

# Le postulat et le critère d'analogie chez Simondon\*

Jamil Alioui

8 octobre 2020

J'aimerais présenter ici trois fonctions de l'analogie chez Simondon qui me paraissent intéressantes, originales et spécifiques à cet auteur. 1<sup>o</sup>) Premièrement, l'analogie traditionnelle, postulée entre pensée et être, garantit, dans la philosophie de Simondon, la possibilité d'une pensée que nous dirons « transductive » dans un sens précis, à savoir : une pensée contemporaine de son objet. Le sens de ces termes sera précisé. 2<sup>o</sup>) Deuxièmement, l'analogie entre problème et symbole fonde la réalité d'une communauté symbolique au-delà (ou en deçà) de la simple communauté de signes ; en ce sens l'analogie a une fonction symbolique et culturelle. 3<sup>o</sup>) Finalement, l'analogie comme critère, c'est-à-dire comme découverte de compatibilité dans l'être, rend possible la saisie de l'infini par des moyens finis ; elle fonde ainsi un jugement de concrétisation technique auquel correspond – comme nous le verrons – un jugement de réalité symbolique.

## 1.

La première fonction de l'analogie chez Simondon consiste à apporter une réponse alternative aux modèles épistémologiques fondés sur une distinction radicale entre pensée et réalité. L'analogie qui entre en jeu ici se situe entre les opérations de la pensée et celles de l'être. Cette fonction de l'analogie, qui s'inscrit dans un projet philosophique que Simondon n'hésite pas à qualifier de « pré-critique »<sup>1</sup>, est à la fois épistémologique et métaphysique en ceci qu'elle serait efficace antérieurement à la distinction méthodologique.

\* Communication prononcée à l'occasion de la journée d'études CUSO « Fonctions de l'analogie » organisée par Matthieu Amat le 12 mars 2020 à l'Université de Lausanne (repoussée au 8 octobre à cause de l'épidémie de virus Covid-19).

1. Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, 2013, 2017, p. 302.

Afin de bien comprendre le sens de cette fonction ainsi que la façon dont l'analogie l'actualise, on peut se référer au récit ontogénétique qui se trouve à la fin de *Du mode d'existence des objets techniques*. Ce récit, dont la fonction initiale est de situer la technique au sein du devenir de l'être, propose une distinction entre « technique » et « religion », produits d'un déphasage de l'être à partir d'une même origine nommée « phase magique ». Cette origine se situe, explique Simondon, « immédiatement au-dessus d'une relation qui serait simplement celle du vivant à son milieu »<sup>1</sup>. Réciproquement, cette relation du vivant à son milieu est « celle qui fait surgir la distinction entre figure et fond dans l'univers »<sup>2</sup>. Ainsi, l'individuation des singularités initialement confondues avec le tout – cette chute d'eau, ce bâton, cette pierre, devenant des sources, des outils ou des symboles – donne lieu à ce que Simondon nomme technique ; mais cette individuation implique en même temps un reste. En effet, la totalité de l'être à laquelle les éléments singularisés par la technique se soustraient constitue désormais un fond, un arrière-plan que Simondon nomme religion et dont la relation avec le premier-plan des figures devient problématique.

Comme l'ordre logique et l'ordre réel sont encore indistincts, ces deux phases complémentaires du devenir de l'être issues du déphasage de la magie originelle sont aussi deux modes de pensée : la pensée technique et la pensée religieuse. Simondon insiste alors sur l'insuffisance de ces modes de pensée lorsqu'ils sont isolés ou articulés l'un contre l'autre, sans considération de la totalité qu'ils formaient ensemble et dont ils proviennent. Le récit ontogénétique passe alors du mythologique au méthodologique :

la pensée technique [écrit Simondon] fournit le modèle de l'intelligibilité des éléments pris un par un et de leur combinaison, de leurs relations mutuelles constitutives de l'ensemble ; le réel à connaître est au bout de l'effort de connaissance, il n'est pas une masse donnée d'emblée en sa totalité ; faite d'éléments puisqu'elle est connaissable comme combinaison d'éléments, cette réalité est essentiellement objet. Au contraire, étant le paradigme de la pensée déductive, la pensée religieuse part d'une fonction d'ensemble reconnue d'emblée comme ayant une valeur inconditionnelle, et ne pouvant qu'être explicitée, mais non construite et produite par le sujet qui pense.<sup>3</sup>

D'un côté, explique Simondon, la pensée technique est une pensée par les concepts, elle construit les figures des choses de façon opératoire et par induction ; autre-

1. Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, 1969, 1989, 2001, 2012, p. 216.

