

PHILOSOPHIES

*SIMONDON
INDIVIDU
ET COLLECTIVITÉ*

*Pour une philosophie
du transindividuel*

PAR MURIEL COMBES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

PHILOSOPHIES

Collection fondée par

Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre

Pierre Macherey et Yves Vargas

et dirigée par

Ali Benmakhlouf, Jean-Pierre Lefebvre

Pierre-François Moreau

et Yves Vargas

Sommaire

5 *Introduction*

7 *Pensée de l'être et statut de l'un : de la relativité du réel à la réalité de la relation*

L'opération, 7

Plus qu'un, 10

La transduction, 15

L'analogie, 20

Le paradigme physique, 24

L'allagmatique, 28

La réalité du relatif, 31

De la connaissance de la relation à la connaissance comme relation, 31 ; Consistance et constitution, 34 ; Cette relation qu'est l'individu, 39

46 *La relation transindividuelle*

L'individuation psychique et collective : une ou plusieurs individuations ?, 46

Affectivité et émotivité, la vie plus qu'individuelle, 55

Le paradoxe du transindividuel, 59

Un domaine de traversée (le transindividuel subjectif), 67

Le collectif comme processus, 73

L'être-physique du collectif (le transindividuel objectif), 77

86 *Scolie. Intimité du commun*

94 *Entre culture technique et révolution de l'agir*

Vers une « culture technique », 94

Le devenir au risque de la téléologie, 99

Une éthique physique de l'amplification et du transfert, 104

Hylémorphisme *versus* réseaux, 108

Vers une révolution de l'agir : le transindividuel contre le travail, 115

Pour conclure, 128

ISBN 2 13 049815 9

ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1999, mars

© Presses Universitaires de France, 1999

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

à Titus.

Abréviations

- IG *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, coll. « Épiméthée », 1964, republié aux Éd. Jérôme Milon, coll. « Krisis », 1995.
- IPC *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.
- MEOT *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958, 1969, 1989.

Introduction

L'œuvre publiée de Gilbert Simondon ne comporte à ce jour que trois ouvrages. La majeure partie de cette œuvre est constituée par une thèse de doctorat soutenue en 1958 et publiée en deux tomes séparés par un intervalle de vingt-cinq ans : *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964) et *L'individuation psychique et collective* (1989). Mais le nom de Simondon est pourtant attaché dans de nombreux esprits à l'ouvrage intitulé *Du mode d'existence des objets techniques*, porté à la connaissance du public l'année même de la soutenance de la thèse sur l'individuation.

C'est à cette postérité de « penseur de la technique » que l'auteur d'un projet philosophique ambitieux visant à renouveler en profondeur l'ontologie a été davantage cité dans des rapports pédagogiques sur l'enseignement de la technologie qu'invité dans des colloques de philosophie. Il est vrai qu'il voua la plus grande partie de son existence à l'enseignement, notamment dans le laboratoire de psychologie générale et de technologie qu'il fonda à l'Université de Paris-V, et que son ouvrage sur la technique reflète souvent un point de vue explicite de pédagogue.

Pourtant, même ceux qui ont vu dans sa philosophie de l'individuation une voie de renouvellement de la métaphysique et lui rendent hommage à ce titre, la traitent davantage comme une *source d'inspiration* souterraine que comme une *œuvre de référence*. Gilles Deleuze, qui, dès 1969, cite explicitement *L'individu et sa genèse physico-biologique* dans *Logique du sens* et dans *Différence et répétition*, constitue à la fois une exception par rapport au silence qui accueillit l'œuvre de Simondon et

le commencement d'une ligne de travaux – pas nécessairement philosophiques – qui trouveront chez Simondon une pensée à prolonger plutôt qu'à commenter. C'est ainsi qu'un ouvrage comme *Mille Plateaux*, de Deleuze et Guattari, s'inspire des travaux de Simondon plus largement qu'il ne les cite. Et qu'une philosophe des sciences comme Isabelle Stengers, mais aussi des sociologues ou psychologues du travail comme Marcelle Stroobants, Philippe Zarifian ou Yves Clot mettent en œuvre les hypothèses simondoniennes dans leurs champs de recherche respectifs.

Nous voudrions ici explorer un aspect de la pensée de Simondon que les rares commentaires qu'elle a suscités ont laissé de côté, à savoir : l'esquisse d'une éthique et d'une politique adéquates à l'hypothèse de l'être préindividuel. Cette éthique et cette politique se concentrent dans le concept de transindividuel, dont nous avons tenté de faire un point de vue sur la théorie de l'individuation dans son ensemble.

Détacher Simondon de son identité de « penseur-de-la-technique », c'est là une condition nécessaire pour suivre le courant d'une pensée du collectif qui va puiser à la source de l'affectivité sa réserve de transformation. C'est aussi ce qui permet de découvrir dans l'ouvrage sur la technique autre chose qu'une pédagogie culturelle. Du préindividuel au transindividuel par la voie d'un renouvellement de la pensée de la relation, tel est un possible chemin dans la philosophie de Simondon. C'est celui que nous avons emprunté.

Pensée de l'être et statut de l'un : de la relativité du réel à la réalité de la relation

L'opération

Il est possible de lire l'ensemble de l'œuvre de Simondon comme l'appel à une transmutation de notre regard sur l'être. Conduite à travers les domaines d'existence physique, biologique, psycho-social et technologique, cette exploration de l'être suppose une « réforme de l'entendement » et en particulier de l'entendement philosophique. Le geste dont s'autorise l'ensemble de la réflexion simondonienne, exposé en détail dans l'introduction de *L'individu et sa genèse physico-biologique*, trouve une formulation décisive à la fin de cette introduction. Simondon y explique que l'être se dit en deux sens, généralement confondus : d'une part « l'être est en tant qu'il est », c'est-à-dire il y a de l'être, dont on ne peut d'abord que constater le « il y a » ; mais d'autre part « l'être est l'être en tant qu'il est individué », l'être apparaît comme multiplicité d'êtres uns, et ce dernier sens est « toujours superposé au premier dans la théorie logique » (IG, p. 34). Or, ce qui apparaît ici comme un reproche adressé à la logique vaut en fait pour toute la tradition philosophique qui perpétue cette confusion. Car de la même manière que la logique porte sur les énoncés relatifs à l'être après individuation, la philosophie s'intéresse à l'être en tant qu'individué, confond être et être individué.

De ce point de vue, la tradition se résume à deux tendances, qui ont en commun leur aveuglement à la réalité de l'être *avant* toute individuation : l'atomisme et

l'hylémorphisme¹. Le reproche commun adressé à ces deux doctrines est de penser l'être sur le modèle de l'Un et donc de présupposer en quelque sorte l'existence de l'individu dont elles cherchent à rendre compte. Il apparaît dès lors à l'auteur de *L'individu et sa genèse...* que le problème central de la philosophie, celui autour duquel se concentrent les plus graves erreurs de la tradition dans son ensemble, c'est le problème de l'individuation. La tradition ne s'intéresse au problème de l'individuation qu'à partir de l'individu. Ce faisant, elle s'obstine à vouloir déceler un *principe d'individuation*, qu'elle ne peut penser que sous la forme d'un *terme* déjà donné. C'est ainsi que l'atomisme d'Épicure et de Lucrèce pose l'atome comme réalité substantielle première qui, grâce à l'événement miraculeux du *clinamen* dévie de sa trajectoire et s'assemble avec d'autres atomes pour former un individu ; ou encore, que l'hylémorphisme fait résulter l'individu de la rencontre d'une forme et d'une matière toujours-déjà individuées : ainsi, Thomas d'Aquin situe-t-il le principe d'individuation dans la matière, qui permet selon lui d'individualiser des créatures au sein d'une espèce. Aux yeux de Simondon, hylémorphisme et atomisme cherchent à expliquer le résultat de l'individuation par un principe de même nature que lui, ce qui les conduit à penser l'être sous la forme de l'individu. Mais une philosophie qui veut vraiment parvenir à penser l'individuation doit séparer ce que la tradition a toujours confondu et *distinguer l'être en tant qu'être de l'être en tant qu'individu*. Dans une telle perspective, l'être en tant qu'être se comprend nécessairement dans l'écart qui le sépare de l'être indivi-

1. Formé à partir de *hylé* (matière) et de *morphé* (forme), ce terme désigne la théorie, aristotélicienne à l'origine, qui explique la formation de l'individu par l'association d'une forme et d'une matière, la forme, idéale (on traduit également par *forme* le terme grec *eidos*), s'imprimant dans la matière conçue comme passive.

dué. Et on ne saurait du même coup se contenter de constater le « il y a » de l'être, mais il faut préciser que ce qui caractérise en propre « l'être en tant qu'il est », c'est non seulement d'être mais de n'être pas *un*. L'être en tant qu'être tel que le pense Simondon est non-un, de ce qu'il précède tout individu. Raison pour laquelle il est dit *préindividuel*.

Pour comprendre comment passer de l'être préindividuel à l'être individué, il ne faut pas se lancer à la recherche d'un principe d'individuation. C'est toute l'erreur de l'ontologie traditionnelle, qui, en privilégiant le terme constitué, a laissé dans l'ombre *l'opération* de constitution de l'individu, ou encore *l'individuation comme processus*. Pour comprendre l'individuation, il faut se tourner vers le procès, au sein duquel un principe peut être non seulement mis en œuvre mais encore constitué. Dans cette désintrication qu'il effectue de l'être en tant qu'être et de l'être en tant qu'être individué, le premier geste de Simondon consiste donc à substituer l'individuation à l'individu, l'opération au principe. D'où ce que nous pourrions appeler un premier « mot d'ordre », une première exigence de pensée : « chercher à connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu » (IG, p. 22). L'individu n'est donc ni la source ni le terme de la recherche, mais seulement le résultat d'une opération d'individuation. C'est pourquoi la genèse de l'individu ne demeure une question pour la philosophie qu'en tant que moment d'un devenir qui l'emporte, le devenir de l'être. Car c'est l'être qui s'individue et, en retraçant la genèse des individus physiques et biologiques ou celle de la réalité psychique et collective, c'est toujours au devenir de l'être que l'on s'intéresse. Ainsi, l'être ne peut être adéquatement connu qu'en son milieu, si on le saisit en son centre (*à travers* l'opération d'individuation et non *à partir* du

terme de cette opération¹). La démarche de Simondon, qui consiste à saisir la genèse des individus au sein de l'opération d'individuation où elle se déroule, substitue à la traditionnelle ontologie une *ontogenèse*.

Plus qu'un

Source de tous les individus, l'être préindividuel n'est pas *un*. De sorte qu'il faut immédiatement demander : comment doit-on penser cet être qui s'individue et par conséquent ne peut avoir la forme d'un individu ? S'il est vrai que « l'unité et l'identité ne s'appliquent qu'à une des phases de l'être, postérieure à l'opération d'individuation » (IG, p. 23), si, par conséquent, l'être avant individuation – c'est-à-dire l'être en tant qu'il est – n'est pas un, qu'en est-il de lui et comment, à partir de cet être non-un comprendre l'existence d'êtres individuels ?

Ainsi posée, la question n'est cependant pas tout à fait adéquate ; et seul un raccourci malheureux peut nous laisser supposer que l'être, dès lors qu'il n'est pas un, est *non-un* ; à proprement parler, il faut dire que l'être est *plus qu'un*, c'est-à-dire « peut être saisi comme plus qu'unité et plus qu'identité » (IG, p. 30). Dans ces expressions énigmatiques de « plus qu'unité » et de

1. Cette opposition de l'« à travers » et du « à partir de » exprime d'un point de vue lexical toute la distance qui sépare une pensée processuelle d'une pensée du fondement. Distance que l'on retrouve au plan de la langue, par exemple entre le français et des langues plus processuelles comme l'anglais. Ne disposant pas dans sa langue de tournures ou de modes de conjugaison indiquant la processualité (comme la forme anglaise en *-ing* qui indique une action « en train » de s'accomplir), Simondon est en quelque sorte contraint, pour introduire le dynamisme dans la pensée, d'inventer un style. Discret, ce style n'en est pas moins tangible, résultant en grande partie d'un usage spécifique de la ponctuation : il n'est ainsi pas rare de voir déployées, dans une phrase faite de propositions brèves reliées par des points-virgules, toutes les phases d'un mouvement d'être ou d'une émotion (cf. par exemple les belles pages sur l'angoisse, dans IPC, p. 111 à 114).

« plus qu'identité » se fait jour l'idée selon laquelle l'être est d'emblée et constitutivement puissance de mutation. En effet, la non-identité à soi de l'être n'est pas un simple passage d'une identité à l'autre par négation de celle qui précède. Mais, parce que l'être contient du potentiel, parce que tout ce qui est existe avec une réserve de devenir, la non-identité à soi de l'être doit se dire *plus* qu'identité. En ce sens, l'être est comme *en excès* sur lui-même. C'est à la thermodynamique que Simondon emprunte une série de notions afin de préciser sa description de l'être. L'être préindividuel se trouve dès lors présenté comme un système qui, ni stable ni instable, requiert pour être pensé le recours à la notion de *métastabilité*.

On dit d'un système physique qu'il est en équilibre métastable (ou faux équilibre) lorsque la moindre modification des paramètres du système (pression, température, etc.) suffit à rompre cet équilibre. C'est ainsi que, dans de l'eau surfondue (c'est-à-dire de l'eau restée liquide à une température inférieure au point de congélation), la moindre impureté ayant une structure isomorphe à celle de la glace joue le rôle d'un germe de cristallisation et suffit à faire prendre l'eau en glace. Avant toute individuation, l'être peut être compris comme un système qui contient une énergie potentielle. Bien qu'existant en acte au sein du système, cette énergie est dite potentielle car elle nécessite pour se structurer, c'est-à-dire pour s'actualiser selon des structures, une transformation du système. L'être préindividuel et, d'une manière générale, tout système qui se trouve dans un état métastable, recèle des potentiels qui, parce qu'ils appartiennent à des dimensions hétérogènes de l'être, sont incompatibles. C'est pourquoi il ne peut se perpétuer qu'en se *déphasant*. La notion de déphasage, qui désigne en thermodynamique le changement d'état d'un système, devient dans la philosophie de Simondon le

nom du devenir. L'être est devenir, et il devient selon des phases. Mais le déphasage est premier par rapport aux phases, qui résultent de lui – raison pour laquelle l'être préindividuel peut être dit sans phase. Or, une phase n'est ni une simple apparence relative à un observateur (comme lorsqu'on parle des phases de la Lune), ni un moment temporel destiné à être remplacé par un autre (comme dans le mouvement dialectique du devenir tel que le pense par exemple Hegel), mais un « aspect résultant d'un dédoublement d'être » (*MEOT*, p. 159) et relatif à d'autres aspects résultant d'autres individuations. La thermodynamique nous apprend qu'un système qui change d'état (comme de l'eau qui s'évapore ou se prend en glace) contient deux sous-systèmes, deux phases (liquide et gazeuse ou liquide et solide) qu'il réunit. Si l'on décrit l'être comme un système en devenir, on dira donc qu'il est nécessairement polyphasé.

Tout surgissement d'individu du sein de l'être préindividuel doit être conçu comme la résolution d'une tension entre des potentiels appartenant à des ordres de grandeur auparavant séparés. Un végétal, par exemple, fait communiquer un ordre cosmique (celui auquel appartient l'énergie lumineuse) et un ordre infra-moléculaire (celui des sels minéraux, de l'oxygène...). Mais l'opération d'individuation d'un végétal ne donne pas seulement naissance au végétal en question. Car, en se déphasant, l'être donne toujours naissance simultanément à un individu qui médiatise deux ordres de grandeur et à un milieu de même niveau d'être que lui (ainsi, le milieu du végétal sera le sol sur lequel il se trouve et l'environnement immédiat avec lequel il interagit). Nul individu ne saurait exister sans un milieu qui résulte en même temps que lui de l'opération d'individuation et qui est son complément : pour cette raison, il doit être envisagé comme le résultat seulement partiel de l'opération qui lui a donné le jour. Ainsi, d'une manière générale,

on peut considérer les individus comme des êtres qui viennent à exister comme autant de solutions partielles à autant de problèmes d'incompatibilité entre des niveaux séparés de l'être. Et c'est parce qu'il y a, entre les potentiels que le préindividuel recèle, tension et incompatibilité que l'être, afin de se perpétuer, se déphase, c'est-à-dire devient. Le devenir, ici, n'affecte pas l'être de l'extérieur, comme un accident affecte une substance, mais constitue une de ses dimensions. L'être n'est qu'en devenant, c'est-à-dire en se structurant en divers domaines d'individuation (physique, biologique, psycho-social mais aussi, en un certain sens, technologique), sous le coup d'opérations.

C'est seulement en fonction d'un être préindividuel compris comme « plus qu'un », c'est-à-dire comme système métastable chargé de potentiels, qu'il devient donc possible de penser la formation d'êtres individués. Mais l'être ne s'épuise pas dans les individus qu'il devient, et c'est à chaque phase de son devenir qu'il demeure plus qu'un. « L'être en tant qu'être est donné tout entier en chacune de ses phases, mais avec une réserve de devenir » (*IG*, p. 229) : pour penser cette réserve de devenir, cette charge préindividuelle qui demeure dans les systèmes déjà partiellement individués et pour parvenir ainsi à reposer à neuf le problème du rapport de l'être et de l'un, Simondon va devoir compléter ses emprunts à la thermodynamique par une inspiration cybernétique. En particulier, « aux notions de substance, de forme, de matière », inadéquates pour penser l'opération par laquelle de l'être vient à s'individualiser, « se substituent les notions plus fondamentales d'information première, de résonance interne, de potentiel énergétique, d'ordres de grandeur » (*IG*, p. 30). Pourtant, les notions traditionnelles se trouvent moins congédiées que revisitées. Celles de forme et de matière, désormais rattachées à l'être compris comme système tendu, ne sont plus les termes extrêmes d'une

opération laissée dans l'ombre mais deviennent les opératrices d'un processus. La forme, surtout, cesse d'être comprise comme principe d'individuation agissant sur la matière de l'extérieur et devient *information*. Mais l'information, plongée dans ce nouveau contexte conceptuel, perd le sens que lui confère la technologie des transmissions (qui la pense comme ce qui circule entre un émetteur et un récepteur), pour désigner l'opération même de la prise de forme, la direction irréversible dans laquelle s'opère l'individuation. L'exemple du processus de moulage d'une brique de terre (IG, p. 37 à 49), éclaire particulièrement ce renouvellement des notions descriptives de l'individuation. Reconnaisant à cet exemple une valeur paradigmatique, Simondon en invalide définitivement la lecture hylémorphique. Car l'hylémorphisme, en ne voyant dans le moulage que l'application d'une forme à une matière, ne retient d'un processus que ses termes extrêmes (précisément : la forme et la matière), occultant le point central, à savoir l'opération de prise de forme elle-même. Or, la forme parallélépipédique du moule et la matière d'argile ne sont que les terminaisons de deux demi-trajets technologiques, de deux demi-chaînes qui, en se rejoignant, constituent l'individuation d'une brique d'argile. Une telle individuation est une *modulation*, dans laquelle « c'est en tant que forces que matière et forme sont mises en présence » (IG, p. 42). L'argile n'est pas informée de l'extérieur par le moule : elle est un potentiel de déformations, elle recèle de l'intérieur une propriété positive qui lui permet d'être déformée, de sorte que le moule agisse comme limite imposée à ces déformations. Suivant ce schéma, on dira que c'est la terre elle-même qui « prend forme selon le moule » (IG, p. 43). La matière n'est jamais matière nue, pas plus que la forme n'est pure, mais c'est en tant que forme matérialisée (moule) que cette dernière peut agir sur une matière préparée et capable de conduire de proche en proche, molécule par

molécule, l'énergie de l'ouvrier. C'est parce que l'argile possède des propriétés colloïdales qui la rendent capable de conduire une énergie déformante tout en maintenant la cohérence de ses chaînes moléculaires, parce qu'elle est en un sens « déjà en forme » dans le marais, qu'elle peut finalement être transformée en brique. Ainsi décrite, l'individuation d'une brique d'argile apparaît comme un système énergétique en évolution, bien loin de ce rapport de deux termes étrangers l'un à l'autre auquel s'en tient l'hylémorphisme.

