances et les époques. » Yves DEFORGE, *L'œuvre et le produit*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, p. 17. Il s'agit en tous cas de prévenir des confusions comme celle que commet Julien Freund lorsqu'il écrit : « La formule de la technique est à l'inverse de celle de l'éthique. En effet, la technique consiste en un ensemble de moyens sans finalité propre. Elle répond à l'impératif de l'utilité, c'est-à-dire elle est fonctionnelle. » « Observations sur la finalité respective de la technique et de l'éthique » in SOJCHER et HOTTOIS, *Éthique et technique, op. cit.*, p. 24.

sence dans la culture d'une certaine littérature fondamentalement opératoire, non pas technologique mais bel et bien technique : livres dont vous êtes le héros, actes juridiques et administratifs, partitions de musique, hypertextes et programmes informatiques. Ces considérations requièrent cependant que soit ajustée l'extension du concept de littérature. Or la question de cette extension révèle le cœur de notre problème : il n'y a pas moins de « réalité humaine » et de « geste humain fixé et cristallisé en structures qui fonctionnent » dans un texte que d'« [expression de] l'éthique d'un groupe ou d'une époque de manière telle que ce groupe s'est reconnu en elle » dans une technique. À la limite du raisonnement, il devient impossible de distinguer ce que Simondon entend par « culture technique » et ce qu'il entend par « culture littéraire ».

Nous pensons que la distinction entre ces deux modes de la culture effectuée par Simondon est un maladroit¹ décalque de la pensée allagmatique – articulant structure et opération – sur un état de fait contingent et trop peu explicité. Selon nous sa visée réelle doit être plutôt rapprochée de la distinction que nous avons esquissée entre achèvement et fonctionnement. L'opposition entre les formes d'autorité que sont l'évolution technique et l'opinion ne fait aucun sens tant que l'on ne radicalise pas ce qui, de chaque situation d'asservissement, doit être conçu sous le mode de l'achèvement et ce qui doit l'être sous celui du fonctionnement. Dans ce sens, le concept de technique doit être étendu pour comprendre la littérature en général et particulièrement l'écriture philosophique ; identiquement le concept de littérature ou celui d'écriture doivent être agrandis de façon à recouvrir la technique avec ses éléments, objets et ensembles.

5.4. Technique et écriture

L'œuvre de Simondon elle-même semble avoir entrevu la possibilité de ce rapprochement en la figure du sage :

De même que la culture littéraire a eu besoin pour se constituer de sages qui ont vécu et contemplé la relation interhumaine dans un certain recul qui leur donnait sérénité et profondeur de jugement tout en maintenant une intense présence aux êtres humains, de même la culture technique ne peut se

1. Elle pourrait cependant trouver une justification par une étude approfondie du contexte intellectuel dans lequel Simondon pense et écrit. Par exemple, Roland Barthes publie *Le degré zéro de l'écriture* en 1953, soit cinq ans avant la soutenance de Simondon (le 19 avril 1958). En outre, il faudrait peut-être évoquer ici la drôle de relation qu'ont semblé entretenir, ou plutôt que n'ont pas entretenue Gilbert Simondon et Jacques Derrida. En outre, comme le précise Pascal Chabot, « l'intelligentsia marxiste du moment voyait le spectre de Roosevelt ou de Nixon derrière le mot "technologie", CHABOT, *La philosophie de Simondon, op. cit.*, p. 148. »

constituer sans le développement d'une certaine sorte de sagesse, que nous nommerons sagesse technique, chez des hommes sentant leur responsabilité envers les réalités techniques, mais restant dégagés de la relation immédiate et exclusive à un objet technique particulier.¹