2. *Ibid.*, p. 216.

3. *Ibid.*, p. 318.

ment dit, elle produit le réel, elle le fabrique à partir de ses propriétés sensibles, comme autant d'objets. Le coût d'une telle pensée est une difficulté insurmontable à saisir l'ensemble ou la totalité de l'être car tout universel n'y peut être que représenté, c'est-à-dire répété en tant qu'objet individué, induisant nécessairement une tension, sinon une incompatibilité, entre la particularité du signifiant et l'universalité du signifié. De l'autre côté, la pensée religieuse est une pensée par les idées, elle saisit le fond des choses de façon contemplative, intellectuellement et par déduction; autrement dit, elle retrouve ou reconnaît le réel. Son coût est une croyance nécessaire en la préexistence de ce réel qui a pour corrélat l'inquiétante possibilité d'une impénétrabilité des origines ou de la signification. Ainsi, l'origine de l'aristotélisme et du nominalisme, en tant que doctrines du privilège ontologique de l'individu objectivé incapable cependant d'accéder à l'universel autrement que logiquement, peut être située dans ce que Simondon a nommé la pensée par concept. Réciproquement, de la pensée par idée sortent le platonisme et le réalisme, doctrines embrassant l'anamnèse ainsi que l'ineffectivité de l'observateur sur un réel antérieur et supérieur à lui.

L'insaisissabilité et la transcendance de la totalité ainsi que la nécessité d'une croyance dogmatique subjective font de la technique et de la religion, ainsi que de toutes les doctrines légataires, des modes ou des expressions de la pensée et de l'être que l'on est en droit, avec Simondon, de qualifier d'ineffectifs ou d'inactuels, dans le sens où une partie de ce que l'on voudrait saisir, par la façon dont le problème est déjà configuré, échappe nécessairement. Ces modes de pensée sont en retard sur la réalité qu'il s'agit de penser (ou la réalité est en avance sur eux), ils n'arrivent qu'ensuite et de façon nécessairement incomplète et problématique, en particulier lorsqu'on les isole ou lorsqu'on les érige en formes éminentes. Au-delà de la distinction entre nominalisme et réalisme, entre conceptualisme et idéalisme, entre induction et déduction et entre construction et contemplation, Simondon saisit alors la pensée que nous dirons effective et actuelle – ou, au moins, contemporaine de son objet – à partir de la notion d'intuition :

L'intuition [écrit-il] n'est ni sensible ni intellectuelle; elle est l'analogie entre le devenir de l'être connu et le devenir du sujet, la coïncidence de deux devenirs : l'intuition n'est pas seulement, comme le concept, une saisie des réalités figurales, ni, comme l'idée, une référence à la totalité de fond du réel pris en son unité; elle s'adresse au réel en tant qu'il forme des systèmes en lesquels s'accomplit une genèse; elle est la connaissance propre des processus génétiques.<sup>1</sup>

1. *Ibid.*, p. 321.

L'intuition est définie ici comme la relation entre les relations dans la pensée et les relations dans l'être. Simondon, dans une certaine mesure, reprend un thème abordé en 1946 dans le *Dialogue sur l'analogie* de Bruno de Solages. Dans ce dialogue toutefois, l'un des personnages rappelle que toute théorie abstraite est sous-tendue par « une correspondance entre le système de rapports qui unit les éléments du symbole, et celui qui unit les éléments du réel » ; « l'analogie [explique le personnage du dialogue], c'est l'identité de structure. Construire une théorie abstraite, c'est construire un système de signes qui soit isomorphe au système des choses. » Sur la même page, le personnage continue ainsi :

Je ne veux pas dire par là que l'activité de l'esprit se réduise à construire et à manier des symboles. Ceux-ci, simples dessins noir sur blanc, ne prennent le caractère de symboles que pour un esprit qui saisit leur correspondance avec les choses. Comprendre la théorie, c'est avoir le sentiment de cette analogie, et pareille intuition demeure évidemment en deçà de tout symbolisme.<sup>1</sup>