Repensé comme un système métastable, l'être avant toute individuation est un champ riche en potentiels qui ne peut *être* qu'en *devenant*, c'est-à-dire en s'individuant. Plus riche que la simple identité à soi parce qu'il contient de quoi devenir, l'être préindividuel est également, on l'a vu, plus qu'un : est-ce à dire qu'il ne possède aucune espèce d'unité ?

La transduction

L'être « ne possède pas une unité d'identité qui est celle de l'état stable dans lequel aucune transformation n'est possible ; l'être possède une unité transductive » (IG, p. 29). Que l'être soit plus qu'unité ne signifie donc pas qu'il n'y ait pas d'un : mais cela signifie que l'un advient dans l'être, qu'il doit être compris comme le dépôt relatif de l'« étalement de l'être », de sa capacité à se déphaser. On appellera *transduction* ce mode d'unité de l'être à travers ses diverses phases, ses multiples individuations. Ici apparaît le deuxième geste de Simondon, geste consistant dans l'élaboration d'une notion qui appelle à elle seule une méthode spécifique, c'est-à-dire en fin de compte une vision renouvelée du mode de relation qu'entretiennent pensée et être.

La transduction, en effet, est d'abord définie comme l'opération par laquelle un domaine subit une *information* – au sens que Simondon donne à ce terme et que nous avons explicité dans l'exemple du moulage de la brique : « Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution » (IG, p. 30). L'image la plus claire de cette opération, selon Simondon, est celle d'un cristal qui, à partir d'un germe très petit, grossit dans son eau-mère dans toutes les directions, et où « chaque couche moléculaire déjà constituée sert de base structurante à la couche en train de se former » (IG, p. 31). La transduction exprime le sens processuel de l'individuation ; c'est pourquoi elle vaut pour tout domaine, la détermination des domaines (matière, vie, esprit, société) reposant sur les divers régimes d'individuation (physique, biologique, psychique, collective).

Les conséquences méthodologiques et ontologiques du geste qui consiste à comprendre l'individuation à même l'opération individuant, sont considérables. En particulier, la démarche des théories de la connaissance inspirées de Kant, qui consiste à fonder la possibilité de la connaissance sur l'activité constituante du sujet connaissant, s'en trouve ruinée. Partir de l'opération d'individuation, c'est se placer au niveau de la polarisation d'une dyade préindividuelle (formée par une condition énergétique et un germe structural) qui est aussi bien prénoétique, c'est-à-dire qui précède aussi bien la pensée que l'individu, la pensée n'étant elle-même qu'une des phases de l'être-devenir. Car l'opération d'individuation ne saurait admettre d'observateur déjà constitué. La constitution transductive des êtres requiert une descrip-

tion elle-même transductive. C'est pourquoi Simondon appelle également *transduction* une « démarche de l'esprit qui découvre. Cette démarche consiste à *suivre l'être dans sa genèse*, à accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet » (IG, p. 32). Contrairement au but assigné par Kant à la théorie de la connaissance, il ne s'agit pas ici de définir les conditions de *possibilité* et les limites de la connaissance, mais d'accompagner par la pensée la constitution *réelle* des êtres individuels. C'est seulement après la stabilisation de l'opération d'individuation, lorsque l'opération, incorporée à son résultat, disparaît, qu'apparaît l'objet de connaissance. Dans cet inévitable « voilement » de l'opération constituante par son résultat constitué, Simondon voit la cause de l'oubli de l'opération, caractéristique de la tradition philosophique. Ayant oublié de prendre en compte l'opération de constitution réelle des individus, la philosophie a pu s'intéresser à la constitution idéale de l'objet de la connaissance.

Pour résoudre le problème de la connaissance, contre l'hylémorphisme kantien qui sépare les formes *a priori* de la sensibilité de la matière donnée *a posteriori*, Simondon se place en deçà de la rupture entre objet à connaître et sujet connaissant. Car ce n'est pas, selon lui, du côté du sujet que se fonde la connaissance, pas plus d'ailleurs que du côté de l'objet. En effet, comme il l'écrit dans un passage de *L'individuation psychique et collective* : « 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 » (IPC, p. 127). C'est donc d'un même geste que Simondon s'écarte de tout subjectivisme aussi bien que de tout objectivisme, l'étude des conditions de possibilité de la connaissance relevant du problème de la genèse de l'être. Mais s'il critique ainsi la théorie de la connaissance, c'est qu'il en déplace les enjeux : dans la perspective d'une philosophie de l'individuation, *on ne peut rendre compte de la possibilité de connaître les êtres individuels qu'en donnant une description de leur individuation*. Et parce que « l'existence de l'être individué comme sujet est antérieure à la connaissance » (IPC, p. 163), le problème des conditions de possibilité de la connaissance se résout dans l'ontogenèse du sujet. Comme l'écrit Simondon, « nous ne pouvons, au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous » (IG, p. 34). La connaissance de l'individuation – mais sans doute vaut-il mieux parler ici de description que de connaissance – suppose une individuation de la connaissance : « Les êtres peuvent être connus par la connaissance du sujet, mais l'individuation des êtres ne peut être saisie que par l'individuation de la connaissance du sujet » (IG, p. 34). Dès lors, le problème de la fondation de la connaissance se supprime de lui-même. Et la notion de transduction, qui vise à rendre inutile la problématique traditionnelle des conditions de la connaissance, en vient à désigner un autre modèle de pensée, adéquat au point de vue génétique. Car la logique traditionnelle, qui ne s'intéresse qu'aux termes, est impuissante à décrire l'autoproduction de l'être.

En élaborant cette notion de transduction, Simondon « transgresse » la limite kantienne fixée à la raison. En elle, métaphysique et logique se confondent : « elle

exprime l'individuation et permet de la penser ; [...] *elle s'applique à l'ontogenèse et est l'ontogenèse même* » (IG, p. 31). C'est pourquoi il semble que l'on puisse y déceler la base d'une réinterprétation de la thèse de Parménide selon laquelle « Le même, lui, est à la fois penser et être »¹ : que pensée et être soient « le même », cela signifie surtout que ce qui constitue la pensée ne diffère pas de ce qui constitue l'être ; la pensée comme l'être ne sont adéquatement saisis que lorsqu'est saisie leur dimension transductive : le fond de la pensée *et* de l'être est transduction. Un des effets de la problématique de l'individuation est ainsi de reconfigurer le « rapport » entre pensée et être. Les idées aussi bien que les êtres résultent d'opérations individuanes que l'on peut dire parallèles, la connaissance de l'individuation étant « une opération parallèle à l'opération connue » (IG, p. 34). Cette reconfiguration du rapport entre la pensée et l'être est comparable à celle qu'opère Spinoza autour de la notion de puissance. La substance spinozienne, définie par une infinité d'attributs (dont deux seulement, l'étendue et la pensée, sont accessibles à notre entendement), a deux puissances : une puissance d'exister et d'agir (définie par l'infinité de ses attributs) et une puissance de penser tout ce qu'elle fait exister (et que l'attribut pensée, bénéficiant de ce point de vue d'un privilège de redoublement – il y a des idées d'idées – suffit à remplir). Être et pensée sont ici les deux puissances de la substance, comme ils sont chez Simondon les deux « côtés » de l'individuation².

1. Telle est du moins la traduction que propose Jean Beaufret du fragment III du Poème de Parménide : « ... *to gar auto nain estin te kai einai* » ; Jean Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1996, p. 78-79. Afin de faciliter la lecture, nous avons systématiquement translittéré en caractères latins les termes grecs, y compris à l'intérieur des citations de Simondon.

2. Ce n'est pas le seul point commun que l'on pourrait relever entre ces deux philosophies anti-substantialistes, par-delà toutes les critiques dont Spinoza fait l'objet dans l'œuvre de Simondon pour n'avoir pas accordé à l'individu de véritable réalité.

Grâce à la notion de transduction, Simondon déplace donc le questionnement : au problème de la possibilité de la connaissance, il substitue celui de l'individuation de la connaissance. Or, il s'agit là, nous dit-il, d'une opération *analogique* : « L'individuation du réel extérieur au sujet est saisie par le sujet grâce à l'individuation analogique de la connaissance dans le sujet » (IG, p. 34). Dès lors, ce qui garantit la légitimité de la méthode, c'est-à-dire l'adéquation de la description à la réalité, c'est la dimension analogique et autofondée de la démarche de la pensée. Il importe donc de comprendre en quoi elle consiste.

L'analogie

Il appartient à Simondon de montrer que l'individuation est centralement une opération et de faire de la connaissance des opérations d'individuation le cœur d'une nouvelle pensée de l'être et d'une nouvelle méthode de pensée. Or, seule une méthode analogique peut se révéler adéquate à une ontogenèse. L'acte fondateur de cette méthode, l'acte analogique, est défini dans un supplément de *L'individu et sa genèse...* qui figure dans la nouvelle édition de l'ouvrage (p. 261 à 268), comme la « mise en relation de deux opérations ». C'est dans le *Sophiste* que Platon décrit l'acte analogique comme un acte de la pensée qui consiste à « transporter une opération de pensée apprise et éprouvée sur une structure particulière connue (par ex. celle qui sert à définir le pêcheur à la ligne dans le *Sophiste*) à une autre structure particulière inconnue et objet de recherche (la structure du *Sophiste* dans le *Sophiste*) » (IG, p. 264). L'exposé platonicien fait déjà apparaître que le transfert d'opérations ne se fonde pas sur un terrain ontologique commun aux deux domaines, sur un rapport d'identité

entre la sophistique et la pêche à la ligne, mais établit une « identité de rapports opératoires ». Quelle que soit la différence des termes (d'un côté le sophiste, de l'autre le pêcheur à la ligne), les opérations (séduction/capture fructueuse) sont les mêmes.

Cependant, parce qu'elle s'opère dans une perspective ontogénétique, la reprise simondonienne de l'analogie platonicienne exige une définition rigoureuse. En effet, tant qu'elle n'est qu'un transfert de la manière dont on pense un être à un autre être, l'analogie demeure une « association d'idées ». Et on peut supposer que Simondon avait présents à l'esprit, à l'époque où il menait sa recherche sur l'individuation, des exemples de recours insatisfaisants à l'analogie. En particulier, c'est sans doute à ses yeux la plus grande faiblesse de la cybernétique naissante que d'avoir identifié fonctionnellement les êtres vivants à des automates (cf. IG, p. 26). Pourtant, moins de dix ans après la naissance de cette science, Simondon lui rend hommage dans *Du mode d'existence des objets techniques*, comme à la première tentative « d'étude du domaine intermédiaire entre sciences spécialisées » (MEOT, p. 49). Et en effet, basant sa démarche sur l'étude des automates, la cybernétique propose toute une série d'analogies entre les systèmes automatisés et d'autres systèmes (essentiellement : nerveux, vivants et sociaux), afin d'étudier ces derniers du point de vue des « actes contrôlés » dont ils sont capables en tant que systèmes. Mais précisément, on comprend en lisant la définition simondonienne de l'analogie, qu'il ne pouvait s'agir là à ses yeux que d'un usage imprécis de l'analogie, qui exposait dès le départ la cybernétique au danger du réductionnisme : rapprocher la structure logique du fonctionnement des systèmes indépendamment de l'étude de leur individuation concrète conduit en effet à identifier purement et simplement les systèmes étudiés – vivants,

sociaux, etc. – à des automates, capables seulement de conduites adaptatives.

Dans ce contexte, le développement d'une compréhension rigoureuse de l'analogie apparaît comme répondant à une urgence, celle de parer à une conception diluée de l'analogie, qui la prive de sa fécondité. C'est pourquoi Simondon précise que la méthode analogique, qui pose une autonomie des opérations par rapport aux termes, n'est valide qu'en tant qu'elle repose sur un postulat ontologique tel que les structures doivent être connues par les opérations qui les dynamisent et non l'inverse. Elle n'a de valeur épistémologique que si « le transfert d'une opération logique est le transfert d'une opération qui reproduit le schème opératoire de l'être connu » (IG, p. 264-265).

La connaissance analogique établit ainsi une relation entre les opérations des individus existant hors de la pensée et les opérations de la pensée elle-même. L'analogie entre deux êtres, du point de vue de leurs opérations, suppose une analogie entre les opérations de chaque être connu et les opérations de la pensée. Ainsi, le parallélisme déjà relevé s'explique-t-il par la dimension rigoureusement analogique de la méthode. On peut parler d'une *co-individuation* de la pensée et des êtres qu'elle connaît, d'où la méthode reçoit une légitimité immanente : « 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 » (IG, p. 31 ; nous soulignons). Ici, le possible de la pensée n'est capable d'aucun excès sur le réel, restituant immédiatement le mouvement de l'être. Au plus loin du questionnement sur les limites de la raison, Simondon témoigne d'une entière confiance dans le pouvoir de la pensée. Pour autant, on ne saurait être plus loin du postulat hégélien selon lequel dans l'être seul est effectif le rationnel. Car,

sur la base de ce postulat, une connaissance analogique ne saurait saisir les opérations « réelles » dans lesquelles les structures se constituent mais s'arrêterait à l'appréhension des relations seulement conceptuelles. En appréhendant le mouvement de l'être sur la base de l'identité du rationnel et du réel, on saisit un mouvement qui n'est « que » celui de l'esprit. Et, du point de vue d'une théorie de l'individuation, plutôt que de suivre les opérations d'individuation parallèles des êtres et de la pensée, on n'apercevra qu'une unique individuation, celle de l'Esprit, emportant toutes les autres à titre de moments provisoires. C'est tout le sens de la critique que Simondon adresse à la dialectique, qui ne sait voir que des moments là où il s'agit de discerner des phases et fait du négatif le moteur logique de l'être, incapable de percevoir la richesse de la tension préindividuelle entre des potentiels physiques incompatibles sans être opposés. Ainsi, là où pour Hegel c'est du côté de la pensée que s'effectue l'identité de la pensée et de l'être, une telle identité repose dans la philosophie de Simondon sur le fond transductif de l'être, fond transductif dont la pensée procède.

Pourtant, quelque chose semble jeter un doute sur l'immanence de la méthode de pensée que requiert la théorie de l'individuation. C'est l'étrange impression d'avoir affaire à une analogie « au carré ». En effet, le pouvoir de découverte de l'analogie dans l'ordre de la pensée est lui-même conçu *par analogie* avec l'opération de cristallisation dans le domaine de l'individuation physique : « à partir d'un germe cristallin microscopique, on peut produire un monocristal de plusieurs décimètres cubes. L'activité de la pensée ne recèlerait-elle pas un processus comparable, *mutatis mutandis* ? » (IPC, p. 62). Anne Fagot-Largeault, dans sa contribution au colloque consacré à Simondon en avril 1992, conclut de ce passage que la « fécondité de cette démarche analogique de

la pensée est elle-même expliquée par une analogie physique »¹. Pour autant, ce cercle du physique et du noétique est loin d'être vicieux ; et il faut même sans doute reconnaître en lui la marque de la méthode transductive que met en œuvre l'auteur de la théorie de l'individuation. Car pas plus qu'on ne doit chercher en dehors d'un domaine les structures de résolution qui opèrent à l'intérieur de ce domaine, on ne peut prétendre étudier l'individuation *en général*. On n'a toujours affaire qu'à des *cas* d'individuation singuliers, ce qui complique la tâche d'une théorie globale de l'individuation. La solution de Simondon pour sortir de cette difficulté consiste à constituer un paradigme.

Le paradigme physique

On ne soulignera jamais assez la nature singulière du rapport entre pensée et être qu'institue la philosophie de l'individuation. Ainsi, ce n'est pas seulement l'être qui doit être connu à partir des opérations qui le dynamisent ; la pensée elle-même procède par opérations, qui établissent des relations nouvelles dans l'ordre des idées. De sorte que « le choix notionnel primitif est investi d'une valeur autojustificative ; il se définit par l'opération qui le constitue plus que par la réalité qu'il vise objectivement » (IG, p. 256). La pensée requise par l'étude de l'individuation ne saurait être, on l'a vu, ni inductive ni déductive mais transductive ; elle ne va pas chercher sa norme ailleurs qu'à l'intérieur d'un champ de réalité choisi comme champ d'investigation de départ. C'est pourquoi la méthode analogique se révèle être dans un second moment *constructive*. La pensée se construit à

1. « L'individuation en biologie », in Gilbert Simondon, *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1994, p. 21.

partir d'un domaine de départ qui lui offre ses normes de validité et lui confère une évidente historicité. Selon Simondon, « toute pensée, dans la mesure précisément où elle est réelle, [...] comporte un aspect historique dans sa genèse. Une pensée réelle est *autojustificative* mais non justifiée avant d'être structurée » (IG, p. 82). Comme tout être *réel*, comme tout fragment de réel qui s'individue, une pensée s'enracine dans un milieu, qui constitue sa dimension historique ; les pensées ne sont pas anhistoriques, étoiles dans le ciel des idées. Elles émergent d'un environnement théorique d'où elles tirent les germes de leur développement, étant entendu que tout ne fait pas germe pour une pensée et que toute pensée opère, dans le milieu théorique de l'époque où elle baigne, une sélection. A partir de cette inscription sélective dans l'époque, la pensée se structure, résout peu à peu ses problèmes et, ce faisant, s'autojustifie.