Tout d'abord, vis-à-vis de la littérature aussi bien que de la technique, le sage – mais s'agit-il du philosophe ? – est le penseur d'une situation à laquelle, pourtant, il ne participe pas immédiatement. Si le sage est le philosophe, alors ce point appuie de façon décisive le reproche que nous avons formulé précédemment au travail de Simondon, lorsque nous l'accusons d'être encore trop théorique vis-à-vis de ses propres conclusions. Ensuite, la distinction entre littérature et technique devient paradoxalement anthropologique : le problème de la littérature est la « relation interhumaine » alors que celui de la technique réside dans les « réalités techniques ». Dans sa présente formulation, en effet, nous voyons deux écueils à cette distinction : le plus facile à montrer réside dans le fait qu'un des enjeux décisifs de *MEOT* – et de la critique simondonienne de la cybernétique – consiste à remettre l'humain au cœur des techniques : « nous voudrions montrer que la culture ignore dans la réalité technique une réalité humaine »², la technophobie culturelle « 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 »³, etc. À plus forte raison, il semble possible d'identifier – au prix d'un certain travail que nous nous contentons ici d'indiquer – la « relation interhumaine » déterminant la question de la littérature au « symbole de la relation transindividuelle » que devient l'objet technique lorsqu'il est « pris selon son essence, c'est-à-dire [...] en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain »⁴.

Le second écueil apparaît si l'on pose la question suivante : comment la distinction postulée par le passage cité est-elle possible sans présupposer que, dans les deux cas – littérature et technique – le sage inventât ou disposât de quelque technique lui permettant de laisser des traces ? On peut poser la question avec davantage de bon sens : pourquoi le problème relatif à la culture littéraire n'est-il pas l'écriture ? Réciproquement, pourquoi le problème relatif à la culture technique n'est-il pas « la relation interhumaine » ? Ce que nous voulons indiquer avec ces questions est le fait que, si Simondon affirme clairement l'humain pré-

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 335.

sent dans la technique, curieusement il occulte la technique présente « dans » la littérature et l'écriture et qui pourtant rend possible le compte rendu des genèses conditionnant la connaissance de l'individuation aussi bien que l'individuation de la connaissance.

Cette occultation explique selon nous les limites de la réflexivité de la philosophie de Simondon : ce ne sont pas moins que les moyens techniques par lesquels son œuvre trouve sa propre consistance symbolique et sa valeur culturelle en tant qu'individu philosophique qui sont ici ignorés !¹ Comme l'a judicieusement notifié André Micoud,

il est possible de lire l'œuvre de G. Simondon comme le résultat d'un travail qui, parce qu'il savait se rendre disponible aux signes, dans toute leur matérialité, se donne lui-même comme œuvre esthétique ; c'est-à-dire comme ce qui d'une part « appelle un certain geste humain » (de lecture) et, d'autre part, contient « un élément de réalité qui est le support de ce geste, auquel ce geste s'applique et en lequel il s'accomplit ». Le travail de G. Simondon est, en tant que tel, un travail d'écriture.²

Cette occultation semble soudainement contredire les injonctions liées à la nécessité d'une prise de conscience de la technique dans la culture et dévoiler par là une embarrassante contradiction performative. Toutefois, comme nous l'avons dit, si nous identifions la technique et l'écriture nous pouvons alors comprendre pourquoi le sens de la philosophie de Simondon comme individu est introuvable « dans le texte »³ : en tant qu'il est la tension qui relie les deux thèses, le sens de la

1. HOTOIS était déjà sur cette piste en 1993 : « L'œuvre de réparation symbolique n'est-elle pas, finalement, l'œuvre philosophique elle-même : nous voulons dire ces livres qui constituent l'œuvre de Simondon et qui sont comme un objet symbolique auquel un esprit philosophique peut, en effet, se rapporter, s'il est en sympathie avec la pensée de Simondon, comme à un objet réparateur-totalisateur ? », HOTOIS, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, op. cit., p. 124. On peut aussi faire une analogie ici avec ce qu'Isabelle Stengers dénonce dans le cadre de l'approche simondonienne de la biologie : les questions du « programme », du « code » et de l'« information » y sont ignorées. Dans le même article, Stengers critique le fait que Simondon ne se soit pas intéressé aux propositions épistémologiques de Nils Bohr, dans le cadre de l'interprétation de la quantique, qui nous ramènent au même type de tension : « contre l'idée que la mesure renvoie à un problème de "prise de connaissance", [Bohr] a souligné qu'il s'agissait d'abord d'un problème physique, celui de l'enregistrement, c'est-à-dire de la production (irréversible) d'une "marque" (stable) dont doit être capable tout système physique s'il doit jouer le rôle d'instrument de mesure ». Voir « Pour une mise à l'aventure de la transduction » in CHABOT, *Simondon, op. cit.*, p. 143, 151.