Deux remarques s'imposent. 1<sup>o</sup>) Premièrement, la notion simondonienne d'intuition comme indication ou signal d'une analogie entre les relations dans la pensée et les relations dans l'être peut trouver son origine ici, à condition toutefois que l'on précise que l'isomorphisme et la correspondance, dont parle le personnage du dialogue, sont encore insuffisants à garantir la dimension métaphysique de l'analogie. Simondon est clair : l'intuition, dit-il, n'est pas seulement « démarche de l'esprit »<sup>2</sup>, or l'analogie n'est encore que logique chez de Solages et rien n'est là pour ratifier sa réalité au-delà du discours. La raison en est que, comme nous allons le voir, le problème de l'essence du symbole n'est abordé que très superficiellement. Autrement dit, l'analogie de la pensée et de l'être est un postulat mais non encore un critère capable de garantir la réalité de cette analogie. 2<sup>o</sup>) Deuxièmement, l'idée d'intuition comme *connaissance* des processus génétiques, que l'on trouve chez Simondon, dans le passage cité précédemment, nécessite que l'on précise que l'intuition est « saisie » et non « connaissance ». Cette distinction est très rigoureusement explicitée dans l'introduction de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, la saisie n'étant pas de l'ordre de la connaissance objective mais, justement, de l'intuition analogique et donc de la pensée comme individuation de la connaissance, dans sa distinction d'avec la connaissance comme mode de la pensée.

Pour comprendre ce dernier point, il faut voir que l'effectivité et l'actualité de la saisie – ou de l'individuation de la connaissance – ne sont pas conçues par

1. BRUNO DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 154.

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

Simondon selon la causalité d'un individu sur un autre (par exemple de l'objet sur le sujet ou du sujet sur l'objet) :

la relation, écrit-il, ne jaillit pas entre deux termes qui seraient déjà des individus ; elle est un aspect de la *résonance interne d'un système d'individuation* ; elle fait partie d'un état de système.<sup>1</sup>

Ce que j'ai appelé ici provisoirement « effectivité » ou « actualité » renvoie donc à une situation générale – et non à un sujet – où le devenir de la pensée et le devenir de l'être, actuellement, coïncident, correspondent, concordent. Chez Simondon, il s'agit bien sûr du postulat du réalisme de la relation ainsi que de ce qu'il nomme « transduction ». Ce terme désigne à la fois une opération d'individuation métaphysique et une méthode de connaissance logique ou épistémologique :

Nous entendons par transduction [écrit Simondon] une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe et de modèle, d'amorce de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante.<sup>2</sup>

La transduction est donc l'opération de différenciation et d'individuation dans sa plus grande généralité et universalité ; c'est bien elle qui doit être efficace antérieurement à la distinction épistémologique-métaphysique. Elle est une relation en train d'avoir lieu, en train d'individuer, et cette individuation peut être épistémologique aussi bien que réelle.

## 2.

Dans un texte précoce intitulé « Épistémologie de la cybernétique », Simondon qualifie la cybernétique de « système opératoire du sujet collectif » et affirme que « la véritable pensée rigoureuse ne saurait être que la pensée individuelle », que l'« illusion individualiste » pourrait être « le principe – dans l'épistémologie comme dans l'axiologie – du criticisme et du positivisme »<sup>3</sup>. Malgré le statut d'esquisse préparatoire de ce texte de 1953, on peut y voir l'intuition de la critique de l'antithèse entre pensée technique et pensée religieuse, même si cette critique est abordée ici à partir d'un rapprochement entre criticisme et positivisme plutôt

1. *Ibid.*, p. 29.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. « Épistémologie de la cybernétique (1953) » Gilbert SIMONDON, *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris, PUF, 2016, p. 190.

qu'à partir du nominalisme et du réalisme. Dans ce rapprochement, le criticisme correspond à la pensée technique (en tant qu'elle cherche à attribuer toute production au sujet constructeur et actif) et le positivisme correspond à la pensée religieuse (en tant qu'elle considère le réel à connaître à partir de son antériorité, de son autonomie et de sa supériorité).

Mais une autre distinction doit ici retenir l'attention : celle entre « illusion individualiste » ou « pensée individuelle » d'un côté et « système opératoire du sujet collectif » de l'autre. Or, cette distinction ne recoupe pas celle formulée en termes de pensée technique et pensée religieuse, que l'on trouve dans *Du mode d'existence des objets techniques*. Par surcroît, ce que Simondon appelle ici « pensée individuelle » nomme bien la perspective à partir de laquelle pensée technique et pensée religieuse peuvent être distinguées, à savoir : l'« illusion individualiste ». Cette perspective individualiste indique en creux un mode de pensée « véritable » et « rigoureux », recherché par Simondon pour le remplacer, à savoir : le « système opératoire du sujet collectif ».