Ainsi, fidèle à la progression du simple au complexe qui caractérise la méthode constructive, le questionnement qui porte sur l'individuation des êtres va partir du domaine où cette question se pose en premier ; or, le « premier domaine en lequel une opération d'individuation peut exister » (IG, p. 231), c'est le domaine physique. C'est pourquoi l'étude de la constitution des êtres physiques est déclarée paradigmatique. Mais est-ce bien *l'étude* des être physiques – c'est-à-dire le savoir que nous livrent les sciences physiques – qui est pris pour paradigme de l'étude de l'individuation, ou bien les individus physiques eux-mêmes, leur procès de constitution ? Les formules de Simondon fluctuent de l'une à l'autre possibilité, évoquant tantôt la cristallisation (et non la cristallographie) comme cas de « paradigme physique » susceptible d'éclairer la notion de métastabilité (IG, p. 24), insistant ailleurs sur la tentative de « retirer un paradigme des sciences physiques » (IG, p. 231). Cette indiscernabilité des niveaux épistémologique et ontolo-

gique, lisible dans les formules choisies par l'auteur pour expliquer son élection du paradigme physique, ne relève pas d'un manque de rigueur. Mais elle découle de ceci que choisir le procès de constitution de l'individu physique (et, parmi tous les individus physiques, les cristaux et les particules) pour paradigme de l'individuation signifie nécessairement s'appuyer sur les descriptions existantes de ces individuations exemplaires. C'est pourquoi l'étude de l'individuation, qui prend pour opération paradigmatique l'opération de constitution de l'individu physique, déclare « retirer un paradigme des sciences physiques », dont les critères de validité ont déjà été constitués « par le progrès d'une expérience constructive » (IG, p. 257). Car la physique a depuis longtemps manifesté sa « capacité de transformer progressivement une théorie en hypothèses, puis en réalités presque directement tangibles » (IG, p. 256), qui est une capacité à constituer du concret à partir de l'abstrait, à produire un concret construit sur lequel on peut agir¹.

Mais, plus précisément, que va emprunter la philosophie de l'individuation à la physique ? A l'intérieur du domaine de départ que constitue la science physique – et plus particulièrement les théories continuistes et discontinuistes dont Simondon s'efforce de prouver la compatibilité –, il s'agit de repérer le « rôle épistémologique » joué par la notion d'individu, ainsi que les « contenus phénoménologiques » auxquels elle renvoie². Puis, fort

1. Qu'il suffise d'évoquer la « multitude de réalités corpusculaires sur lesquelles techniciens et chercheurs agissent pour leur imposer accélérations, concentrations, déviations mesurables et prévisibles » (IG, p. 256).

2. On peut s'étonner de ce que Simondon choisisse pour paradigme de l'étude des procès de constitution des êtres, étude dont il dit qu'elle n'a encore jamais été menée, la science physique, qui, en vertu du regard par définition objectiviste de la science, ne semble pouvoir s'intéresser qu'aux êtres constitués. Mais s'il est vrai que la science physique n'a pas posé comme le fait Simondon le problème de

des résultats de cette première recherche, tenter de les transférer « aux domaines logiquement et ontologiquement ultérieurs » (IG, p. 257). *Logiquement*, parce que, au sein d'une méthode constructive on va du simple au complexe ; *ontologiquement*, parce que les passages du physique au biologique, du physiologique au psychique, correspondent à des déphasages successifs de l'être. Mais que l'on puisse tirer des sciences physiques un paradigme qui constitue en quelque sorte un schéma directeur pour l'étude de l'individuation, cela ne signifie pas que l'on prétende « opérer une réduction du vital au physique » lorsqu'on le transpose dans le domaine du vivant. La théorie de l'individuation tient compte des différences entre les divers niveaux d'individuation, et « la transposition du schème s'accompagne d'une composition de ce dernier » (IG, p. 231). Dans ces conditions, à travers ce transfert d'un domaine à un autre, ce qui se construit, c'est la philosophie de l'individuation elle-même ; car il permet de « passer de l'individuation physique à l'individuation organique, de l'individuation organique à l'individuation psychique, et de l'individuation psychique au transindividuel subjectif et objectif, ce qui définit le plan de cette recherche » (IG, p. 31). On passe d'un domaine d'être à un autre par le transfert des opérations d'une structure à une autre, en ajoutant à chaque niveau les spécificités que le paradigme physique, trop simple, ne permet pas de saisir. *Pourtant, le paradigme physique demeure, à titre de paradigme élémentaire* ; et, comme le souligne à juste titre G. Hottois¹, l'analogie originelle de

l'individuation, elle intègre depuis le début du siècle à sa démarche la conscience de constituer ses objets, ou du moins de les modifier à travers l'acte d'observation scientifique lui-même. Ce faisant, elle a nécessairement été amenée à se questionner sur ce qu'est au juste un individu physique, et à se prononcer sur la réalité de sa consistance ontologique.

1. Auteur de *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, premier ouvrage de présentation de l'œuvre de Simondon. Bruxelles. Éd. De Bœck, coll. « Le point philosophique », 1993. p. 39.

l'individuation physique du cristal persiste jusque dans la description de l'individuation collective, où Simondon définit le groupe comme une « syncrystallisation de plusieurs êtres individuels » (*IPC*, p. 183).

L'allagmatique

« Allagmatique », c'est le titre donné au dernier supplément de *L'individu et sa genèse...* (p. 261 à 268) rajouté lors de la réédition de l'ouvrage. L'opération, la transduction, l'analogie, le constructivisme, autant de notions qui semblent se trouver subsumées sous ce nom énigmatique. L'allagmatique se trouve d'abord définie comme « la théorie des opérations » (*IG*, p. 260), complémentaire de la théorie des structures qu'élaborent les sciences. En d'autres termes il s'agirait du « versant opératoire de la théorie scientifique » (*IG*, p. 263). Mais qu'est-ce qu'une opération ? La réponse de Simondon est claire : « Une opération est une conversion d'une structure en une autre structure » (*ibid.*). De là suit que l'on ne peut pas définir une opération *en dehors* d'une structure ; ainsi, définir l'opération « reviendra à définir une certaine convertibilité de l'opération en structure et de la structure en opération » (*ibid.*). On pourrait symboliser cette relation entre opération et structure, constitutive de la notion d'opération, à la manière dont Marx symbolise la nature du rapport capitaliste entre marchandise et argent dans l'échange¹. Le procès dans lequel on vend une marchandise pour en acheter une autre peut s'écrire sous la forme : $M - A - M$ (où M vaut pour *marchandise* et A pour *argent*). Il est constitué de deux actes opposés, la vente ($M - A$) et l'achat ($A - M$),

1. Cf. *Le Capital*, Livre I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, p. 120 à 125 et 166 à 175.

les deux demi-chaînes d'un acte unique, puisque « la transformation de la marchandise en argent est en même temps transformation de l'argent en marchandise » (*op. cit.*, p. 123). Mais Marx montre que la forme $M - A - M$ (vendre pour acheter) a pour corollaire la forme $A - M - A$ (acheter pour vendre), singulièrement différente puisqu'elle décrit le devenir-capital de l'argent. Dans cette deuxième forme, en effet, la marchandise et l'argent « ne fonctionnent que comme modes d'existence différents de la valeur elle-même » (*op. cit.*, p. 173). La transformation de la forme $M - A - M$ en la forme $A - M - A$ exprime donc le passage de l'échange traditionnel à l'échange capitaliste, dans lequel argent et marchandise sont les deux faces du capital qui entrent dans le procès de la valeur.

Soit, à présent, la première définition, citée ci-dessus, que Simondon propose de l'opération (O) comme conversion d'une structure (S) en une autre structure ; définition qui peut s'écrire sous la forme $S - O - S$, contraction de la demi-chaîne $S - O$, conversion d'une première structure en opération, et de la demi-chaîne $O - S$, conversion de l'opération en la structure suivante. Cette formalisation exprime l'intérêt de l'allagmatique pour la *modulation*, qui est la mise en relation d'une opération et d'une structure. Mais quelques lignes plus loin, nous est proposée la deuxième définition citée, qui appréhende l'opération comme convertibilité de l'opération en structure et de la structure en opération ; on peut constater que cette deuxième définition constitue comme une variante de la première forme, variante qui pourrait s'écrire sous la forme $O - S - O$, où l'on s'intéresse cette fois au passage d'une opération à une autre à travers une structure.

Dès lors, il devient possible de préciser la définition de l'allagmatique, que Simondon définit d'abord comme la théorie des opérations. L'allagmatique se trouve investie,

aux niveaux de l'être et de la pensée, d'un double devoir, ontologique (ou plutôt ontogénétique) et épistémologique : d'une part, il s'agit pour elle de « déterminer la relation véritable entre la structure et l'opération dans l'être » ; mais d'autre part, il lui incombe d'« organiser le rapport rigoureux et valable entre la connaissance structurale et la connaissance opératoire d'un être, entre la *science analytique* et la *science analogique* » (IG, p. 267). Le fin mot d'une allagmatique ne semble donc pas pouvoir résider dans la simple affirmation de la dimension analogique de la connaissance, qui consiste à connaître une structure par ses opérations. Mais, dans la mesure où l'on se demande dans l'allagmatique « quelle est la relation de l'opération et de la structure dans l'être » (IG, p. 266), se fait jour la nécessité de ne s'en tenir ni à la science analytique, qui suppose qu'un tout est réductible à la somme de ses parties, ni à la science analogique, qui suppose que le tout est primordial et s'exprime par son opération, qui est un fonctionnement holique. La théorie allagmatique s'attache à saisir l'union, dans l'être, de la structure d'un être et de son fonctionnement holique ; c'est pourquoi elle peut être définie comme « l'étude de l'être individu » (IG, p. 267). Car l'individu, appréhendé du point de vue du processus individuant d'où il émerge, n'est pas un être définitif, achevé sitôt qu'advenu. Il est le résultat partiel et provisoire de l'individuation en ce que, gardant avec lui une réserve de préindividuel, il est susceptible d'individuations plurielles.

L'allagmatique, qui saisit l'être « préalablement à toute distinction ou opposition d'opération et de structure », est la construction d'un point de vue qui comprend l'individu comme « ce en quoi une opération peut se reconvertir en structure et une structure en opération ». Ce qui revient à dire que l'allagmatique s'intéresse aux changements d'états, ou encore à la rela-

tion. A condition de préciser immédiatement que la relation ne saurait dès lors plus être conçue comme ce qui « jaillit entre deux termes qui seraient déjà des individus » : en effet, à l'intérieur de la théorie de l'individuation, la relation se trouve redéfinie comme « un aspect de la résonance interne d'un système d'individuation » (IG, p. 27). A ce titre, elle a « rang d'être » et ne saurait être considérée comme une réalité seulement logique.

Mais que signifie, pour une relation, avoir valeur d'être, appartenir à l'être ? Il y va dans cette question de la portée du projet ontogénétique lui-même.

La réalité du relatif

De la connaissance de la relation à la connaissance comme relation. — « La méthode consiste à ne pas essayer de composer l'essence d'une réalité au moyen d'une relation *conceptuelle* entre deux termes extrêmes, et à considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être » (IG, p. 30). C'est en ces termes, et donc à partir d'un souci méthodologique, que Simondon choisit de présenter le postulat de la réalité de la relation, mais en tant que ce postulat *résume* d'emblée, à lui seul, la méthode (« La méthode consiste... »). Or, ce simple énoncé de méthode, en tant qu'il est simultanément un énoncé ontologique, une thèse sur l'être – comme c'est toujours le cas chez Simondon, nous y avons assez insisté –, se lit comme une déclaration de guerre à la tradition substantialiste, à laquelle nous devons la mécompréhension persistante de la relation, conçue comme un simple rapport entre des termes préexistant à l'acte de leur mise en rapport. « C'est parce que les termes sont conçus comme substances que la relation est rapport de termes, et l'être est séparé en termes parce que l'être est

primitivement, antérieurement à tout examen de l'individuation, conçu comme substance » (*ibid.*). Inversant le point de vue traditionnel, l'étude de l'individuation fait de la substance « un cas extrême de la relation, celui de l'inconsistance de la relation » (*IG*, p. 233) ; une substance apparaît dès lors qu'un terme absorbe en lui et, par là même, occulte la relation qui l'a fait naître. Tant que l'être est compris substantiellement, la relation n'est que ce qui relie dans l'ordre de la pensée une substance à des attributs ou qualités concevables en dehors d'elle. L'approche substantialiste est ainsi incapable d'appréhender un être, par exemple un cristal de soufre, autrement qu'en rapportant conceptuellement à l'idée de matière cristalline des prédicats tels que la couleur jaune, l'opacité ou la transparence, etc. Or, Simondon montre que les caractères de l'individuation qui apparaissent lorsqu'on étudie la formation de formes cristallines d'un même type (ici : le soufre), ne sont pas des « qualités », dans la mesure où « ces caractères seront antérieurs à toute idée de substance (puisqu'il s'agit du même corps) » (*IG*, p. 75). En particulier, la transparence et l'opacité peuvent successivement caractériser la même forme de cristal de soufre, en fonction de la température imposée au système métastable au moment de la cristallisation. Transparence et opacité ne se laissent donc pas penser comme les qualités d'une substance mais comme des caractéristiques qui apparaissent dans un système au cours d'un changement d'état¹. Il faut donc que l'être

1. Suivant cette perspective ontogénétique, la couleur jaune du soufre doit s'expliquer elle-même comme apparaissant au cours de l'individuation qui s'opère à l'intérieur de la solution en surfusion. Bien que Simondon ne parle pas de la formation de la couleur du soufre, il nous semble important de signaler que sa description rend possible une ontogenèse de la couleur, c'est-à-dire une explication de la manière dont le jaune du soufre se forme en même temps que le cristal de soufre ; ce qui est assez différent de ce que serait une description phénoménologique de la couleur. En effet, le phénoménologue partage avec le philosophe de l'individuation le rejet de l'approche substantialiste qui

cesse d'être appréhendé comme une substance ou un composé de substances pour que la relation cesse d'être comprise comme ce qui relie dans la pensée des éléments séparés dans l'être. C'est pourquoi seule une théorie qui pense l'être à travers la multiplicité d'opérations où il s'individue, est à même de transformer l'approche de la relation, afin que l'on puisse la comprendre comme « relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être » (*IG*, p. 30). L'être lui-même apparaît dès lors comme ce qui devient *en reliant*.

Lorsque, dans *L'individu et sa genèse...* le réalisme de la relation est posé en « postulat de recherche » (*IG*, p. 82), c'est, répétons-le, à l'occasion d'un passage dont l'enjeu est méthodologique, puisqu'il s'y agit de définir la connaissance. Or, il apparaît bien vite que la connaissance ne peut être conçue comme un simple rapport entre ces deux substances que sont le sujet connaissant et l'objet connu, mais qu'il faut la concevoir comme une « relation entre deux relations dont l'une est dans le domaine de l'objet et l'autre dans le domaine du sujet »

croit pouvoir définir l'objet indépendamment des prédicats qui pourront lui être attribués ; contre Descartes, il dira par exemple que l'on ne peut pas faire du jaune un prédicat de la substance « cire », que le jaune est le jaune de la cire et que la cire elle-même n'est rien d'autre que son jaune. Ce que résume très bien Renaud Barbaras lorsqu'il écrit que ce que Descartes n'aurait pu admettre, c'est que « l'identité de l'objet se constitue à même les qualités sensibles » (in *La perception*, Hatier, coll. « Optiques », 1994, p. 24). Mais cette approche phénoménologique, pour laquelle l'objet est *transitif* à ses qualités sensibles est encore éloignée de l'approche simondonienne, pour laquelle l'objet est un être *transductif* : on pourrait résumer ce qui sépare Simondon de la phénoménologie (malgré la dette qu'il se reconnaît envers elle et qu'indique la dédicace de *L'individu et sa genèse...* « à la mémoire de Maurice Merleau-Ponty ») en disant qu'il ne suffit pas, à ses yeux, de se rendre attentif au mouvement de l'apparaître et d'identifier un objet à son être apparaissant, qui suppose donné un sujet percevant ; il faut encore pénétrer par la pensée à l'intérieur des systèmes en formation, ou encore, comme il l'écrit au sujet de la description de la formation d'une brique d'argile, « il faudrait pouvoir entrer dans le moule avec l'argile » (*MEOT*, p. 243), c'est-à-dire ici entrer dans le tube en U avec le soufre surfondu.

(IG, p. 81). S'il est vrai, en effet, que la relation n'est pas ce qui relie des termes préexistants¹ mais qu'elle naît en constituant les termes eux-mêmes *comme* des relations, alors on comprend que la connaissance puisse apparaître comme une relation de relations. Le parallélisme de l'opération de connaissance et de l'opération connue s'explique donc en dernier lieu comme une modalité de la relation ; ce qui permet de corriger l'idée de réalités séparées, autonomes, qu'implique le parallélisme : les opérations distinctes qui constituent le sujet *connaissant* et l'objet *connu* sont en effet unies dans l'acte d'une relation qui a nom *connaissance*. Mais pourquoi Simondon tient-il à préciser, dans une phrase dont la composition en italiques nous indique qu'elle doit être aussi décisive qu'elle paraît redondante : « *Le postulat épistémologique de cette étude est que la relation entre deux relations est elle-même une relation* » (*ibid.*) ? Que la relation entre deux relations soit elle-même... une relation, voilà qui paraît évident. Et l'on ne comprend cette insistance de l'auteur qu'à condition d'envisager la formule quant à ses implications ontologiques ; il apparaît alors que la connaissance, en tant que « relation entre deux relations », « est elle-même une relation », c'est-à-dire *existe sur le même mode que les étants qu'elle relie, considérés du point de vue de ce qui fait leur réalité*. Autrement dit, du postulat du réalisme de la relation, il découle que ce qui fait la réalité de la connaissance, comme d'ailleurs de tout être, c'est *d'être une relation*.