2. André MICOUD, « Gilbert Simondon et la posture herméneutique » in *ibid.*, p. 111.

3. En outre, nous pouvons aussi comprendre pourquoi les ouvrages de Simondon sont si avares en références, en notes de bas de page, pourquoi, « [m]ême si *L'individu et sa genèse physico-biologique* est dédié à la mémoire de Merleau-Ponty, ce livre ne revendique pas de précurseurs. » Pierre MONTEBELLO, « Simondon et la question du mouvement », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 131, 3, juil. 2006, p. 279 : en tant qu'objet technique l'être de « ce livre » n'est rien d'autre que sa genèse.

philosophie de Simondon réside dans l'identification entre écriture et technique que requiert la méthode génétique pour fonctionner et dont le corrélat est une relativité technique de la philosophie.

5.5. Conséquences

Derrière la distinction maintenue par Simondon entre culture technique et culture littéraire, c'est-à-dire plus généralement entre technique et écriture, se dissimule, nous avons tenté de le montrer, une distinction plus profonde et plus fertile, mais moins évidente à cerner, entre achèvement et fonctionnement. Cette distinction peut être comprise comme un corrélat éthico-politique de l'articulation entre structure et opération¹, elle permet selon nous de penser une redistribution des moyens et des fins ainsi qu'une régulation culturelle ou, dans un premier temps du moins, une meilleure compréhension des « rythmes » de la culture : 1°) l'analyse et la compréhension des processus d'écriture, en tant que compréhension de la technique comme production et fonctionnement de la connaissance notamment, peut hériter des concepts de la technologie.² Ceci s'applique bien évidemment à la lecture.³ 2°) L'écriture désolidarisée du sujet ou d'une « pensée de l'auteur » peut devenir collective, elle peut quitter la logique de l'achèvement au profit de celle du fonctionnement et elle l'a déjà passablement fait sur internet et, en particulier, sur certains systèmes conçus pour écrire à plusieurs tels que *Wikipedia* ou *Framapad*.⁴ 3°) De façon plus générale, le sens de l'idée d'œuvre d'art peut

1. Nous ne faisons ici qu'indiquer ce point qui mériterait d'être développé.

2. À ce sujet on se tournera par exemple vers des recherches en mnémotechnologie et en technologie de l'intelligence telles qu'effectuées par Pierre Lévy (Pierre LÉVY, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère de l'informatique*, Paris, La Découverte, 1990), on mettra en relation des études telles que celle, magistrale, de Frances Yates sur l'histoire et le sens des mnémotechniques dans l'Antiquité (Frances A. YATES, *L'art de la mémoire*, trad. par D. ARASSE, Paris, Gallimard, 1966, 1975) avec celles, plus actuelles de Pascal Robert (Pascal ROBERT, *Mnémotechnologies. Une théorie générale critique des technologies intellectuelles*, Paris, Hermès-Lavoisier, 2010) ou de Bruno Bachimont (Bruno BACHIMONT, *Le contrôle dans les systèmes à base de connaissances. Contribution à l'épistémologie de l'intelligence artificielle*, Paris, Hermès, 1992). On n'ignorera pas par ailleurs les travaux de Sylvain Auroux qui forcent à repenser le rapport entre technique et langage via l'écriture : « Contrairement à ce que l'on pense ordinairement, il ne faut pas simplement savoir davantage sur le langage pour inventer l'écriture, il faut inventer l'écriture pour savoir davantage sur le langage. » Sylvain AUROUX, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga, 1994, p. 43.