Le sens de ce « système opératoire du sujet collectif » s'éclaire à mesure que l'on saisit la façon dont Simondon conçoit le sujet individuel. C'est la distinction entre être vivant et personne – ou, en l'occurrence : sujet –, distinction à laquelle correspond l'articulation entre individuation et individualisation, qui, chez Simondon, éclaire notre problème :

L'individualisation [écrit Simondon] différencie les êtres les uns par rapport aux autres, mais elle tisse aussi des relations entre eux ; elle les rattache les uns aux autres parce que les schèmes selon lesquels l'individuation se poursuit sont communs à un certain nombre de circonstances qui peuvent se reproduire pour plusieurs sujets.<sup>1</sup>

L'individuation vitale n'achève donc pas l'individu mais elle produit une certaine stabilité, un individu assez solide et fonctionnel pour devenir la singularité d'une nouvelle individuation. Cette nouvelle individuation, qui s'opère entre et à partir d'individus déjà partiellement individués, est nommée individualisation. De l'individualisation sortent d'un côté le sujet et, de l'autre, ce que Simondon nomme « transindividualité », comme ensemble de thèmes affectivo-émotifs et ensemble de supports et de symboles, parmi lesquels les objets techniques. La transindividualité n'est donc pas simplement une somme d'individus, elle n'est pas une interindividualité ou une intersubjectivité, elle est une individuation supplémen-

1. SIMONDON, *ILNFI*, op. cit., p. 257.

taire qui s'effectue à une autre échelle que celle des individus vitaux pris un à un et qui opère une rétroaction affectivo-émotive réelle sur eux.

Ce qui rattache les êtres individualisés, ces « schèmes communs à un certain nombre de circonstances »<sup>1</sup>, conditionne, module les symboles de la culture. Réciproquement, la concrétisation des symboles, leur pouvoir médiateur et épistémologique ainsi que leur signification et leur valeur signalent la réalité des individus les uns par rapport aux autres, ils indiquent ce que Simondon appelle « une communauté d'origine »<sup>2</sup>, c'est-à-dire un commun nécessairement réel aussi bien qu'un réel nécessairement commun. Le commun a donc quelque chose de schématique, le transindividuel a quelque chose de technique ; autrement dit : l'universel réside dans les fonctionnements, les opérations et non dans les structures. Cette perspective, Simondon semble l'avoir trouvée chez le dialecticien scolastique Pierre Abélard. En effet, dans un passage de son *Histoire de la notion d'individu* dédié à Abélard, Simondon écrit :

[les universaux] ne sont ni dans les mots ni dans les choses ; [ils] remplacent dans la proposition les choses mêmes qu'ils désignent ; les universaux se définissent donc par leur usage dans la connaissance. Le problème des universaux n'est plus un problème de nature, mais un problème de fonction, d'usage.<sup>3</sup>

Avec l'Abélard de Simondon, l'universel et le symbolique deviennent opératoires, techniques. Toutefois, les fonctionnements n'appartiennent pas exclusivement au sujet, *a fortiori* lorsque ces derniers contribuent peu ou prou à connaître. Bien plutôt, la connaissance s'origine dans le fait que les sujets connaissants possèdent une communauté d'origine dans l'individuation vitale, dans le préindividuel ou encore dans le transindividuel.<sup>4</sup>

L'universalité de droit de la connaissance [écrit Simondon] est bien en effet universalité de droit, mais cette universalité passe par la médiation des conditions d'individualisation, identiques pour tous les êtres placés dans les mêmes circonstances et ayant reçu à la base les mêmes fondements d'individuation ; c'est parce que l'individuation est universelle comme fondement de la relation entre l'objet et le sujet que la connaissance se donne de manière valide comme universelle.<sup>5</sup>

Il y a bien chez Simondon – du moins dans la science – des sujets connaissants et des objets connus, mais ils ne sont pas complètement individualisés ou finali-

1. *Ibid.*, p. 257-258.

2. *Ibid.*, p. 91, 147.

3. *Ibid.*, p. 441.