Consistance et constitution. — C'est ce qui apparaît dès l'examen de l'individuation des êtres physiques, que mène Simondon à l'aide de références aux sciences expé-

1. Cela, à savoir le fait de relier des termes déjà individués, c'est ce qui caractérise un *rapport*. La différence entre relation et rapport, à laquelle Simondon donne consistance, reçoit toute son ampleur au plan de la réalité psycho-sociale, comme nous le verrons au chapitre suivant.

rimentales ; or, il est très vite clair que le pas en direction de ces sciences est motivé par ceci que la connaissance que nous fournissent ces sciences est une connaissance de la relation, qui « ne peut donner à l'analyse philosophique qu'un être consistant en relations » (IG, p. 82). Qu'un individu physique *consiste* en relations, cela s'entend de deux façons : la première nous dit qu'un individu physique n'est rien d'autre que la ou les relations, que l'opération individuant unique ou les individuations réitérées, qui lui ont donné naissance en faisant de lui un pont entre des ordres disparates de l'être ; en revanche, suivant le deuxième sens du verbe *consister*, on entendra cette fois que c'est la relation qui donne consistance à l'être et que tout individu physique acquiert sa consistance, c'est-à-dire sa réalité, par son activité relationnelle.

Ainsi, pour reprendre en le détournant le très célèbre mot de Hegel dans sa préface aux *Principes de la philosophie du droit*, selon lequel « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel »¹, formule qui identifie dans la guise de la réversibilité l'effectivité du réel (le terme allemand ici employé est *wirklich*) et le mouvement de l'effectuation de l'Esprit, on pourrait dire : « Ce qui est relationnel est réel et ce qui est réel est relationnel. » Dans cette dernière formule, comme dans celle de Hegel, la réversibilité n'empêche pas une gradation plus profonde. En effet, il s'agit pour Hegel de faire comprendre que non seulement le rationnel est réel (ce qui revient à dire que la raison ne se définit pas par son exclusion de la sphère de l'effectif), mais, plus encore, que le réel bien compris s'identifie au rationnel (autrement dit, que seul ce qui advient comme mouvement de la raison est effectif). D'une manière analogue, on pour-

1. Dans la traduction d'André Kaan aux Éditions Gallimard, coll. « Tel », cette formule se trouve p. 41.

rait dire ici que non seulement la relation est réelle, mais encore, que c'est la relation qui constitue l'être, c'est-à-dire ce qu'il y a de réel dans les êtres. Et le postulat du réalisme de la relation semble impliquer une gradation telle que, dès lors qu'on lui reconnaît valeur d'être, alors on découvre qu'elle est ce qui fait l'être d'un individu, ce par quoi, et ce en tant que quoi un individu vient à être. C'est en effet ce qui se dégage des passages où se trouve décrite l'individuation des êtres physiques, et en particulier de celui-ci : « Quand nous disons que, pour l'individu physique, la relation est de l'être, nous n'entendons pas par là que la relation *exprime* l'être [c'est-à-dire ici l'individu physique], mais qu'elle le constitue » (IG, p. 126).

A supposer que la subversion de la formule hégélienne soit plus qu'un jeu sur les mots, c'est-à-dire que le mouvement de la raison comme moteur du devenir cède la place à l'activité constituante de la relation, il faut sans doute se garder d'en tirer un énoncé général (du type : « L'être est relation »), qui dissoudrait l'intérêt du postulat, en tant qu'il se trouve énoncé à la mesure d'une théorie de l'individuation qui procède toujours nécessairement à partir de cas. On n'étudie pas l'individuation en général, mais l'individuation d'un être physique *ou* d'un être vivant, d'un cristal *ou* d'un électron, d'un végétal *ou* d'un animal, les caractères de l'individuation du vivant ne pouvant apparaître qu'à l'occasion de l'étude spécifique de tel ou tel groupe de vivants (les cœlentérés par exemple), en tant qu'elle fait ressortir des différences d'avec l'individuation des êtres physiques. On dira alors que la relation constitue l'être de l'individu physique, de l'être vivant, du sujet psychique, etc., d'une manière chaque fois singulière. Il existe toutefois un certain nombre de caractères communs à l'ensemble des opérations d'individuations, sans lesquels il n'y aurait aucun sens à tenter une étude de l'individuation telle que

l'entreprend Simondon. En particulier, il n'y a d'opération d'individuation qu'à l'intérieur d'un système qui recèle suffisamment d'énergie potentielle pour que la survenue d'une singularité, c'est-à-dire d'un germe structurant y déclenche une prise de forme. Prise de forme qui s'opère toujours comme mise en relation de deux ordres de grandeur entre lesquels n'existe d'abord aucune communication. C'est ainsi qu'un végétal, pour reprendre un exemple déjà développé, se définit d'instituer une relation entre l'ordre cosmique de la lumière et l'ordre infra-moléculaire des sels minéraux, au point qu'il soit défini comme le « nœud interélémentaire » (IG, n. 12, p. 33) qui fait communiquer *à travers lui* les sels minéraux contenus dans la terre et l'énergie lumineuse émise par le soleil. En définitive, c'est donc par l'activité relationnelle qui définit génétiquement l'individu que l'on peut le mieux comprendre le postulat du réalisme de la relation : la relation est réelle pour autant que l'individu est relationnel ; mais réciproquement, l'individu tient sa réalité de la relation qui le constitue ; ce qui peut se dire, d'une formule ramassée : « L'individu est réalité d'une relation constituante, non intériorité d'un terme constitué » (IG, p. 60). C'est que l'individu se comprend comme « activité de la relation », c'est-à-dire est à la fois ce qui agit dans la relation et ce qui en résulte ; l'individu est ce qui se constitue dans la relation, ou, mieux, *comme* relation : il est la réalité transductive de la relation ; « il est l'être *de* la relation » (IG, p. 61).

Que la relation soit constituante, signifie, dès le niveau des êtres physiques, qu'il n'y a pas une différence substantielle entre intériorité et extériorité ; il n'y a pas là deux domaines, mais une distinction relative ; car, dans la mesure où tout individu est capable d'accroissement, ce qui était extérieur à lui peut devenir intérieur. On dira alors que la relation, dans la mesure où elle est consti-

tuante, existe comme limite. En fonction de cette vertu constituante de la limite, l'individu apparaît non pas comme un être fini, mais comme un être limité, c'est-à-dire comme un être dont « le dynamisme d'accroissement ne s'arrête pas » (IG, p. 91). Ce qui caractérise les individus, ce n'est pas la finitude. Car celle-ci est toujours pour Simondon la marque d'une incapacité à s'accroître, le signe d'un manque d'être préindividuel grâce auquel s'amplifier dans l'existence. Ce qui caractérise les individus, c'est plutôt la limitation, en vertu de cette propriété de la limite d'être déplacée. L'individu n'est pas *fini* mais *limité*, c'est-à-dire capable d'un accroissement indéfini. L'individuation d'un cristal offre sans doute l'exemple le plus pur de ce pouvoir constituant de la relation comme limite ; pourvu que l'on respecte les conditions requises, il suffit en effet de replacer un cristal dans son eau-mère pour le voir s'accroître dans toutes les directions. Pendant l'accroissement, la limite du cristal, qui se déplace au fur et à mesure que le cristal grossit, joue le rôle de germe structural. Simondon explique les raisons d'une telle capacité de croissance du cristal par sa structure périodique (périodicité comparable à la manière dont se répète le motif d'une tapisserie). Du fait de cette structure périodique, le cristal n'a pas de centre et sa limite, qui n'est l'enveloppe d'aucune intériorité, « est virtuellement en tout point » (IG, p. 93). Il n'en va pas autrement pour cet individu physique qu'est l'électron, tel que l'envisage l'auteur de la philosophie de l'individuation après la théorie de la relativité. Comme le cristal, la particule « est non pas *concentrique à une limite d'intériorité constituant le domaine substantiel de l'individu*, mais sur la limite même de l'être » (IG, p. 125). Là où les atomistes de l'Antiquité définissaient l'atome comme un être substantiel déterminé par une dimension, une masse et une forme fixes, autrement dit comme un être capable de

demeurer identique à lui-même à travers le changement, la théorie de la relativité fait dépendre la définition d'une particule de sa relation aux autres particules. Car s'il est vrai que la masse d'une particule varie en fonction de sa vitesse, alors il suffit que la vitesse d'une particule soit modifiée par n'importe quelle rencontre hasardeuse, pour que sa masse elle-même se trouve modifiée. On peut donc dire que « toute modification de la *relation* d'une particule aux autres est aussi une modification de ses caractères internes » (*ibid.*), de sorte que la consistance individuelle d'une particule est entièrement relative.

Cette relation qu'est l'individu. — Mais « relatif », on l'aura à présent bien compris, n'est aucunement synonyme d'« irréel ». C'est pourquoi Simondon ne peut que s'opposer à la théorie probabilitaire de l'individu défendue entre autres par Niels Bohr, théorie selon laquelle « l'individu physique est ce qu'il apparaît dans la relation avec le sujet mesurant » (IG, p. 140). Si l'être-relatif de l'individu implique dans ce cas sa non-réalité, c'est parce que la relation elle-même, définie comme artifice d'une mesure humaine, est dépourvue de réalité : « à la limite, la relation n'est rien, elle n'est que la probabilité pour que la relation entre les termes [c'est-à-dire le sujet mesurant et l'individu physique mesuré] s'établisse ici ou là » (IG, p. 141). L'individu, défini probabilitairement par l'existence d'une relation formelle ne saurait être rien de réel. Définir l'individu physique comme un être relatif à un sujet qui le mesure revient à faire de lui un être inconsistent. C'est seulement lorsque l'individu existe comme l'opérateur d'une relation à l'intérieur d'un système de même ordre de grandeur que lui, que sa relativité cesse d'être la marque de son irréalité. Mais c'est qu'alors, il n'est plus compris comme relatif à une mesure humaine, mais comme relatif à un

milieu associé qui naît en même temps que lui comme son complémentaire, milieu sous forme duquel le préindividuel subsiste après l'opération d'individuation. Dans le cas de l'individuation du cristal, le milieu associé sera l'eau-mère en laquelle réside l'énergie potentielle du système. Dans le domaine de l'individuation physique, ce milieu associé se trouve repensé comme *champ*, c'est-à-dire comme la « grandeur physique véritable » (IG, p. 132) qui, sans être une partie de l'individu est « centrée autour de lui » et ne se confond pas avec une simple probabilité d'apparition mais exprime la propriété que possède une particule physique d'être polarisée, c'est-à-dire de se définir aussi par l'interaction qu'elle a avec d'autres particules physiques. On ne comprend pas en quoi consiste la réalité de l'individu tant qu'on n'a pas saisi l'importance de sa relation avec un milieu associé : l'individu, en effet, n'est pas un absolu ; tout seul, il est une réalité incomplète, incapable d'exprimer l'entière réalité de l'être ; pour autant, il n'est pas non plus illusoire, et, associé à un milieu de même ordre de grandeur que lui qui retient en lui le préindividuel, l'individu acquiert la consistance d'une relation. Devient à présent plus clair ce qui était apparu lors de l'évocation de l'allagmatique comme construction d'un point de vue capable de saisir l'individu comme « ce en quoi une opération peut se reconvertir en structure et une structure en opération » ; ce n'est pas l'individu tout seul qui est capable d'une telle reconversion, mais l'individu en tant qu'inséparable de son milieu associé. Ainsi, ce que dégage l'allagmatique, c'est que, ni absolu ni illusoire, l'individu est relatif, il a la réalité d'un *acte relationnel*.

Que les êtres *consistent* en relations, que la relation, par là, ait rang d'être et constitue de l'être, voilà sans doute le postulat ontologique – ou plutôt ontogénétique – central pour une philosophie de l'individuation.

Au point que l'on n'accède aux thèses qui spécifient la pensée simondonienne de la réalité psycho-sociale que du cœur de ce postulat. Pourtant, s'il éclaire dans les êtres, par-dessus les différences de domaines, le centre réel qui leur est commun et les rend conjointement compréhensibles, ce postulat n'empêche-t-il pas de rendre compte de la différence entre les domaines ? Et s'il n'y a pas, entre les individus appartenant à des domaines d'être différents, comme par exemple les individus physiques et les êtres vivants, de différence substantielle, si la différence qui les disjoint n'est pas celle qui sépare deux genres, comment parvenir encore à définir des *domaines* distincts ?

Il appartient à une telle question de faire apparaître la spécificité de la démarche d'une philosophie de l'individuation, plus que de la mettre en crise. Car, si la différence qui sépare deux domaines comme le physique et le vivant n'est pas de substance, si ces deux domaines ne s'opposent pas comme « une matière vivante et une matière non vivante », c'est parce que la différence qui existe entre eux est celle qui distingue « une individuation primaire en systèmes inertes et une individuation secondaire en systèmes vivants » (IG, p. 149). Ce qui différencie deux domaines réside donc du côté de l'individuation qui donne naissance aux individus qui peuplent chacun d'eux. Qu'est-ce à dire ? Qu'il faut concevoir l'individuation biologique non pas comme quelque chose qui ajoute des déterminations à un être déjà physiquement individué, mais comme un ralentissement de l'individuation physique, comme une bifurcation qui s'opère en deçà du niveau proprement physique. C'est par une replongée au niveau du préindividuel antérieur à l'individuation physique que commence l'individuation d'un vivant : « Les phénomènes d'un ordre de grandeur inférieur, que l'on nomme microphysiques, ne seraient en fait ni physiques ni vitaux, mais préphysiques

et prévitaux ; le physique pur, non vivant, ne commencerait qu'à l'échelon supra-moléculaire ; c'est à ce niveau que l'individuation donne le cristal ou la masse de matière protoplasmique » (IG, p. 149-150). Mais cette bifurcation ne donne pas naissance à des genres d'être que seraient la matière inerte et la vie, genres que l'on pourrait ensuite mystérieusement subdiviser en espèces, le végétal et l'animal apparaissant alors comme des subdivisions spécifiques du vivant. Et la différence entre végétaux et animaux s'explique d'une manière similaire à celle qui sépare le physique du vital. Ainsi, l'animal apparaît à l'observateur de l'individuation comme « un végétal inchoatif » (IG, p. 150), c'est-à-dire comme du végétal dilaté à l'extrême commencement de son devenir ; plus précisément, l'individuation animale « s'alimente à la phase la plus primitive de l'individuation végétale, retenant en elle quelque chose d'antérieur au développement comme végétal adulte, et maintenant, en particulier, pendant un temps plus long, la capacité de recevoir de l'information » (*ibid.*). Entre le physique et le vital, entre le végétal et l'animal, il ne faut pas chercher de différences substantielles susceptibles de fonder des distinctions de genre à espèces, mais plutôt des différences de vitesse dans le procès de leur formation. Ce qui répartit l'être en domaines, ce n'est finalement rien d'autre que *le rythme du devenir*, tantôt brûlant les étapes, tantôt ralentissant pour reprendre l'individuation à son extrême début.

En prenant appui sur ce constat d'hétérogénéité des rythmes individuant, il devient possible de dire en quoi consiste la différence qui sépare les êtres en « physiques » et « vivants ». Les individus physiques diffèrent des vivants en ceci que, à la première individuation instantanée d'où ils résultent comme complémentaires d'un milieu, s'ajoute pour ceux-ci une deuxième « individuation perpétuée, qui est la vie même » (IG, p. 25). Car un

être vivant n'est pas seulement résultat, mais aussi, plus profondément, « théâtre d'individuation » (*ibid.*). Un vivant, contrairement à un cristal ou à un électron, ne se contente pas d'individuer à sa limite, c'est-à-dire de s'accroître sur son bord extérieur : « L'individu vivant a [...] une véritable intériorité, parce que l'individuation s'accomplit au-dedans ; l'intérieur aussi est constituant, dans l'individu vivant, alors que la limite seule est constituante dans l'individu physique, et que ce qui est topologiquement intérieur est génétiquement antérieur. L'individu vivant est contemporain de lui-même en tous ses éléments, ce que n'est pas l'individu physique, qui comporte du passé radicalement passé, même lorsqu'il est encore en train de croître » (IG, p. 26). Là où l'individu physique ne comporte pas de véritable intériorité, puisque cette intériorité est, en tant que processus sédimenté, au passé, le vivant, lui, ne cesse d'individuer en lui, ce pourquoi il existe au présent. En plus d'un milieu extérieur, les êtres vivants possèdent un milieu intérieur, de sorte que leur existence apparaît comme la perpétuelle mise en relation du milieu intérieur et du milieu extérieur, relation que l'individu opère à l'intérieur de lui-même. L'individu vivant est capable aussi bien de relations orientées vers l'intérieur de lui-même, dont l'illustration serait la régénération comme genèse interne, que de relations qui s'exercent vers l'extérieur, comme la reproduction. Mais, à ce niveau, il faut distinguer entre les vivants dits « supérieurs » doués d'autonomie et ceux du type de la colonie, cas où l'on ne sait pas bien si le véritable individu est la colonie tout entière comme totalité de fonctionnement, ou ses éléments ; tant que ceux-ci se contentent d'effectuer des fonctions spécialisées, ils se comportent en effet davantage comme des organes que comme des individus. Simondon résout le problème par la fonction de reproduction : c'est à elle qu'il revient de marquer le passage de l'être-organe à

l'être-individu. Dès lors, ce qui individualise un individu vivant en colonie par rapport à la colonie dans laquelle il vit, c'est le moment où il se détache de celle-ci pour aller pondre un œuf d'où sortira un individu-souche et, par bourgeonnement, une nouvelle colonie. Ce qui revient à dire que ce qui confère à un être vivant une individualité séparée, c'est son caractère thanatologique¹ – le fait de se détacher de sa colonie d'origine et, après l'avoir reproduite, de mourir au loin. Bien que l'exemple des cœlentérés sur lequel Simondon base sa description de l'individuation des vivants puisse paraître étonnant, voire même mal choisi compte tenu de la difficulté à assigner précisément dans ce cas le lieu de l'individualité, il ne nous semble pas que ce choix résulte d'une légèreté de l'auteur. Car cet exemple offre un observatoire pour étudier la *constitution* même de l'individualité en tant qu'activité relationnelle. L'individu est ici pure relation : il existe *entre* deux colonies, ne s'intégrant à aucune, et son activité est une activité d'amplification de l'être.