3. Voir notamment : « Penser que le lecteur ne peut que mettre ses pas dans les traces laissées par l'auteur, qu'il ne peut lire qu'une œuvre déjà organisée par celui qui le précède, équivaut à nier le rôle, la fonction et l'existence même du lecteur. » Emmanuel SOUCHIER et Joanna POMIAN, « Les machines écrivantes ou l'écriture virtuelle », in *Traverses* 44-45 (1988), p. 112.

4. Dans ce sens il nous semble intéressant d'approcher les travaux anthropologiques et ethnologiques de Jack Goody (Jack GOODY, *La raison graphique*, trad. J. Bazin et A. Bensa, Paris, Minuit,

être réinterrogé et un tel questionnement pourrait déboucher vers l'esthétique, aussi bien comme problème chez Simondon¹ que comme problème générique du passage de l'œuvre achevée à celle qui fonctionne.² La question de la distinction entre « beaux-arts » et « arts appliqués » pourrait être reposée à la lumière, par exemple, de théories des schémas³. 4°) D'un point de vue épistémologique, la génétique peut s'émanciper de son statut actuel d'étude de la genèse d'œuvres constituées pour devenir une technologie générale et réflexive de la concrétisation et, comme telle, capable d'une rétroaction sur la constitution des œuvres elles-mêmes, dans tous les domaines de la culture.⁴ 5°) La technique peut être approchée à partir des concepts tels que la « lisibilité » ou l'« inscriptibilité », les techniques non prolongeables, illisibles ou fermées peuvent ainsi être identifiées pour le plus grand bien d'une écologie des machines moins absurde que le régime consumériste dans lequel nous fonctionnons actuellement de façon majoritaire.⁵

1979 et Jack GOODY, *La logique de l'écriture. L'écrit et l'organisation de la société*, trad. A.-M. Roussel, Paris, Armand Colin, 1986, 2018 notamment) de façon à s'offrir les moyens de penser et repenser l'intrication et l'articulation entre le collectif d'individus et les individus collectifs. En outre, des travaux comme ceux de James Février (James G. FÉVRIER, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1959) ou de Clarisse Herrens Schmidt (Clarisse HERRENSCHMIDT, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, 2007) nous semblent être de précieuses contributions à de tels éclaircissements. Voir aussi les travaux de Béatrice Fraenkel, *La signature : genèse d'un signe*, 1992 et de Anne-Marie Christin, *L'image écrite ou la déraison graphique*, 1995 (références citées par André Micoud). Du côté de Simondon, c'est le thème de l'encyclopédisme qu'il faudrait développer.

1. Chabot, mais d'autres aussi, rapprochent l'éthique simondonienne d'une esthétique. « Il cherche les mots pour dire l'expérience d'une beauté liée à l'action. » CHABOT, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 139.

2. Nous pensons ici en particulier au travail d'Umberto Eco sur l'œuvre ouverte (Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, trad. Ch. Roux de Bézieux et A. Boucourechliev, Paris, Seuil, 1962, 1965) ou à des interrogations plus récentes comme celle d'Yves Michaud (Yves MICHAUD, *L'art à l'état gazeux*, Paris, Stock, 2003). En outre, les contributions de Souriau autour de l'« œuvre à faire », déjà citées, sont une intéressante pensée réflexive du problème. Chez Simondon on s'intéressera à la drôle de position qu'occupe l'esthétique : « elle n'est pas une phase, mais un rappel permanent de la rupture de l'unité du mode d'être magique, et une recherche d'unité future », SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 222, voir aussi : « la tendance esthétique est l'œcuménisme de la pensée », *ibid.*, p. 250. Voir en outre la contribution d'André Micoud, « Gilbert Simondon et la posture herméneutique », dans CHABOT, *Simondon*, *op. cit.*, qui voit notamment dans le projet de Simondon celui de « construire la philosophie comme une esthétique réflexive » (p. 109).