4. J'écris « ou » car il y a une querelle exégétique chez les simondoniens sur cette question.

5. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 258.

sés : s'ils sont sujets c'est avant tout parce qu'ils sont collectifs et par ce qu'ils ont de collectif, à savoir : une origine problématique commune et une corrélative communauté de symboles.

Mais les symboles ne sont pas toujours le prolongement d'un problème ou d'une tension qui s'origine dans ce commun réel qui est aussi un réel commun ; ils peuvent parfois, comme le dit Simondon, virer à la « tournure de langage » dont – ce sont encore ses mots – « le réel est absent »<sup>1</sup>. Cette question des apparences trompeuses, cette crainte du nominalisme est formulée ailleurs dans les termes d'une distinction entre « signe » et « symbole »<sup>2</sup> ; le symbole continue un problème réel « comme chez Platon »<sup>3</sup> – écrit Simondon – alors que le signe non.

Ce thème reprend l'une des difficultés récurrentes du dialogue de de Solages qui consiste à identifier les limites de l'analogie, à savoir ce moment où ses pouvoirs épistémologiques et heuristiques font malheureusement place à la confusion voire à l'erreur. Dans le cadre de l'analogie en biologie, par exemple, on y lit :

L'échidné, le hérisson, le porc-épic sont recouverts de piquants, formés par l'agglomération de faisceaux de poils. Cette analogie n'implique nullement une parenté réelle entre ces trois êtres, c'est-à-dire une analogie profonde. [...] L'anatomie comparée nous apprend que leur organisation fondamentale est très différente ; la paléontologie nous révèle que leur histoire est entièrement distincte.<sup>4</sup>

On peut retenir ici deux éléments qui restent valides dans la lecture simondonienne : premièrement le problème de la distinction entre analogie réelle et similitude trompeuse est résolu à partir d'approches génétiques plutôt que typologiques (en l'occurrence l'anatomie comparée et la paléontologie), selon ces approches les propriétés ne sont plus anthropomorphiques (c'est-à-dire liées à des formes *a priori* propres au sujet humain) mais elles doivent plutôt signifier une communauté d'origine ; deuxièmement, le biologiste du dialogue fait appel à des disciplines instituées qui possèdent leurs méthodologies et leurs épistémologies propres : en ceci, il compte sur deux sciences qui font d'ores et déjà partie du capital symbolique de la culture. En ce sens, le jugement de réalité devient collectif en ceci qu'il oblige la polémique, le dialogue, la discussion et la recherche, d'une façon transdisciplinaire. Il ne s'ancre pas *a priori* dans une seule discipline particulière ou dans une position théorique ou pratique arrêtée, structurée.

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

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

3. *Ibid.*, p. 64.

4. DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, *op. cit.*, p. 84.



Ce critère de réalité, dans le cadre de l'analogie du moins, met en relation, d'un côté, un domaine de réalité et, de l'autre, un domaine symbolique. Les moyens de produire cette description génétique étant eux-mêmes transindividuels et culturels – comme le langage, l'anatomie ou les mathématiques, par exemple –, le jugement de réalité repose alors sur la compatibilité analogique entre le symbole et ce dont il est le symbole : il doit y avoir conductibilité, transductibilité, continuation possible de l'information de l'empirique au théorique et du théorique à l'empirique comme il y a compatibilité analogique entre l'épistémologique et le métaphysique.

La communauté d'origine et la communauté polémique peuvent être rapprochées dans le sens où les productions réelles du « système opératoire du sujet collectif » ne dissolvent pas le sujet ou la personne, plutôt elles remettent simplement en jeu la nature achevée de tout symbole au profit d'une problématisation du fonctionnement symbolique. Alors les créations symboliques transindividuelles se pensent elles-mêmes en même temps comme moyen et comme fin ; ce modèle est celui de l'objet technique comme invention perpétuée qui, dans *Du mode d'existence des objets techniques*, brouille la distinction entre inventeurs et utilisateurs. En effet, Simondon écrit : « l'objet technique est ce qui n'est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir »<sup>1</sup>. Cette détermination très particulière de l'objet technique lui permet de situer l'aliénation technologique « dans la rupture qui se produit entre l'ontogenèse de l'objet technique et l'existence de cet objet technique » avant de soutenir qu'« il faut que la genèse de l'objet technique fasse effectivement partie de son existence, et que la relation de l'homme à l'objet technique comporte cette attention à la genèse continue de l'objet technique »<sup>2</sup>. Selon ma lecture, ce qui était en 1953 « système opératoire du sujet collectif » se transforme finalement, en 1958, en « culture technique », culture non téléologique, qui renonce à « l'effort orienté vers un certain résultat à obtenir » au profit de « la cohérence interne du fonctionnement »<sup>3</sup>.