Plus généralement, ce qui ressort de la spécificité du mode d'existence des individus biologiques, c'est un nouvel éclairage sur la notion de relation telle que l'entend Simondon. En effet, si l'on choisit de décrire la relation intérieure de l'individu à lui-même comme une relation entre l'individu et des « sous-individus » qui entreraient dans sa composition, et si l'on n'oublie pas que l'individu vivant est par ailleurs dans une relation constituante au groupe auquel il appartient, groupe du genre de la communauté naturelle (société de fourmis, d'abeilles, etc.), il apparaît que : « La relation entre l'être singulier et le groupe est la même qu'entre l'individu et les sous-individus. En ce sens, il est possible de dire qu'il existe une homogénéité de relation

1. Terme formé à partir du grec *thanatos* qui désignait en Grèce le dieu de la mort.

entre les différents échelons hiérarchiques d'un même individu, et de même entre le groupe et l'individu » (IG, p. 158). Il n'y a pas de différence de nature entre la relation de l'individu au groupe et sa relation à lui-même ; telle est en définitive la leçon qui se dégage du postulat de la réalité de la relation. Une seule relation court à tous les niveaux de l'être, parce qu'en fin de compte, ce qui unifie l'être en lui-même, unifiant *chaque* être, c'est l'activité de la relation.

La relation transindividuelle

L'individuation psychique et collective : une ou plusieurs individuations ?

Ce n'est pas la moindre des singularités de Simondon que de penser la nature de la relation qui s'établit entre individu et collectif dans le cadre des sociétés humaines à travers l'étude de l'individuation psychique et collective, dont il décrit minutieusement le détail dans l'ouvrage éponyme qui fait suite à *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Le nom que l'auteur choisit pour désigner ce dont il s'agit dans son livre frappe par son caractère énigmatique : non pas « l'individuation du collectif » ni « les individuations psychique et collective », mais « l'individuation psychique et collective », expression au singulier qui fait tenir ensemble deux termes dans la distance unificatrice d'un « et ».

Le singulier du titre laisse entendre qu'il va être question dans l'ouvrage d'une seule individuation, psychique et collective, ou encore, comme l'auteur écrit parfois en supprimant du même coup le statut problématique du « et », *psycho-sociale*. Il s'agirait donc d'une individuation biface, d'une unique opération pour deux produits ou résultats : l'être psychique et le collectif.

Pourtant, dès l'introduction, il est précisé qu'il s'agit de « deux individuations [...] réciproques l'une par rapport à l'autre » (IPC, p. 19). Mais réciproque ne signifie pas identique : on dit d'une relation qu'elle est réciproque lorsqu'elle s'exerce simultanément d'un premier terme à un second et inversement. Dire que l'individuation psychique et l'individuation collective sont réciproques revient donc en quelque sorte à en faire les pôles d'une unique relation constituante. Mais c'est d'abord, en tout

cas, dire qu'il y a là deux individuations, dont la première (l'individuation psychique) est dite « intérieure » à l'individu et la seconde « extérieure ».

Or, c'est à l'occasion de l'énoncé de la réciprocité des deux individuations que se trouve introduit, dans le passage déjà cité, le concept de *transindividuel* : « Les deux individuations, psychique et collective, [...] permettent de définir une catégorie du transindividuel qui tend à rendre compte de [leur] unité systématique. » En quoi peut consister une telle unité ? Dans la mesure où les deux individuations sont d'abord désignées – au début de ce même paragraphe – comme « la relation intérieure et extérieure à l'individu », le transindividuel apparaît comme ce qui unifie non pas l'individu et la société, mais une *relation intérieure* à l'individu (celle qui définit son psychisme) et une *relation extérieure* (celle qui définit le collectif) : l'unité transindividuelle des deux relations est donc une relation de relations.

L'individuation psychique et collective serait donc l'unité de deux individuations réciproques, l'individuation psychique et l'individuation collective. Il semble pourtant que l'on ne puisse pas s'en tenir à cette réponse. En effet, dès que l'on se penche d'un peu plus près sur l'étude de l'individuation psychique, on la découvre elle-même composée : l'émotion et la perception apparaissent ainsi comme « deux individuations psychiques prolongeant l'individuation du vivant » (IPC, p. 120). Si l'individuation psychique est composée, nous ne sommes dès lors plus en face de deux individuations (psychique et collective) mais d'une multiplicité d'individuations. Mais alors, combien y a-t-il d'individuations au juste, et comment ces individuations multiples peuvent-elles s'unifier enfin en une *individuation psychique et collective* au singulier ?

Ceci ne se comprend qu'à condition de se souvenir que tout le projet d'une philosophie de l'individuation

est guidé par une visée anti-substantialiste, ce qui se dira ici : le psychisme n'est pas une substance. Il s'agit en effet de parvenir à penser le psychisme et le collectif « sans faire appel à de nouvelles substances » (*IPC*, p. 19), telles que « l'âme » ou « la société », qui seraient nouvelles par rapport à celles dont on dispose déjà à l'issue de l'étude menée dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*, à savoir : l'individu physique et l'être vivant. Le double danger qui guette un tel projet, et qui est énoncé en même temps que lui, est donc clair : il se nomme « psychologisme » et « sociologisme », les deux substantialismes qui attendent toute pensée de la réalité désignée comme « psycho-sociale » pour la rabattre sur des entités fixes (le psychisme et la société).

Mais que signifie penser la réalité de l'être psychique et du collectif sans faire appel à de nouvelles substances ? C'est montrer que l'individuation psychique et celle du collectif *prolongent* l'individuation vitale, qu'elles en sont la continuation. En tant qu'êtres individuéés, les vivants surgissent d'une première individuation, l'individuation biologique. Mais, comme on a commencé à le voir précédemment, les êtres vivants ne se maintiennent dans l'existence qu'en perpétuant cette première individuation où ils ont vu le jour, par une série d'individuations individualisantes. C'est cette continuation de l'individuation première que l'on nomme individualisation. En effet, un être vivant « a besoin pour exister de pouvoir continuer à s'individualiser en résolvant les problèmes du milieu qui l'entoure et qui est son milieu » (*IPC*, p. 126). Dans l'analyse qu'en propose Simondon, la perception, par exemple, apparaît comme un acte d'individuation opéré par un vivant pour résoudre un conflit dans lequel il entre avec son milieu. Dans cette perspective, percevoir, ce n'est pas d'abord saisir une forme, mais c'est, au sein d'un ensemble constitué par la relation entre le sujet et le monde, l'acte par lequel un

sujet *invente* une forme et modifie par là sa structure propre en même temps que celle de l'objet : on ne perçoit qu'à l'intérieur d'un système tendu dont on est un sous-ensemble. Prenant l'exemple de l'aptitude étonnante des enfants à reconnaître les différentes parties du corps chez les animaux qu'ils voient pour la première fois, y compris ceux dont la morphologie est très éloignée de celle des humains, Simondon conclut que l'enfant est corporellement engagé dans la perception en fonction de l'émotion – sympathie, peur, etc. – provoquée par l'animal. Ainsi, ce n'est jamais la forme seule de l'animal qui est perçue, mais « son orientation dans l'ensemble, sa polarité qui fait qu'il est couché ou dressé sur ses pattes, qu'il fait face ou fuit, a une attitude hostile ou confiante » (*IPC*, p. 79). Si l'on admet que l'individuation psychique consiste en une série d'individuations qui prolongent l'individuation première du vivant, on dira alors que : « Chaque pensée, chaque découverte conceptuelle, chaque surgissement affectif est une reprise de l'individuation première ; elle se développe comme une reprise de ce schème de l'individuation première, dont elle est une renaissance éloignée, partielle, mais fidèle » (*IPC*, p. 127).

L'individuation première, on le sait, est celle qui donne naissance à l'être vivant individué. Mais qu'est-ce qui naît de l'individuation psychique ? Un type d'individu nouveau, l'individu psychique ? Il ne semble pas. L'introduction déjà, qui nous apprenait que le « psychisme est fait d'individuations successives permettant à l'être de résoudre les états problématiques correspondant à la permanente mise en communication du plus grand et du plus petit que lui » (*IPC*, p. 22), nous donnait à comprendre qu'il y a davantage des *problèmes* psychiques qu'un individu psychique. N'existent en effet que deux sortes d'individus : les individus physiques et les individus vivants. C'est pourquoi, pour être

rigoureux, il faut dire qu'il « n'y a pas à proprement parler une individuation psychique, mais une individualisation du vivant qui donne naissance au somatique et au psychique » (IPC, p. 134 ; nous soulignons). L'individuation psychique est une individuation vitale perpétuée.

Ce que l'on appelle en parlant improprement *individuation psychique* apparaît ainsi comme l'opération qui poursuit, *dans un être déjà individué*, une individuation initiale ; elle ne saurait par conséquent donner naissance à un nouvel individu, mais plutôt à un nouveau domaine de l'être. Dès le départ, en effet, la définition que donne Simondon de l'individu comme « la réalité d'une relation métastable » (IPC, p. 79-80) invalide une approche par domaines préconstitués, ceux-ci, dépendant de la modalité de l'individuation, ne lui préexistant donc pas. Car les domaines résultent de la manière dont la métastabilité du système individu/milieu se conserve ou au contraire se dégrade après individuation. Le domaine physique est ainsi celui où l'individu, en apparaissant, fait disparaître l'état métastable en supprimant les tensions du système dans lequel il apparaît, contrairement au domaine du vivant, qui se définit quant à lui par le fait que l'individu y entretient la métastabilité du système où il voit le jour. Mais concernant le « domaine psychique » supposé naître de l'individuation psychique, qu'est-ce qui va permettre de le définir, étant donné qu'il n'existe pas d'individu psychique au sens où il existe des individus physiques et vivants ? Ainsi posée, la question n'est pas tout à fait juste, puisqu'elle sous-entend que les domaines d'être pourraient se définir par les *types* d'individus qui les peuplent. Or, dans la mesure où les domaines dépendent de la modalité de l'individuation, de la manière dont elle conserve ou non la métastabilité d'un système, ils ne se définissent pas par les types d'individus qui les

remplissent, ceux-ci résultant également de l'opération individuant. Cette remarque faite, la question reste cependant posée de ce qui permet de définir un domaine d'être.

Reprenons dans la perspective de cette question l'affirmation de Simondon déjà citée, qu'il « n'y a pas à proprement parler une individuation psychique, mais une individualisation du vivant qui donne naissance au somatique et au psychique ». Pour comprendre ceci, il faut se souvenir qu'un vivant ne cesse d'être confronté, tant qu'il vit, à une série de problèmes : percevoir, se nourrir, éprouver une émotion apparaissent ainsi comme autant de tentatives pour résoudre tel ou tel problème de compatibilité avec un milieu. Or, la compatibilisation de l'organisme avec le milieu peut prendre la forme d'un dédoublement de l'unité vitale psychosomatique selon deux séries de fonctions : les fonctions vitales ou somatiques et les fonctions psychiques. L'individuation psychique apparaît alors comme une nouvelle structuration du vivant, qui se trouve réparti en *deux domaines distincts* : le domaine somatique et le domaine psychique. Là où il y avait auparavant une unité psycho-somatique homogène, il y a, après individualisation, une unité « fonctionnelle et relationnelle ». De sorte que l'on peut à présent répondre à la question posée plus haut : ce qui définit un domaine d'être, ce ne sont pas les *substances* qui le remplissent, mais les *fonctions* qui naissent du dédoublement individuant et qui lui donnent son nom.

Suivant cette description de la dualité psychosomatique comme résultant, au sein du vivant, d'une opération dédoublante, et non comme un dualisme de substances, il devient possible de reconsidérer la ligne de partage entre l'homme et l'animal. L'opposition traditionnelle entre l'homme et l'animal repose en effet sur un dualisme substantiel du somatique et du psychique,

en vertu duquel on cantonne l'animal dans les conduites somatiques : « Par rapport à l'homme qui perçoit, l'animal paraît perpétuellement sentir sans pouvoir s'élever au niveau de la représentation de l'objet séparée du contact avec l'objet » (*IPC*, p. 140). Or, même si elles sont moins nombreuses que les conduites instinctuelles relevant de l'individuation, il y a chez les animaux des conduites d'individualisation ; ce sont les conduites de « réaction organisée », qui impliquent de la part du vivant l'invention d'une structure. La différence entre homme et animal apparaît par suite comme « de niveau plus que de nature » (*IPC*, p. 141) ; nombreuses seront les implications de cet anti-essentialisme anthropologique sur la pensée du collectif.

L'individuation psychique, dans laquelle un examen attentif découvre une individualisation davantage qu'une individuation, est par ailleurs présentée comme une « individuation intérieure » (*IPC*, p. 19). Or, il peut sembler étrange de qualifier d'« intérieure » une individuation qui engage, à travers la perception et l'action, la relation au monde et aux autres vivants, c'est-à-dire à une extériorité.

Il faut l'entendre, d'abord, par opposition à l'individuation dite « extérieure » qui donne naissance au collectif comme réalité qui existe en dehors de l'individu. Mais il faut l'entendre surtout au sens où l'individu est structurellement engagé dans les actes psychiques qu'il accomplit. La perception, par exemple, ne s'accomplit pas en dehors du sujet comme saisie d'une forme extérieure, mais engage le sujet percevant en tant que partie d'un système orienté. L'exemple de l'enfant et de l'animal le montrait déjà clairement : percevoir, c'est inventer une forme dans le but de résoudre un problème d'incompatibilité entre le sujet percevant et le monde dans lequel il existe. On peut même avancer qu'un sujet ne perçoit et n'agit *au dehors* que pour

autant qu'il opère simultanément une individuation *en lui*. Autrement dit, un sujet « opère la ségrégation des unités dans le monde objet de perception, support de l'action ou répondant des qualités sensibles, dans la mesure où ce sujet opère en lui-même une individualisation progressive par bonds successifs » (*IPC*, p. 97). Le psychisme, on l'a vu, se résume même aux yeux de Simondon à une telle individualisation progressive au sein de l'individu. Et c'est pour cette raison même qu'il ne doit pas être compris comme une substance. Qu'il soit dit une « relation intérieure » ne signifie donc pas qu'il soit une intériorité.

Ni for intérieur ni pure extériorité sans consistance, le psychisme se constitue au croisement d'une double polarité, *entre* la relation au monde et aux autres et la relation à soi (sans que l'on sache encore très bien en quoi consiste ce « soi » désormais désubstantialisé). Sa réalité est transductive, c'est celle d'une relation qui relie deux liaisons. Cette relation, on l'a vu, s'opère dans l'individu comme individualisation ; et elle est opérée par l'affectivité et l'émotivité, qui définissent la « couche relationnelle qui constitue le centre de l'individualité » (*IPC*, p. 99). En situant le centre de l'individualité dans l'affectivité et l'émotivité, Simondon s'écarte de la plupart des conceptions de l'individualité psychique, qu'elles reposent sur une théorie de la conscience ou sur l'hypothèse de l'inconscient. Le véritable centre de l'individualité, non ponctuel, est de l'ordre d'une subconscience : parce que, selon Simondon, l'inconscient désigne une réalité trop substantielle conçue sur le modèle de la conscience – ce modèle fût-il renversé –, il va chercher ailleurs ce qui assure la liaison entre relation à soi et relation au monde ; sa recherche met au jour la couche affectivo-émotive, domaine des intensités, qui, seule, peut permettre de comprendre que puissent s'opérer, au sein des indivi-

dus, des reconfigurations psychiques globales par franchissement de seuils.

Sur ce point, l'auteur de *L'individuation psychique et collective* est très proche de la compréhension spinozienne du sujet de l'éthique comme lieu d'une variation perpétuelle de sa puissance d'agir, en fonction de sa capacité d'affecter les autres sujets (c'est-à-dire d'être la cause en eux d'affects qui augmentent ou diminuent leur puissance d'agir) et d'être affecté par eux (c'est-à-dire d'éprouver les effets de leurs actions sous la forme d'affects qui augmentent ou diminuent sa propre puissance). Dans la mesure où la différence éthique qui existe entre ce qui est libérateur et ce qui est asservissant se ramène à la différence entre les affects qui augmentent notre puissance d'agir et ceux qui la diminuent, on peut dire que la capacité d'affecter et d'être affecté constitue le centre de la théorie spinozienne du sujet. Au point qu'aux yeux de Spinoza, la conscience, loin d'être une entité stable et autonome susceptible d'abriter un libre arbitre, varie en fonction de la globalité de la « vie affective » du sujet, c'est-à-dire en fonction du rapport de forces qui se déroule en lui entre affects actifs et passifs, mais aussi, au sein des affects passifs, entre passions joyeuses (qui augmentent notre puissance) et passions tristes (qui la diminuent). Ainsi, ce que Simondon explique de la couche affectivo-émotive, à savoir que : « Ce sont ses modifications qui sont les modifications de l'individu » (*IPC*, p. 95), est déjà vrai de la capacité d'affecter et d'être affecté chez Spinoza. Et ce qui se profile dans ces mots est une compréhension du sujet dans l'élaboration de laquelle la relation au dehors n'est pas ce qui arrive à un sujet déjà constitué, mais ce sans quoi celui-ci ne saurait se constituer.

*Affectivité et émotivité,
la vie plus qu'individuelle*

Aborder la question du psychisme à travers la problématisation d'une individuation psychique et collective permet à Simondon de briser l'opposition substantielle entre individu et collectivité à l'intérieur de laquelle la vie psychique se trouve traditionnellement définie comme vie intérieure *de l'individu*. En effet, dans la perspective qu'il ouvre, « la réalité psychique n'est pas fermée sur elle-même. La problématique psychique ne peut se résoudre de manière intra-individuelle ». Et ceci, parce qu'une « vie psychique qui voudrait être intra-individuelle n'arriverait pas à surmonter une disparation¹ fondamentale entre la problématique perceptive et la problématique affective » (*IG*, p. 164-165). En quoi consiste la disparation, c'est-à-dire l'écart, l'incompatibilité en question ?

La « problématique perceptive », c'est celle de l'existence d'une multiplicité de mondes perceptifs au sein desquels il s'agit chaque fois d'inventer une forme qui instaure une compatibilité entre le milieu où s'opère la perception et l'être qui perçoit ; or, cette problématique concerne l'individu comme tel. Pourquoi préciser ici que nous parlons de l'individu *comme tel* ? Parce que la problématique affective est, à l'inverse, l'expérience en laquelle un être va éprouver qu'il n'est pas seulement individu. L'affectivité, couche relationnelle qui constitue le centre de l'individualité, nous est apparue plus préci-

1. La notion de disparation, fréquente chez Simondon, désigne une tension, une incompatibilité entre deux éléments d'une situation, que seule une nouvelle individuation peut résoudre en donnant naissance à un nouveau niveau de réalité. La vision, par exemple, est décrite par Simondon comme la résolution d'une disparation entre l'image perçue par l'œil gauche et celle perçue par l'œil droit. Ces deux images bidimensionnelles disparates appellent l'apparition d'une dimension tridimensionnelle en laquelle seulement elles s'unifient.

sément comme liaison entre la relation de l'individu à lui-même et sa relation au monde. Or, c'est d'abord sous la forme d'une *tension* que s'effectue cette relation à soi : l'affectivité, en effet, met l'individu en relation avec quelque chose qu'il porte avec lui, mais qu'il éprouve à juste titre comme extérieur à l'individu qu'il est. C'est que l'affectivité comporte une relation entre l'être individué et une part de réalité préindividuelle non encore individuée que tout individu porte avec soi : la vie affective, comme « relation à soi », est donc une relation à ce qui, *en soi*, n'est pas de l'ordre de l'individu¹. Elle nous révèle donc que nous ne sommes pas seulement des individus, que notre être n'est pas réductible à notre être individué.