3. Voir notamment l'ouvrage passionnant de Yves DEFORGE, *Le graphisme technique. Son histoire et son enseignement*, Seyssel, Champ Vallon, 1981.

4. Nous avons déjà évoqué cette idée dans notre compte rendu de la réédition de l'ouvrage de Goody, Jamil Alioui, « Jack Goody, La Logique de l'écriture. L'écrit et l'organisation de la société, trad. A.-M. Roussel, Paris, Armand Colin, 2018, 251 p. », *Genesis*, 48, 2019, 183-184, ainsi que dans notre contribution à *Fabula* déjà citée, « Le programme comme paradigme technologique d'intelligibilité du texte ». Le texte de Daniel FERRER, *Logiques du brouillon. Modèles pour une critique génétique*, Paris, Seuil, 2011 est lui aussi une lecture indiquée.

5. Pour une définition philosophique des techniques ouvertes et fermées, et jusqu'à preuve du contraire, nous n'avons pas trouvé mieux que Simondon. De façon plus militante, nous citerons

En outre, au sujet des objets techniques abstraits, Simondon écrit : « Cet objet technique primitif n'est pas un système naturel, physique ; il est la traduction physique d'un système intellectuel. »¹ Dans ce sens, l'opération de traduction, en tant que cas particulier d'écriture, constitue une autre expression de ce rapprochement, l'objet de la technologie et celui de la traductologie se trouvent ainsi rapprochés sinon identifiés. 6°) La distinction entre *software* et *hardware* peut être estompée sinon radicalement remise en cause par la délégation dont elle force l'instauration² (le *hardware* étant considéré à tort comme achevé rend possible le *software* qui trouve lui-même son achèvement grâce aux effets collatéraux de l'opération de compilation). La pertinence du champ médiologique et de son approche sociologique d'un état de fait considéré comme achevé *by design* pourrait elle aussi être interrogée.³ 7°) Les questions du « *big data* », des « humanités digitales » et de la « transition numérique », reconnues comme tensions culturelles à plein titre, peuvent être posées à partir des problèmes fondamentaux qu'elles représentent (notamment dans leur lien aux archives et, par là, au patrimoine et à l'autorité) plutôt qu'à partir de cet insupportable imaginaire de l'irréversible face auquel il ne resterait pour option que l'adaptation.⁴ Nous pourrions certainement montrer que de telles notions ne renvoient à aucune réalité ou, pour le dire autrement, ne représentent des phénomènes psychosociaux que sur le mode du retard. 8°) D'un point de vue axiologique, il n'y a plus deux cultures, l'une pour l'autre, l'une supérieure à l'autre ou l'une superstructure de l'autre axiologiquement réduite à n'être qu'infrastructure, il n'y a plus de distinction entre « intellectuel » et « manuel » ou encore entre théorique et pratique, y compris à l'école ; il n'y a qu'une

toutefois les travaux de Richard Stallman dont on pourra apprécier la lecture sur <https://stallman.org/>.

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 56.

2. À ce sujet, relire notamment Friedrich KITTLER, *Mode protégé*, trad. F. Vargoz, Dijon, Presses du réel, 2016.

3. À ce sujet, nous ne pouvons pas être d'accord avec Yves Citton lorsqu'il affirme par exemple que « Cet appareil à la fois très particulier et appelé à devenir infiniment général qu'est l'ordinateur constitue un méta-médium qui nous pousse à réenvisager toutes les œuvres de notre tradition, toutes nos expériences esthétiques et interprétatives passées, présentes et à venir, en termes de rapports entre base de données et interface – c'est-à-dire dans les termes propres à la culture logicielle. » Yves CITTON, « Herméneutique et (re)médiation : vers des études de media comparés ? », in *Critique* 817-818 (2015), p. 573. Pour une critique philosophique du psychologisme et du sociologisme, relire Simondon.