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 23. L'une des conséquences de cette définition est la possibilité de critiquer certaines machines « numériques » qui, contrairement aux machines analogiques, entretiennent un codage inaccessible à l'utilisateur entre l'entrée et la sortie de l'information.

2. *Ibid.*, p. 339.

3. *Ibid.*, p. 166.

### 3.

L'analogie permet de mettre en relation le réel sans forcer la pensée à devoir préalablement poser – c'est-à-dire substantialiser – ce réel. Elle « désubstantialise » sans « déréaliser », selon la distinction proposée par Jean-Hugues Barthélémy<sup>1</sup>, car elle permet, au sein d'une relation, de saisir les opérations sans connaître ni fixer les structures. Elle permet de faire voyager les schèmes opératoires d'une situation donnée à l'autre, même si les situations sont radicalement différentes. C'est en ceci, selon moi, qu'elle trouve une valeur à la fois épistémologique et heuristique.

Mais l'analogie est aussi contribution à la culture, en tant que commencement nécessaire d'une production individuante, régulation et modulation d'informations problématiques ainsi que construction, invention et stabilisation de symboles. En ce sens, j'ai proposé ailleurs de rapprocher les notions d'information et de problème chez Simondon à partir de ce qu'Étienne Souriau nomme le « mode d'existence de l'œuvre à faire »<sup>2</sup>, comme deux points de vue complémentaires – métaphysique et transcendantal – sur une même réalité problématique : celle, pourrait-on dire, de l'origine de l'action. De façon générale, l'analogie exige des opérations de formulation, d'information, qui impliquent l'usage et la modulation de symboles. Autrement dit, si, d'un côté, elle repose sur la réalité d'un problème, de l'autre, elle est perpétuation d'une invention aussi bien qu'« invention perpétuée »<sup>3</sup> et, en ce sens, c'est-à-dire selon Simondon, elle est bel et bien d'ordre technique.

Avec Simondon, la recherche de stabilisation de signification par l'invention et l'emploi de formes symboliques commence avec l'« axiomatique ». La définition habituelle de l'axiomatique – comme « mode d'exposition des sciences exactes fondé sur des propositions admises sans démonstration et nettement formulées et des raisonnements rigoureux »<sup>4</sup> – ne contredit pas celle de Simondon dans la mesure où l'on admet qu'axiomatiser signifie rendre possible un ensemble d'individus symboliques – et donc de notions – de façon à constituer un point de départ satisfaisant pour la saisie, la connaissance et la résolution de tel problème ou de telle intuition. Axiomatiser signifierait alors : individuer un ensemble d'éléments

1. Jean-Hugues BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 100.

2. Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943, 2009, p. 195.

3. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 338.

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

qui permettent de soutenir le fonctionnement d'un système symbolique. Le grec ἀξιωμα signifié « digne d'être considéré », « convenable » ; ce terme a la vertu de nous rappeler la communauté d'origine des termes « axiomatique » et « axiologie ». L'axiomatisation renvoie ainsi à un problème comprenant positivement la sphère de l'action et de la valeur et donc non limité à la contemplation théorique.

Si faire passer un problème ou une intuition dans un symbole dépend du bon fonctionnement du système symbolique, la stabilité d'une systématique symbolique dépend quand à elle d'un choix axiomatique capable de se concrétiser et, en ce sens, capable de s'« auto-justifier », à l'instar de « l'hypothèse cosmogonique des tourbillons [chez Descartes], qui n'a pas besoin [écrit Simondon] d'être vraie pour être valable »<sup>1</sup>. La validité ou la valeur d'une axiomatique réside donc dans sa capacité à concrétiser et à solidifier un système symbolique-technique dont le pouvoir de continuer un domaine de transduction indique en retour que l'axiomatique inaugurale visait bel et bien un problème réel. L'analogie comme postulat fait place ici à l'analogie comme critère.