En langage simondonien, on appellera *sujet la réalité constituée de l'individu et de la part préindividuel qui l'accompagne tant qu'il vit*. Et, si le problème de l'individu comme tel est celui des mondes perceptifs, « le problème du sujet est celui de l'hétérogénéité entre les mondes perceptifs et le monde affectif, entre l'individu et le préindividuel » (IPC, p. 108 ; nous soulignons). Hétérogénéité propre au sujet comme tel, au sujet en tant que sujet, c'est-à-dire en tant qu'être *plus qu'individuel* : car « le sujet est individu et autre qu'individu ; il est incompatible avec lui-même » (*ibid.*). Ce qui, on le verra, signifie pour Simondon qu'il ne peut véritablement résoudre la tension qui le caractérise qu'à l'intérieur du

1. Certaines recherches récentes en psychologie font également apparaître, quoique d'un autre point de vue, que le « soi » est plus vaste que l'être individué. Ainsi, *Le monde interpersonnel du nourrisson* (Paris, PUF, coll. « Le Fil rouge », 1989), de Daniel Stern, s'intéresse à l'émergence progressive des « sens de soi » grâce auxquels le nourrisson, le bébé et l'enfant entrent en relation avec leur environnement et montre qu'avant la constitution du « moi » individuel, le petit humain ne fusionne pas avec le dehors, mais que se constituent progressivement diverses modalités du soi. Irréductibles à des « stades » du développement, ces sens du soi témoignent de l'existence d'une vie affective informée, c'est-à-dire absolument pas chaotique, et pourtant impersonnelle.

collectif ; le sujet est un être tendu vers le collectif, et sa réalité est celle d'une « voie transitoire ».

Or, le sujet peut être tenté – il serait sans doute plus juste de dire *contraint* – de résoudre cette tension de manière intrasubjective. Tentative vouée à l'échec, mais qui constitue selon Simondon une expérience à part entière qui mérite description : l'expérience de l'angoisse.

L'auteur de *L'individuation psychique et collective* réserve à la description du vécu d'angoisse une place centrale, immédiatement à la suite du premier exposé de la notion de transindividuel dans la première partie de l'ouvrage intitulée « L'individuation psychique ». C'est que, s'il appartient à l'affectivité de placer le sujet face à une part de préindividuel en lui qui excède sa capacité de résorption individuelle, cet excès peut prendre, au sein du sujet qui l'éprouve, la forme d'une invasion insupportable. Aux yeux de Simondon, l'angoisse n'est donc pas un vécu passif ; c'est l'effort que fait un sujet pour résoudre en lui-même la tension éprouvée entre préindividuel et individué ; tentative d'individuer tout le préindividuel d'un coup, comme pour le vivre intégralement.

Dans l'angoisse, « le sujet se sent exister comme problème posé à lui-même, et il sent sa division en nature préindividuelle et en être individué » (IPC, p. 111). C'est pourquoi on peut dire que cette expérience est « au terme opposé à celui du mouvement par lequel on se réfugie dans son individualité » (*ibid.*), mouvement qui revient à méconnaître la présence en soi d'une part de nature préindividuelle qui excède l'individu constitué ; l'angoissé, loin de méconnaître cette part en lui plus grande que le « moi » en fait la douloureuse expérience, s'éprouve comme nature qui ne pourra jamais coïncider avec son être individué. Mais il cherche pourtant à refaire *en lui* l'unité du préindividuel et de l'individué. L'expérience de l'angoisse apparaît donc en quelque sorte comme l'expérimentation d'un invivable, l'effort

que fait un sujet pour actualiser en lui ce qui, par définition, n'est pas à la mesure de son intériorité mais détruit toute intériorité. Expérience impossible et cependant réelle, impossible expérience du réel préindividuel, l'angoisse est « renoncement à l'être individué submergé par l'être préindividuel, et qui accepte de traverser la destruction de l'individualité » (IPC, p. 114).

Que l'angoisse tienne du désastre subjectif n'empêche pas que l'on puisse extraire de sa description, comme dirait Michaux, « un peu de savoir »¹. En déclarant que l'angoisse est « ce que l'être seul peut accomplir de plus haut en tant que sujet » (IPC, p. 114), Simondon affirme deux choses. D'abord, que l'angoisse est l'épreuve dans laquelle l'individu se découvre sujet en découvrant en lui l'existence d'une part préindividuelle, cette découverte prit-elle la forme violente d'une submersion ; ensuite, qu'il s'agit là d'une expérience de substitution : c'est l'expérience que réalise un sujet *seul*, en l'absence de tout autre sujet et *à cause* de cette absence.

Si l'angoisse est le mode de résolution, catastrophique *parce que solitaire*, de la tension intérieure au sujet entre préindividuel et individué, c'est vraisemblablement qu'il existe un autre mode, non catastrophique celui-là, de résolution de cette tension. De fait, l'angoisse est avant tout aux yeux de Simondon le substitut désastreux de la relation transindividuelle. C'est, en l'absence de toute rencontre possible d'un sujet, la tentative désespérée que fait celui qui se découvre sujet pour résoudre en lui ce qui excède son individualité ; tentative vouée à l'échec,

1. Par-delà l'honnête reconnaissance de l'ignorance dans laquelle nous sommes quant à savoir jusqu'où peut aller la transformation qu'induit cette expérience. Ainsi, après avoir affirmé que l'angoisse semble bien ne rester qu'un état qui ne saurait conduire à une individuation nouvelle, Simondon apporte la nuance suivante : « Cependant, on ne peut avoir sur ce point aucune certitude absolue : cette transformation de l'être sujet vers laquelle tend l'angoisse est peut-être possible dans quelques cas très rares » (IPC, p. 114).

et dont l'échec prend la forme d'une destruction de l'individualité : on ne peut suggérer plus clairement que la subjectivité ne saurait *contenir* dans les limites de l'individu.

Le paradoxe du transindividuel

L'expérience de l'angoisse révèle que la tension qu'un sujet peut éprouver entre la part de préindividuel et l'individué en lui ne peut pas se résoudre au sein de l'être seul, mais seulement, comme nous allons le voir, dans la relation à autrui. Cette tension, on l'a vu, est éprouvée comme incompatibilité entre la problématique perceptive et la problématique affective. Or, nous apprenons à la fin du deuxième chapitre de la première partie de *L'individuation psychique et collective* qu'« une médiation entre perceptions et émotions est conditionnée par le domaine du collectif, ou transindividuel » (IPC, p. 122 ; nous soulignons). Nous comprenons ici que c'est seulement dans l'unité du collectif – comme milieu dans lequel peuvent s'unifier perception et émotion –, qu'un sujet peut rassembler les deux versants de son activité psychique et coïncider en quelque sorte avec lui-même. Mais faut-il conclure de ce passage que le transindividuel s'identifie avec le domaine du collectif, comme le donne à penser la fin de la phrase ? Ce n'est pas ce que suggère Simondon dans l'introduction, lorsqu'il présente la valeur paradigmatique de la notion de transduction « pour passer de l'individuation physique à l'individuation organique, de l'individuation organique à l'individuation psychique, et de l'individuation psychique au transindividuel subjectif et objectif » (IPC, p. 26 ; nous soulignons). Pourquoi, en lieu et place de « l'individuation collective », que l'on s'attendrait à voir mentionnée, apparaît ici le « transindividuel », scindé selon

le partage du sujet et de l'objet ? Une telle « scission » n'aurait pas lieu d'être si l'on pouvait identifier purement et simplement *transindividuel* et *collectif*. Reste donc à comprendre pourquoi Simondon forge cette notion de transindividuel et l'introduit au cœur de l'individuation psychique et collective.

Lorsque, à la suite du passage précédemment cité, Simondon déclare que « le collectif, *pour un être individué*, c'est le foyer mixte et stable en lequel les émotions sont des points de vue perceptifs et les points de vue des émotions possibles » (*IPC*, p. 122 ; nous soulignons), il s'agit du collectif considéré non pas « objectivement », non pas du point de vue du problème de sa nature comme réalité constituée, mais considéré du point de vue de la problématique psychique, c'est-à-dire du point de vue de ses effets sur les individus qui prennent part à son individuation. La nature de cette réciprocité des émotions et des points de vue perceptifs s'éclaire véritablement un peu plus loin, lorsque Simondon explique que « La relation à autrui nous met en question comme être individué ; elle nous situe et nous affronte à d'autres comme être jeune ou vieux, malade ou sain, fort ou faible, homme ou femme : or, on n'est pas jeune ou vieux absolument dans cette relation, mais plus jeune ou plus vieux qu'un autre ; on est aussi plus fort ou plus faible » (*IPC*, p. 131). Il ne s'agit plus ici de simple perception, car le perçu est devenu inséparable de l'éprouvé : on se sent vieux *par rapport* à un plus jeune, faible *par rapport* à un plus fort, etc.

Le collectif est donc, aux yeux de Simondon, le milieu de résolution de la tension entre des problématiques subjectives incompatibles au niveau du sujet seul ; mais cela ne résout pas encore entièrement la question du « rapport » entre individuation psychique et individuation collective ; en particulier, nous ne savons pas vraiment en quel sens ces deux individuations peuvent être

dites « réciproques » ; mais c'est vraisemblablement à la notion de transindividuel, à la croisée des deux individuations, qu'il revient de nous éclairer sur la nature de cette réciprocité. Il devient cependant très rapidement clair que le « passage » du psychique au collectif n'est pas *donné* sous la forme d'une appartenance des individus à une communauté (comme groupe ethnique ou culturel), mais qu'il ne se confond pas non plus avec la problématique philosophico-juridique du passage de la société civile à la société politique par contrat ou pacte : c'est ce qui découle immédiatement de la thèse selon laquelle le collectif résulte d'une *opération d'individuation* spécifique.

Un collectif se constitue lorsque des individus s'engagent dans une nouvelle individuation, à titre d'éléments de celle-ci. Mais qu'est-ce qui conditionne le « passage » de la vie psychique individuelle à la vie collective ? Si l'on se souvient que c'est la tension, vécue par le sujet, entre préindividuel et individué en lui, qui le pousse à aller au-delà de lui chercher la résolution de cette tension, il apparaît que ce n'est en tout cas *justement pas comme être individué* que le sujet peut être une condition du collectif. Mais le collectif n'est pas non plus dans les sujets de l'ordre d'une « socialité implicite » qu'ils n'auraient qu'à effectuer. La tendance des individus à prendre part à une individuation collective ne saurait, par définition, se comprendre comme une simple disposition à la socialité, comme une puissance à actualiser. Or, c'est précisément pour rendre compte de cette épineuse question du « passage » au collectif autrement qu'en termes de médiation formelle ou de simple actualisation d'une puissance naturelle, que Simondon forge le concept de *transindividualité*.

On l'a dit, l'engagement d'un sujet dans une individuation collective survient *comme* résolution de la tension entre préindividuel et individué en lui. Qu'est-ce

que cela signifie du point de vue du sujet lui-même ? Cette tension, éprouvée par le sujet dans l'affectivité et l'émotivité, peut être vue comme la forme sous laquelle celui-ci peut percevoir la latence du collectif en lui. Mais cette latence n'est pas de l'ordre d'une *dynamis* qui viserait à devenir *energeia* ; c'est l'excès d'être préindividuel qui s'y manifeste comme impossible à résorber au sein de l'être individué : pour advenir au collectif et individuer la part de préindividuel qu'il porte avec lui, l'individu doit se transformer.

De sorte que la tension vécue par le sujet apparaît alors de l'ordre d'un *signe* : signe de la présence dans le sujet d'un « plus qu'individuel » qui aspire à se structurer. Mais il faut toutefois se garder de céder à la tentation téléologique qui verrait dans un tel signe un avant-courrier : car il annonce moins qu'il n'appelle une réponse, plus proche en cela d'un signe de la main que d'un signe prémonitoire. Répondre à ce signe, cela va signifier pour l'individu traverser une épreuve ; car le transindividuel doit être découvert, et il ne l'est, nous dit Simondon, qu'« au terme de l'épreuve [que le sujet] s'est imposée, et qui est une épreuve d'isolement » (*IPC*, p. 155). L'épreuve sans laquelle un sujet ne saurait rencontrer le transindividuel est donc celle de la solitude.

Que le transindividuel, mode de la relation à l'autre constitutive de l'individuation collective, doive être découvert et ne puisse l'être qu'au terme d'une épreuve solitaire, c'est là pour le moins un paradoxe. Mais il semble impossible de percer le « mystère » du transindividuel et de recueillir quelque enseignement sur sa nature, sans s'attarder un peu sur l'exposé de cette idée paradoxale. Simondon en trouve une exemplification dans la rencontre du Zarathoustra de Nietzsche avec le danseur de corde. « La relation transindividuelle, c'est celle de Zarathoustra [...] au danseur de corde qui s'est brisé au sol devant lui et a été abandonné par la foule ; [...] Zara-

thoustra se sent frère de cet homme, et emporte son cadavre pour lui donner une sépulture ; c'est avec la solitude, dans cette présence de Zarathoustra à un ami mort abandonné par la foule, que commence l'épreuve de la transindividualité » (*IPC*, p. 155). L'épreuve de Zarathoustra, c'est celle par laquelle, s'apercevant qu'il a voulu trop tôt aller parler aux autres hommes, il s'isole d'eux, se réfugiant dans la montagne où il apprend à renoncer au prêche et à parler au Soleil. Mais si, comme l'écrit Simondon, « l'épreuve de la transindividualité » commence dans la solitude, peut-on vraiment dire que la découverte du transindividuel est ce qui advient « au terme » de l'épreuve ? On serait en droit de le faire, si l'auteur avait parlé d'une épreuve *qui débouche* sur la découverte de la transindividualité ; mais l'expression « l'épreuve *de* la transindividualité », qui peut certes s'entendre partiellement en ce sens, nous dit également tout autre chose ; le génitif objectif (« de ») indique en effet que l'éprouvé de cette épreuve n'est pas, à proprement parler, la solitude, mais déjà, à travers elle (« avec la solitude »), la transindividualité même. Et il semble bien que ce soit surtout par commodité de langage que l'on fasse de la découverte du transindividuel le « terme » de l'épreuve. Car le transindividuel n'est précisément pas un terme, une entité transcendante qui se révélerait à l'issue d'une initiation. De sorte qu'il faut supposer que ce qui se découvre pour le sujet au cours de l'épreuve avait dû déjà être pressenti par lui, sans quoi on ne comprendrait même pas qu'il sente la nécessité d'une épreuve. C'est justement ce en quoi l'exemple de Zarathoustra intéresse Simondon : « car il nous montre que l'épreuve elle-même est souvent commandée et amorcée par l'éclair d'un événement exceptionnel » (*IPC*, p. 156). La rencontre du danseur de corde est pour Zarathoustra l'événement inaugurateur de l'épreuve : mais c'est seulement dans l'isolement que peut se déplier l'ensemble du

procès de constitution du transindividuel dont l'événement est comme l'étincelle. De sorte que seul un point de vue extérieur peut voir dans le transindividuel un terme, et dans l'événement en question une « révélation » : en réalité, « le transindividuel est autoconstitutif » (*IPC*, p. 156), et la solitude est en quelque sorte la condition ou le milieu de cette autoconstitution.

La traversée de la solitude dont Simondon fait la condition paradoxale de la rencontre du transindividuel, ne peut pas ne pas résonner avec l'autre expérience solitaire déjà évoquée, celle de l'angoisse. Ces deux expériences de la solitude sont cependant si antithétiques qu'elles autorisent à voir dans l'angoisse comme un reflet inversé de l'épreuve du transindividuel. L'expérience de l'angoisse commence avec l'autoaffection du sujet par sa part de préindividuel et s'achève – il vaudrait mieux dire s'in-achève – dans une dissolution catastrophique des structures individuelles : elle se déroule tout entière dans l'élément d'une solitude qui n'est que l'absence de tout autre sujet. L'épreuve du transindividuel, au contraire, *traverse* la solitude comme un milieu dense, peuplé de relations. Et, en se soustrayant à la relation commune avec les autres, celui qui fait l'expérience solitaire de la transindividualité découvre une relation d'une tout autre nature : l'épreuve même de la solitude est initiée par une rencontre (fût-ce celle, violente et brève, d'un être à l'agonie) et le sujet isolé s'y tient dans la proximité d'un dehors (telle cette « présence panthéistique d'un monde soumis au retour éternel » ; *IPC*, p. 156). La solitude n'est plus celle, subie, d'un esseulement, mais résulte d'une soustraction qu'opère le sujet, en réponse à l'événement, de toute relation qui oblitère le « plus qu'individuel » qu'il porte en lui.

L'épreuve solitaire de la transindividualité ne saurait être une expérience d'esseulement, en ceci d'abord que ce qui l'amorce est une rencontre événementielle. Ce que cet

événement a d'extraordinaire, ce n'est cependant pas l'identité de celui qui y est rencontré – c'est peut-être même pour cela qu'après avoir d'abord évoqué la rencontre pascalienne du Christ crucifié, Simondon prend l'exemple du danseur de corde, qu'il développe bien plus longuement. Le danseur de corde est en effet l'être le plus quelconque qui se puisse trouver. Plus précisément : c'est seulement au moment où il devient *absolument quelconque*, lorsque sa chute mortelle lui ôte sa qualité de danseur de corde, qu'il peut devenir pour Zarathoustra le vecteur d'une relation d'un autre type que celle qui lie des individus en raison de leur fonction et qui est constitutive de la vie en société. La solitude dont nous parle Simondon, loin d'être la suppression de toute relation, est bien plutôt la conséquence d'une relation d'une autre nature que la relation interindividuelle, relation qu'il nomme transindividuelle et qui, en s'instaurant, appelle la suspension momentanée de toute relation interindividuelle.