4. Il nous semblerait alors intéressant d'approcher l'œuvre de Bernard Stiegler, notamment Bernard STIEGLER, *La technique et le temps*, Paris, Fayard, 2018, Stiegler est lui-même un lecteur de Simondon, davantage lecteur et prolongateur que commentateur d'ailleurs, même si l'on trouvera d'intéressantes remarques dans STIEGLER, « Chute et élévation. L'apolitique de Simondon », *op. cit.*

culture : celle des individuations qui comprend un soin particulier vis-à-vis de la communication entre les domaines la constituant.¹

L'énumération d'ouvertures possibles ci-dessus n'est bien sûr pas exhaustive, elle ne fait que confirmer la réalité d'un champ problématique de recherches transdisciplinaires dont nous intuitionnions déjà le programme et la nécessité dans notre mémoire sous l'intitulé de la « grammatotechnologie »².

Évidemment, l'abandon absolu de la délégation semble impossible. C'est la difficulté de notre proposition. Rien n'empêche cependant la visée d'une diminution radicale de cette délégation, d'une conception quantique de cette dernière capable de s'exprimer selon un gradient : un seuil de délégation « acceptable » pourrait alors correspondre au maintien possible d'une compréhension intuitive de l'être, c'est-à-dire au maintien des conditions de possibilité d'une symbolisation de ce dernier ayant pour conséquence la prévention de certaines absurdités relatives au substantialisme aveugle et à sa logique de la mort, dans l'esprit du mot d'Aristote lorsqu'il affirme que la cité idéale doit rester saisissable d'un coup d'œil, l'individualité du coup d'œil n'excluant aucunement, c'est certain, la multiplicité des points de vue possibles. Alors la philosophie trouverait une fonction fondamentale, celle de maintenir en visée une culture vivante, une culture génétique de la métastabilité capable de fonctionner réellement, une culture susceptible de dépasser les obsessions patrimoniales qui l'endiguent dans une funeste inertie et qui ont pour corrélat le lamentable gaspillage que l'on connaît.

Quant au thème de la relativité technique de la philosophie (et, plus généralement, de la pensée), il dépasse selon nous la philosophie de Simondon et peut être étendu à la philosophie « en général », faisant signe en direction du problème des moyens choisis par elle pour s'individualiser et sédimer son histoire : l'écriture ne serait-elle pas alors que l'occurrence d'un type, celui plus général des techniques d'individuation symbolique de l'être ? En quoi ce que l'on appelle « art », par exemple, ne pourrait-il pas revêtir une fonction similaire et constituer d'autres occurrences de ce même type ? En quoi la philosophie, si elle ne l'a pas déjà fait,

1. Ici aussi, Simondon nous semble être le meilleur référent du problème, particulièrement dans son dialogue avec Marx.

2. Jamil ALIOUI, « L'occasion d'un penser collectif. Une lecture philosophique de l'*Enquête* de Bruno Latour », mémoire de master non publié, juin 2016, URL : https://serval.unil.ch/notice/serval:BIB_S_000000022972. Depuis, notre questionnement a évolué et nous en avons indiqué certains nouveaux enjeux dans notre communication « Du mode d'existence grammatotechnique », prononcée dans le cadre du colloque de la Formation Doctorale Interdisciplinaire de l'Université de Lausanne le 4 juin 2017, http://alambicbicephale.com/site/contents/acad/presentation_FDi.pdf.

ne serait-elle pas en droit de désirer et même d'inventer de nouveaux moyens techniques de s'individuer ?

Il est possible dès lors que, le geste d'écrire devenant aujourd'hui technique – comme hier la diffusion des Écritures par l'impression a pu révolutionner le religieux – une conséquence s'ensuive qui consisterait dans l'avènement d'un rapport complètement inédit entre ce que l'on continuera peut-être d'appeler « le religieux » avec ce qui pourra de moins en moins être appelé Le Texte.¹

1. André MICOUD, « Gilbert Simondon et la posture herméneutique » in CHABOT, *Simondon, op. cit.*, p. 119.