Commencer à penser avec une opération relationnelle ou un acte analogique intriquant le métaphysique et le logique empêche conséquemment d'« indiquer la méthode avant de l'utiliser »<sup>2</sup>. Il y a bien quelque chose de précritique chez Simondon, dans le sens où la distinction entre noumène et phénomène, considérée comme un substantialisme, n'est pas structurante. Ce qui, chez Kant, est distingué radicalement, est conçu chez Simondon selon la continuité et la compatibilité.

La connaissance vraie [écrit Simondon] est une relation, non un simple rapport formel, comparable au rapport de deux figures entre elles. La connaissance vraie est celle qui correspond à la stabilité la plus grande possible dans les conditions données de la *relation sujet-objet*.<sup>3</sup>

Simondon ratifie ainsi la vanité de tout commencement qui prétendrait être « mieux » fondé en droit qu'un autre ou, pire, qui distinguerait d'emblée les moyens et les fins, la présentation et le contenu, les symboles et les réalités, la pensée et l'être, bref : le logique et le métaphysique. L'important n'est plus alors le commencement ou l'achèvement, mais le fonctionnement car, comme l'écrit Simondon :

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.<sup>4</sup>

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

2. *Ibid.*, p. 92.

3. *Ibid.*, p. 83.

4. *Ibid.*, p. 33.

C'est bien l'analogie qui garantit ici le succès de l'opération technique d'acheminement de l'intuition, de son commencement problématique à son auto-justification axiologique dans une figure fonctionnelle, par la concrétisation technique d'un symbole qui, en ce sens et selon les mots de Simondon, peut être dit : « découverte de compatibilité »<sup>1</sup>. Selon les exigences propres à la culture technique, la concrétisation du symbole n'a plus besoin d'un critère externe d'achèvement : le bon fonctionnement du symbole est son critère, c'est-à-dire sa capacité ou non à résoudre un ensemble de problèmes dans un domaine de continuité. En ce sens, l'analogie rend possible la saisie de l'infini par des moyens finis. Envisagée d'abord comme postulat puis comme critère, elle constitue la condition de possibilité puis la cause d'existence des symboles.



Le postulat d'analogie entre la pensée et l'être correspond au réalisme de la relation, il conditionne la possibilité d'une pensée transductive effective et actuelle mais il reste spéculatif dans le sens où il ne permet pas de valider cette effectivité. L'intuition analogique est jouée contre la distinction méthodologique entre pensée technique et pensée religieuse, distinction possible dans l'« illusion individualiste » uniquement, distinction à laquelle doit se substituer le « système opératoire du sujet collectif », avant de devenir « culture technique ». Le postulat d'analogie opère ici entre le problème commun et la communauté symbolique ou « communauté d'origine ». Il fonde la signification propre aux approches génétiques. Ainsi, ce que les échanges de 1946 considéraient encore comme une évidence, à savoir que « la connaissance suppose l'analogie »<sup>2</sup>, Simondon, lui, l'explique : l'analogie n'est plus une forme logique spéculative du moment que, en plus d'être postulée et espérée, elle est découverte et saisie au fil d'un processus technique de concrétisation et de recherche de fonctionnement.

En ce sens, les objets techniques sont bien « supports et symboles de la relation transindividuelle »<sup>3</sup>. Fonctionner, pour un objet technique, c'est être analogue aux processus mentaux d'invention en même temps qu'aux processus réels d'ontogenèse. Plus que d'être isomorphes à une réalité qui serait différente de la pensée, les symboles, lorsqu'ils fonctionnent, sont la relation opératoire entre

1. SIMONDON, *MEOT*, *op. cit.*, p. 214.

2. DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, *op. cit.*, p. 144-145.

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

cette réalité et cette pensée. Alors l'analogie n'est plus un postulat mais un critère, celui, rétrospectif, rétroactif, de la valeur de l'intuition, lorsqu'elle est parvenue à s'auto-justifier, c'est-à-dire lorsqu'elle est parvenue à fonder l'axiomatique d'un système symbolique fonctionnel.

La réflexivité philosophique engagée ici est bien celle de l'action. Contre une culture du passé, faite de patrimoines, d'histoire et de monuments à contempler, mais aussi contre une culture « futuriste », faite de technophilie sans conscience des milieux, Simondon, à mi-chemin comme à son habitude, réfléchit une culture des genèses où l'analogie, comme « mise en relation de deux opérations »<sup>1</sup>, est un acte.

1. SIMONDON, *ILNFI*, *op. cit.*, p. 531.