Mais qu'est-ce qui différencie une relation interindividuelle d'une relation transindividuelle, et pourquoi la constitution de l'une exige-t-elle, fût-ce momentanément, la destitution de l'autre ? Dans la relation interindividuelle, l'individu entre en relation aux autres et s'apparaît à ses propres yeux comme une somme d'images sociales. C'est pourquoi Simondon nous dit qu'il s'agit moins d'une véritable relation que d'un « simple rapport », dans lequel le moi est « saisi comme personnage à travers la représentation fonctionnelle qu'autrui s'en fait » (*IPC*, p. 154). Or, si la plus grande partie des échanges sociaux se satisfont de cette sorte de relation, ce n'est pourtant pas elle qui permet de saisir la nature de ce qu'il faut entendre par « collectif ». Celui-ci, en effet, ne se confond pas avec la communauté humaine constituée et ne peut advenir qu'à partir de ce qui n'est ni l'individu constitué ni le social comme entité, mais cette zone préindividuelle des sujets qui demeure

ineffectuée dans toute relation fonctionnelle entre individus. Le rapport interindividuel constitue même un obstacle, ou du moins une raison d'évitement à la découverte et à l'effectuation de cette préindividualité résiduelle. C'est pourquoi seul un événement exceptionnel qui suspend la modalité fonctionnelle de la relation à autrui et dans lequel un autre sujet, destitué de sa fonction sociale, nous apparaît dans sa plus qu'individualité, peut forcer un sujet à apercevoir ce qu'il y a en lui de plus qu'individuel et à s'engager dans l'épreuve qu'appelle cette découverte. Un tel événement, qui brise le rapport interindividuel fonctionnel et engendre la nécessité d'une épreuve, est, pour le sujet qui y fait face, *désindividuant*¹ : il provoque une mise en question du sujet qui prend nécessairement la forme d'une déprise momentanée de l'individualité constituée, submergée par le préindividuel. Cependant, à la différence de la désindividuation catastrophique de l'angoisse où l'individu se trouvait déstructuré au profit de la montée d'un fond indéterminé où se dissolvait toute expérience, la désindividuation transindividuelle est la condition d'une nouvelle individuation.

On comprend mieux à présent en quoi la découverte du transindividuel relève d'une rencontre et exige la solitude comme milieu à traverser. C'est seulement dans la solitude que se défait l'appartenance communautaire. Or, s'engager dans la constitution du collectif, c'est d'abord, pour un sujet, destituer la communauté, ou tout au moins, déposer ce qui en elle empêche la perception de l'existence de préindividuel en soi et la rencontre du transindividuel : les identités, les fonctions, tout le réseau du

1. Pour Simondon, toute individuation psycho-sociale, dans la mesure où elle a nécessairement pour éléments des êtres déjà individués, suppose une désindividuation relative des individus. Dans cette désindividuation, le potentiel non individué contenu en chacun d'eux se libère, se révélant disponible à une individuation ultérieure.

« commerce » humain – dont la principale monnaie d'échange, comme l'a bien montré Mallarmé, est le langage, les « mots de la tribu » dans leur usage quotidien – qui assigne à chacun sa place au sein de l'espace social.

*Un domaine de traversée
(le transindividuel subjectif)*

La défection de la relation fonctionnelle à l'autre, qui s'origine d'un événement imprévisible, ne saurait avoir sa source dans une décision volontaire du sujet. Car c'est bien plutôt la relation désindividuant à l'autre qui fait qu'un sujet peut s'apparaître à lui-même comme sujet, c'est-à-dire comme être psychique pouvant avoir véritablement relation à soi-même¹. C'est lorsque l'autre n'est plus rencontré du biais de sa fonction qu'il devient ce qui me met en question, me force à ne plus me percevoir à travers les représentations intersubjectives de la socialité. C'est pourquoi il faut dire que l'individualité psychologique du sujet se constitue par-delà le jeu d'images dans lequel un individu entre dans un rapport fonctionnel à autrui. D'où que « l'individualité psychologique apparaît comme ce qui s'élabore en élaborant la transindividualité » (IPC, p. 157). La relation transindividuelle des sujets entre eux apparaît ainsi comme étant simultanément une relation autoconstituante du sujet à

1. « Avant » cette relation désindividuant, l'individu a bien rapport à soi, mais seulement comme à une série d'images et de fonctions... On pourrait toutefois objecter que, « en l'absence » de toute rencontre d'un autre sujet, un être peut s'éprouver comme sujet dans l'angoisse comme relation désindividuant à soi. Il est vrai que l'angoisse, comme épreuve d'une préindividualité, n'est pas une expérience *individuelle* mais déjà *subjective*. Cependant, dans la mesure où le sujet s'y efforce de résoudre dans son individualité tout le préindividuel qui le submerge, on ne peut pas dire qu'il s'accepte comme sujet : l'angoisse est bien plutôt l'expérience dans laquelle un sujet, *en même temps* qu'il découvre en lui une dimension irréductible à la simple individualité constituée (une dimension « subjective », précisément) s'efforce de la résorber à l'intérieur de son être individuel.

lui-même, à travers ce qui, en l'autre, n'est pas rôle ou fonction, mais réalité préindividuelle.

Transindividuel n'est pas synonyme de *collectif constitué* ; mais il n'est pas non plus une dimension du sujet psychologique séparée du collectif. L'individualité psychologique ne préexiste pas toute faite au collectif comme sa condition – et le collectif n'est pas simplement constitué d'entités psychiques. Que l'individualité psychologique « s'élabore en élaborant la transindividualité », nous indique plutôt que l'aptitude au collectif, la présence du collectif dans les sujets sous forme d'un potentiel préindividuel instrué, constitue une condition de la relation à soi du sujet. La possibilité de définir une relation transindividuelle est, en effet, étroitement attachée à la nature transductive du sujet psychologique, qui ne semble pouvoir avoir de rapport à lui-même (à un « dedans ») qu'en étant tourné vers le dehors.

En ce qui concerne dès lors la distinction déjà signalée qu'introduit Simondon entre individuation psychique et transindividuel subjectif et objectif (cf. *IPC*, p. 26), on peut se demander en quoi elle consiste, et en quoi, en particulier, ce qu'il appelle transindividuel subjectif ne se confond pas avec l'individuation psychique. Sans doute en ceci que la problématique psychique recouvre toute une série d'aspects qui ne relèvent pas de la transindividualité : une fonction psychique telle que la perception, bien qu'elle se trouve reconfigurée par son inscription dans le collectif (où les points de vue deviennent des émotions possibles), ne concerne pas seulement le collectif, mais d'abord la modalité par laquelle un *vivant* s'inscrit dans le monde.

C'est pourquoi l'individualité psychologique ne doit pas être comprise comme le produit substantiel de l'individuation psychique, mais comme le résultat processuel, *in progress*, de ce qui, de cette individuation, est dirigé vers l'ouverture du collectif ; l'individualité

psychologique se constitue nécessairement à même le foyer de constitution du collectif, ce qui explique que « le domaine de l'individualité psychologique n'a pas d'espace propre ; il existe comme une surimpression par rapport aux domaines physique et biologique » (*IPC*, p. 152). L'individualité psychologique se constitue comme relation du monde physique et du monde biologique, « relation du monde et du moi », parce qu'elle est d'emblée tournée vers le collectif : c'est ainsi qu'il faut comprendre qu'il n'existe pas de « monde psychologique » séparé, mais seulement, mais toujours déjà, un « univers transindividuel » (*IPC*, p. 153). De sorte que l'individualité psychologique apparaît comme étant de nature essentiellement *transitionnelle*, recouvrant un ensemble de processus spécifiques qui organisent le passage du niveau résultant des individuations physique et biologique, peuplé d'individus physiques et vivants, au niveau du collectif, résultant, comme nous le verrons, d'un ultime déphasage de l'être. Ce qui explique qu'il n'existe aux yeux de Simondon rien de tel qu'une réalité psychologique constituée (quelque chose comme un « individu psychologique ») susceptible de constituer l'objet d'une science psychologique.

A la lumière du postulat de la nature transitionnelle de l'individualité psychique, pouvons-nous éclairer le sens de la différence que Simondon établit entre transindividuel subjectif et transindividuel objectif ? Cette distinction, surprenante en ce qu'elle est énoncée en fonction d'un partage que toute la philosophie de l'individuation vise précisément à mettre en question, ne semble pas avoir d'autre fonction que d'attirer l'attention sur le double « côté » de la transindividualité : le « côté objectif » du transindividuel, ce serait ce qui en lui est adéquat à la description de la constitution du collectif, celle-ci pouvant également être appréhendée du point de vue de ses effets sur un sujet sous le nom de

« transindividuel subjectif ». Hypothèse qui permet de rendre compte du double exposé de la notion de transindividuel dans *L'individuation psychique et collective*, une première fois dans la partie sur l'individuation psychique et une deuxième fois à l'occasion de la description de l'individuation collective. Ainsi, bien qu'au sein du texte Simondon n'évoque plus jamais cette distinction introductive entre transindividuel subjectif et transindividuel objectif (vraisemblablement du fait de l'inadéquation de ces expressions à une réalité qui nomme précisément ce qui échappe aussi bien à la subjectivité qu'à l'objectivité constituées), il est intéressant d'y voir un indice de l'aspect biface que présente nécessairement la transindividualité en fonction du point de vue auquel on l'appréhende.

On parlera ainsi de transindividuel subjectif lorsqu'on a en vue d'éclairer ceci que l'élaboration de l'individualité psychique est transindividuelle, c'est-à-dire *qu'un individu ne saurait consister psychologiquement en lui-même*. Il est apparu en effet que ce qui donne consistance à la vie psychique individuelle ne se trouve ni dans l'individu ni hors de lui, mais dans ce qui, l'accompagnant, le dépasse, part de réalité préindividuelle qu'il ne peut résoudre en lui. C'est ainsi que ce qui est, dans le sujet, condition du collectif (en constituant, comme on le verra, la base du transindividuel objectif), est aussi en même temps fondement de l'individualité psychologique : on ne le dira jamais assez, ce n'est pas la relation à soi qui vient en premier et qui rend possible le collectif, mais la relation à ce qui, en soi, dépasse l'individu et communique sans médiation avec une part non individuelle en l'autre. Ce qui donne consistance à la relation à soi, ce qui donne consistance à la dimension psychologique de l'individu, c'est ce qui en lui le dépasse, le tournant vers le collectif ; *ce qu'il y a de réel dans le psychologique est transindividuel*. Proposer une distinction entre

transindividuel subjectif et objectif, c'est finalement donner à comprendre ceci que la transindividualité éclaire aussi bien la nature du collectif comme réalité en devenir que celle de l'individualité psychique. Ainsi, présenter le transindividuel sur son versant « subjectif » – comme le fait l'auteur de *L'individuation psychique et collective* dans la première partie de l'ouvrage –, c'est éclairer *en quel sens nous pouvons être dit « sujets »*.

Tout le paradoxe du transindividuel tient en ce que, processus d'autoconstitution, il se présente nécessairement à nous comme s'il surgissait du dehors, car il émerge forcément pour nous sur fond des rapports inter-individuels qui constituent notre existence sociale et qui se trouvent momentanément destitués par sa constitution. C'est que, plus profondément, le transindividuel émerge à partir de ce qui, en nous, n'est pas nous, se constitue à partir de ce qui, dans le sujet, n'est pas le noyau individuel constitué ; « c'est en effet à chaque instant de l'autoconstitution que le rapport entre l'individu et le transindividuel se définit comme ce qui DÉPASSE L'INDIVIDU TOUT EN LE PROLONGEANT » (*IPC*, p. 156). Par cette inhabituelle mise en capitales, l'auteur attire l'attention du lecteur sur la topologie paradoxale du transindividuel, qui « n'est pas extérieur à l'individu et pourtant se détache dans une certaine mesure de l'individu » (*ibid.*). Car à proprement parler, le transindividuel n'est ni intérieur ni extérieur à l'individu ; il se constitue « à la limite entre extériorité et intériorité », dans cette zone non individuelle qui est pour le sujet comme un dehors intérieur, et « n'apporte pas une dimension d'extériorité mais de dépassement par rapport à l'individu » (*IPC*, p. 157).

Dans la mesure où le transindividuel prend racine dans cette zone de nous extérieure à l'individu, *il surgit en nous comme du dehors*. Mais c'est que la structure du sujet que propose Simondon s'apparente davantage à un

procès de subjectivation qu'au sujet conçu comme substance pensante ou même comme structure dérivée (tel le sujet althussérien qui répond à l'appel de l'idéologie). Sujet dépourvu d'intériorité car doté « d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer »¹. Ce dedans qui présente la plus grande relativité – quoi de plus relatif que « l'intérieur » d'un pli, que le moindre dépli suffit à défaire –, fait ici écho à la relation entre l'extériorité et l'intériorité où Simondon nous dit que se constitue le point de départ de la transindividualité. De ce point de vue, la figure du pli ne semble pas étrangère au modèle de l'élaboration subjective que propose le penseur de la transindividualité, même s'il définit cette élaboration comme une double dialectique, « l'une qui intériorise l'extérieur, l'autre qui extériorise l'intérieur » (*IPC*, p. 156). Car cette double dialectique, loin du modèle logique hégélien que toute la pensée simondonienne récuse, est sans médiation ni synthèse. De sorte que le « domaine de transductivité » qu'est le sujet gagnerait sans doute à être décrit plutôt en termes de plissements « “à l'intérieur de l'extérieur et inversement” », comme écrivait Deleuze en citant Foucault².

Dans l'un des ultimes développements sur le transindividuel, Simondon en vient à déclarer que celui-ci étant d'une phase d'être antérieure à l'individu, « il n'est pas en relation topologique avec lui » (*IPC*, p. 195). Est-ce à dire que l'on doit se passer d'une topologie pour décrire la nature du rapport entre transindividuel et individu ? Il ne semble pas, du moins dans la mesure où l'on prend

soin de préciser qu'il ne saurait s'agir d'une topologie régie par les catégories d'*intérieur* et d'*extérieur*, caractéristiques d'une ontologie figée qui oblitère la réalité du déphasage. Mais, compte tenu de l'*antériorité* du transindividuel sur l'individu, antériorité du fait de laquelle leur relation ne doit pas être comprise dans les termes d'une topologie classique (la relation d'intériorité ou d'extériorité n'étant concevable qu'entre des termes se situant à une même phase de l'être), on peut tenir la notion d'une topologie paradoxale ou plissée. S'il est vrai qu'un sujet est réel en ce qu'il relie un dedans et un dehors, et dans la mesure où ce qui relie l'intérieur à l'extérieur ne saurait être soi-même ni dedans ni dehors, on dira que ce qui fait la réalité du sujet est qu'y insiste une part d'être qui vient d'*avant* lui (étant *pré-individuelle*), pour cela ni inhérente ni extérieure à lui et qu'il nous faut essayer de concevoir comme à la limite du dedans et du dehors, ou plutôt *à travers* eux. Cette part d'être *traverse* l'individu – raison pour laquelle on la nomme *trans-individuelle* –, de sorte qu'on la retrouve aussi bien « du côté » du sujet que de celui du collectif, comme ce qui constitue la réalité de l'individualité psychologique tout autant que celle du collectif.

Le collectif comme processus

Avec la notion de *transindividuel*, Simondon propose avant tout une nouvelle manière de concevoir ce que l'on nomme très inadéquatement le rapport entre individu et société. Pour cela, il s'attache d'abord à montrer qu'il n'existe justement pas entre eux de rapport immédiat. C'est d'ailleurs pourquoi à ses yeux, ni une approche strictement psychologique, ni une approche sociologique ne peuvent saisir ce qui se joue dans ce (non) rapport. Le psychologisme, qui conçoit le groupe comme un « agglom-

1. Gilles Deleuze. *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 104.

2. *Op. cit.*, p. 126. Dans ce passage de l'ouvrage sur Michel Foucault, résumant à sa façon quelques pages de *L'individu et sa genèse physico-biologique* (p. 258-265 de l'ancienne édition), Deleuze s'appuie sur le renouvellement par Simondon du rapport entre dedans et dehors dans le domaine du vivant pour proposer un modèle à la topologie plissée de la pensée qu'il voit à l'œuvre chez Foucault.

mérat d'individus » (*IPC*, p. 182), cherche à faire sortir celui-ci de « dynamismes psychiques intérieurs aux individus » (*IPC*, p. 209) ; à l'inverse, mais dans une démarche équivalente, le sociologisme prend « la réalité des groupes comme un fait » (*ibid.*). Tous deux méconnaissent pareillement la réalité du social, qui n'est ni une substance, un terme de relation, ni une somme de substances individuelles, mais un « système de relations » (*IPC*, p. 179). Individu et société ne sont jamais dans un rapport de terme à terme : « L'individu n'entre en rapport avec le social qu'à travers le social » (*IPC*, p. 179), c'est-à-dire à travers les relations que chacun peut établir jusqu'avec des individus très éloignés de lui, par l'intermédiaire d'un groupe. Dans ce contexte, le social apparaît comme constitué par « la médiation entre l'être individuel et l'*out-group* [groupe d'extériorité] par l'intermédiaire de l'*in-group* [groupe d'intériorité auquel l'individu appartient] » (*IPC*, p. 177).

Pour l'essentiel, ce que méconnaissent ensemble psychologisme et sociologisme, c'est que le social *résulte d'une individuation*. Or, ce qui s'individue, c'est toujours un groupe. En effet, un groupe n'est pas pour Simondon un simple ensemble d'individus, mais le mouvement même d'autoconstitution du collectif ; en particulier, il n'entend pas par *groupe d'intériorité* une entité définie par une appartenance sociologique, mais ce qui « prend naissance quand les forces d'avenir recélées par plusieurs individus vivants aboutissent à une structuration collective » (*IPC*, p. 184). Une telle individuation est indissociablement celle du groupe et celle des individus groupés. En effet, le groupe ne se constitue pas par agglomération des individualités mais par « superposition des personnalités individuelles » (*IPC*, p. 182) ; or, ces personnalités individuelles ne préexistent pas à l'individuation du groupe, comme venant simplement « à se rencontrer et à se recouvrir ; la personnalité psycho-sociale est

contemporaine de la genèse du groupe, qui est une individuation » (*IPC*, p. 183), individuation dans laquelle les individus groupés deviennent des « individus de groupe » (*IPC*, p. 185).

En somme, si la psychologie et la sociologie méconnaissent la réalité du collectif, c'est donc que, en l'appréhendant du biais de l'individu ou de celui de la société, qui n'en sont que les deux pôles extrêmes, elles oublient toutes deux que cette réalité consiste centralement en une « activité relationnelle entre groupe d'intériorité et groupe d'extériorité » (*IPC*, p. 179). Encore une fois, ce qui s'est trouvé « oublié », c'est la réalité de la relation, l'opération d'individuation. Et, attentif aux bouleversements méthodologiques qui s'amorcent au milieu du siècle, Simondon voue par avance à l'échec les tentatives visant à dépasser le substantialisme psychologiste ou sociologiste par le choix d'une dimension intermédiaire, « microsociologique ou macropsychique » (*IPC*, p. 185) ; car ce qu'il fait apparaître, c'est qu'il n'existe précisément aucun phénomène intermédiaire, « psychosociologique », auquel une telle dimension serait adéquate. On ne saurait échapper au substantialisme en objectivant le réel selon des tranches de plus en plus fines.

Mais faire du social le lieu d'une *individuation spécifique* grâce à laquelle la relation entre individu et société devient pensable sur de nouvelles bases ne semble pas aller sans difficultés. En particulier, que devient, dans cette perspective, l'idée d'une socialité « naturelle », aussi bien humaine qu'animale ? En quoi se distingue-t-elle de la socialité processuelle, émergente, que pense Simondon ? Question que rencontre l'auteur lorsqu'il cherche à savoir dans quelle mesure on peut dire que la socialité fait partie des caractères spécifiques du vivant. Sa réponse consiste à dire que, soit que la spécialisation morphologique rende les individus impropres à vivre isolés (c'est le cas, par exemple, des fourmis et des abeilles), soit que le

groupe apparaisse comme un mode de conduite de l'espèce par rapport au milieu (cas des mammifères), on peut considérer dans une certaine mesure l'association comme relevant des conduites appartenant à l'espèce.

Mais il ne faudrait pas déduire de cela que la socialité dite « naturelle » serait réservée aux vivants non humains. Loin d'hypostasier une différence *a priori* entre les hommes et les autres vivants, Simondon fait valoir qu'il existe un mode de socialité naturelle pour les hommes, celle des « groupes fonctionnels qui sont comme les groupes d'animaux » (IPC, p. 190)¹. Davantage qu'une distinction entre sociétés animales et sociétés humaines, Simondon établit donc ici une distinction entre deux modes de socialité : l'une se situe au niveau des « relations biologiques, biologico-sociales et interindividuelles » (IPC, p. 191) et enferme les individus humains ou animaux dans leur fonction ; l'autre est dite transindividuelle et témoigne de « potentiels pour devenir-autres » (IPC, p. 192).

Il y a donc, en définitive, une socialité naturelle des hommes, un « social naturel », qui se trouve défini comme « une réaction collective de l'espèce humaine aux conditions naturelles de vie, par exemple à travers le travail » (IPC, p. 196). On pourrait penser que cette socialité première, parce qu'elle est dite *naturelle*, relève d'une association infra-politique des hommes, de ce que les philosophes du droit appellent parfois la constitution de la société civile. Ce serait pourtant s'écarter des enjeux attachés au concept de transindividuel, qui n'est pas

1. Il ne s'agit pas ici d'un état qui caractériserait des sociétés dites « primitives » par opposition à des civilisations « avancées ». Bien que Simondon semble aller dans ce sens lorsqu'il oppose les communautés fermées aux sociétés ouvertes (cf. IPC, p. 275), il ne faut pas oublier que cette opposition n'est pas chez lui historique mais conceptuelle, et que de fait, tout « groupe social est un mixte de communauté et de société » (IPC, p. 265) : en toute société se superposent ainsi une socialité première et un potentiel transindividuel.

ordonné à un souci de légitimation de l'État. Et, on le verra, *naturel* ne s'oppose pas ici à *politique*. Mais alors, que signifie l'idée selon laquelle le social naturel demeure en deçà du transindividuel, qui exige, pour se constituer, une « seconde individuation proprement humaine » (IPC, p. 191) ? Et comment entendre « proprement humaine » ? En instaurant une ligne de partage entre social naturel et transindividuel, Simondon n'est-il pas conduit à hypostasier une essence humaine substantielle pour expliquer l'existence d'un collectif conçu comme processus ?

L'être-physique du collectif (le transindividuel objectif)

Pour distinguer le transindividuel d'une socialité qu'il dit naturelle, Simondon ne fait pas fond sur l'opposition entre homme et animal, qu'il récuse ; en effet, il ne voit pour distinguer l'homme de l'animal que ceci : celui-là, « disposant de possibilités psychiques plus étendues, en particulier grâce aux ressources du symbolisme, fait plus souvent appel au psychisme ; c'est la situation vitale qui est chez lui exceptionnelle, et pour laquelle il se sent plus démuni. Mais, ajoute-t-il, il n'y a pas là une nature, une essence permettant de fonder une anthropologie ; simplement, un seuil est franchi » (IG, n. 6, p. 163). Si les hommes ne se séparent pas des autres vivants par une différence de nature, on ne peut pas définir la « seconde individuation proprement humaine » qui constitue le mode transindividuel de la socialité *par opposition* à une socialité animale. C'est ce qu'indique une remarque dont la discrétion ne doit pas masquer l'importance : « Nous ne prenons pas ici, dans cette opposition des groupes humains aux groupes animaux, les animaux comme étant véritablement ce qu'ils sont, mais comme répon-

dant, fictivement peut-être, à ce qu'est pour l'homme la notion d'animalité, c'est-à-dire la notion d'un être qui a avec la Nature des relations régies par les caractères de l'espèce » (IPC, p. 190). On peut d'autant moins opposer l'Homme à l'animal que les humains partagent avec les animaux un mode de socialité, celui, précisément, qui a été défini comme une réaction collective de l'espèce¹ humaine aux conditions naturelles de vie.

Mais cette socialité fonctionnelle qui est commune aux humains et aux animaux et que Simondon appelle « social naturel » ne semble devoir être nommée ainsi que par l'effet d'une défaillance constitutive des mots. Car cette terminologie nous porte à croire que l'individuation « proprement humaine » par laquelle des humains s'écartent de cette première socialité n'est pas « naturelle ». Or, si la socialité « naturelle » se trouve définie comme un ensemble de « relations [avec la nature] régies par les caractères de l'espèce », c'est pour la différencier de ce que pourrait être une relation avec la nature *qui ne serait pas régie par les caractères de l'espèce*. Loin de se définir comme une socialité non naturelle, relevant d'un plan compris comme celui de la culture par opposition à celui de la nature, l'individuation proprement humaine dont nous parle Simondon apparaît alors elle-même comme une relation à la nature, mais d'un autre type que celle d'un groupe de vivants à son milieu. Cette individuation qui donne naissance au transindividuel ne se comprend donc ni par opposition à l'animal ni même par opposition à la nature, mais comme un mode de relation

1. Si l'espèce humaine ne se distingue pas des autres espèces par une différence d'essence, on peut se demander dans quelle mesure il est encore légitime de parler d'espèce. Simondon conserve cette notion non pas au sens aristotélicien du genre commun et des différences spécifiques, mais comme recouvrant un ensemble de *conduites* qui déterminent des seuils en fonction desquels on peut distinguer au sein des vivants des groupes d'individus dont la conduite, pour des conditions identiques d'individuation, est similaire.

à la nature, étant entendu que « la Nature n'est pas le contraire de l'Homme, mais la première phase de l'être » (IPC, p. 196).

Par cette référence à la nature, Simondon s'inscrit dans une filiation présocratique, explicitement revendiquée dans une définition de la nature comme « *réalité du possible*, sous les espèces de cet *apeiron* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée » (*ibid.*). A proprement parler, la nature comme *apeiron*, c'est-à-dire comme potentiel préindividuel réel, n'est pas encore une phase de l'être ; elle n'en devient la première phase qu'« après » individuation, et par rapport à la deuxième phase, celle qui naît de la première individuation et où s'opposent individu et milieu. La nature préindividuelle est plutôt l'être sans phase. Or, on le sait, elle ne s'épuise pas tout entière dans la première individuation (physico-biologique) qui donne naissance aux individus et à leur milieu : « Selon l'hypothèse présentée ici, il resterait de l'*apeiron* dans l'individu, comme un cristal qui retient de son eau mère, et cette charge d'*apeiron* permettrait d'aller vers une seconde individuation » (IPC, p. 196). La seconde individuation dont il est ici question, qui réunit « les natures qui sont portées par plusieurs individus, mais non pas contenues dans les individualités déjà constituées de ces individus » (IPC, p. 197), c'est celle du collectif. Toute l'originalité du geste de Simondon tient dans cette conception de l'être comme polyphasé, en fonction d'une nature qui n'est rien d'autre que du potentiel réel. Car les phases de l'être ne sont pas les moments d'un procès ; il y a une « rémanence de la phase primitive et originelle de l'être dans la seconde phase, et cette rémanence implique tendance vers une troisième phase qui est celle du collectif » (*ibid.*).

L'individuation du collectif, qui donne naissance, selon Simondon, à des significations, est la deuxième individuation, au sens où il s'agit avec elle d'une opération

d'un nouveau type, qui ne donne pas naissance, comme la première, à des individus en rapport avec un milieu. De ce point de vue, les individualisations physiques et biologiques constituent ensemble une seule phase de l'être, la deuxième. De sorte que le problème du « passage » de l'individualisation physique à l'individualisation biologique n'a pas le même sens que le problème du passage de l'individualisation biologique à l'individualisation collective. Car l'individu physique ne participe pas à une seconde individualisation au cours de son existence : lorsqu'un cristal grossit, il poursuit une seule et même individualisation physique. Le problème du passage du physique au biologique est donc essentiellement épistémologique et concerne la différence entre le domaine de la connaissance du physique et celui de la connaissance du vivant. Seuls les vivants participent parfois à une deuxième individualisation au cours de leur existence, celle du collectif.

Avec elle, ce sont des êtres déjà individualisés en qui insiste une part d'*apeiron*, des sujets, donc, qui s'engagent dans une relation transformatrice. En réunissant les parts de préindividuel qui restent en eux, les individus peuvent donner naissance à une réalité nouvelle, emportant l'être vers sa troisième phase. Mais pourquoi faire ainsi usage d'une terminologie physique pour décrire une réalité sociale ?

C'est ici que le naturalisme se révèle inséparable du paradigme physique, mais aussi, inversement, que celui-ci se révèle surdéterminé par l'inspiration présocratique. Cette réciprocity de la philosophie de la nature et du paradigme physique devient évidente lorsque, expliquant que la relation transindividuelle suppose dans les êtres individualisés la remanence d'une charge d'indéterminé, Simondon affirme : « On peut nommer nature cette

1. Rappelons que c'est par l'adjectif *indéterminé* que l'on traduit habituellement le grec *apeiron*.

charge d'indéterminé », qu'il faut concevoir comme une « véritable réalité chargée de potentiels actuellement existants comme potentiels, c'est-à-dire comme énergie d'un système métastable » (*IPC*, p. 210).

Ce qui relie entre eux les individus dans le collectif, ce grâce à quoi des individus constitués peuvent entrer en relation et constituer un collectif, ce sont donc ces parts de nature, de possible réel, ces potentiels actuellement existants *comme potentiels* bien que non actuellement structurés ; c'est ce qui en eux n'est pas individu. Ainsi retrouve-t-on au niveau de la description du collectif ce que nous avons vu déjà de la relation, à savoir qu'elle « ne peut jamais être conçue comme relation entre des termes préexistants, mais comme régime réciproque d'échanges d'information et de causalité dans un système qui s'individualise » (*ibid.*). C'est au sujet du collectif que la redéfinition simondonienne de la relation délivre le mieux son sens paradoxal : loin que ce soit le collectif qui résulte de la liaison d'individus fondant la relation, c'est « l'individualisation du collectif qui est la relation entre les êtres individualisés » (*ibid.*). Le collectif ne résulte pas de la relation, mais c'est au contraire la relation qui exprime l'individualisation du collectif. Pour qu'il y ait relation, il faut qu'il y ait opération d'individualisation ; il faut donc qu'il y ait un système tendu de potentiels : « Le collectif possède sa propre ontogenèse, son opération d'individualisation propre, utilisant les potentiels portés par la réalité préindividuelle contenue dans les êtres déjà individualisés » (*IPC*, p. 211). Ce qui relie les individus entre eux, et vient d'avant eux, est réel : ce sont les parts de nature chargées de potentiel que l'opération d'individualisation réunit ; d'où que le collectif lui-même « est réel en tant qu'opération relationnelle stable ; il existe *physikos*, et non pas *logikos* » (*ibid.*). Que le collectif soit le lieu de constitution des significations ne change rien à sa nature « physique » — au sens où les penseurs

présocratiques sont dits physiciens, c'est-à-dire penseurs de la nature : de la *physis* – ; l'apparition de signification a en effet une condition physique, un « *a priori* réel » (IPC, p. 197) porté par les sujets.

Du fait de cet *apeiron* qu'il porte en lui, un sujet ne se sent pas limité à l'individu qu'il est, et « commence à participer par association au-dedans de lui-même avant toute présence manifestée de quelque autre réalité individuelle » (IPC, p. 194) : c'est là la découverte du transindividuel qui, parce qu'il éclaire la nature de l'individue, peut être dit « subjectif ». Pour rester dans ce partage, on dira alors que le transindividuel « objectif » concerne le problème de la constitution du collectif à partir des parts de nature associées aux individus. Il désigne le processus dans lequel se structure « cette réalité portée avec l'individu en même temps que d'autres réalités semblables et au moyen d'elles » (IPC, p. 194-195). Le transindividuel subjectif nomme donc les effets dans un sujet de la découverte de sa plus qu'individuelle, d'une zone en lui-même qui se révèle pré-personnelle et commune¹. Quant au transindividuel objectif, il nomme l'opération dans laquelle ces parts de « commun » se structurent collectivement. Mais si, comme nous l'avons déjà remarqué, on ne trouve nul rappel de cette distinction au sein du texte, c'est sans doute qu'elle pourrait conduire à l'erreur de voir dans le transindividuel objectif un collectif constitué, là où il ne s'agit que de suggérer un déplacement du regard sur un phénomène de constitution.

La notion de transindividuel objectif recouvre la description du collectif comme réalité physique. Il faut insister sur ceci que Simonodon aborde le problème de la constitution du collectif, selon un postulat naturaliste,

1. De ce rapport paradoxal entre l'intime et le commun, il sera question plus en détail dans le scolie qui suit le présent chapitre.

comme un processus naturel c'est-à-dire *réel*. Car ce geste écarte son auteur de toute conception formaliste de la constitution du collectif par contrat¹, et même, de toute la pensée de la souveraineté, dont l'unique souci est de garantir la légitimité de la subsumption de la société dans l'Etat. Ainsi, en se questionnant sur la constitution réelle du collectif, Simonodon ne s'inscrit pas à nos yeux dans une pensée pré-politique de la constitution de la société civile (*avant* sa subsumption sous le pouvoir d'Etat), mais sur une ligne problématique qui cherche à penser la politique *en dehors* de l'horizon de légitimation de la souveraineté.

S'il s'appuie pour cela sur une philosophie naturaliste, il faut bien voir que la nature, c'est-à-dire ce qui est, par définition, indéterminé, y apparaît comme une réalité différenciée. L'*apeiron*, nature indéterminée parce qu'encore non structurée, est chargée de potentiels : *indéterminée* n'est donc pas synonyme d'*indifférence*. Par ailleurs, les individuations successives de l'être ne laissent pas le transindividuel inchangé, de sorte que la part de nature préindividuelle mise en œuvre dans l'individuation collective est celle que l'individuation biologique a déposée dans les vivants ; mais les vivants ne peuvent y accéder que par une *replongée* en deçà de leur individualité vitale, car il s'agit d'une réalité prévitale. Ce préindividuel, Simonodon n'a pour le nommer que le terme *transindividuel*, qui prête à confusion dans la mesure où il désigne aussi bien le préindividuel déposé dans les sujets par l'individuation vitale et qui insiste en eux, disponible pour une individuation ultérieure, que son mode d'existence comme réalité structurée en collectif. Mais il y a là une difficulté insoluble, dans la mesure où ce qu'il s'agit de nommer, c'est ce par quoi tout sujet, en tant que

1. Cf. par exemple IPC, p. 184 : « Le contrat ne fonde pas un groupe, non plus que la réalité statutaire d'un groupe déjà existant. »

recevant une telle part de nature ineffectuée, est déjà un être collectif, ou que « tous les individus ensemble ont ainsi une sorte de fond non structuré à partir duquel une nouvelle individuation peut se produire » (IPC, p. 193).

À partir de cette conception naturaliste du collectif s'ébauche une proposition de philosophie que l'on pourrait dire humaniste, mais d'un humanisme qui se construit sur la ruine de l'anthropologie et sur le renoncement à l'idée d'une nature ou d'une essence humaine. Dans la mesure où l'appartenance à une espèce est ce que l'homme partage avec les autres vivants, ce n'est pas au niveau de l'espèce que se situe la source de l'humanisme de Simondon, son souci de l'humain. Celui-ci s'origine bien davantage à nos yeux en ceci que « l'être humain reste encore inachevé, incomplet, évolutif *individuum par individu* » (IPC, p. 189 ; nous soulignons).

Lorsqu'il évoque une telle incomplétude humaine « individu par individu », Simondon nous semble, en ce point de sa pensée, très éloigné de l'hypothèse qui voit en l'homme un être *essentiellement* incomplet, originairement prothétique, appelant par sa nature même un complément technique. En effet, l'incomplétude de l'humain ne se dit pas ici de l'homme comme notion générique,

1. C'est la raison pour laquelle la présentation que propose G. Hottis dans son ouvrage *Simondon et la philosophie de la « culture technique »* (op. cit.) nous semble très contestable. Plutôt que de prendre en compte la critique simondonienne de l'anthropologie, Hottis présente la philosophie de Simondon comme *juxtaposant* « une ontologie de la l'être-devenir, une philosophie de la nature [...], une philosophie de la technique [...], une anthropologie philosophique » (op. cit., p. 8 ; voir aussi p. 10), et comprend son humanisme (auquel il consacre tout un chapitre) comme le souci d'une « coévolution de l'homme et de la technique » (op. cit., p. 13), sans jamais dire ce qu'il faut entendre dès lors par « l'homme ».

2. C'est notamment la thèse développée par Bernard Stiegler à partir des travaux de Lacan sur le stade du miroir et de l'œuvre de Derrida, dans les deux premiers tomes de son ouvrage *La technique et le temps* (Paris, Galilée, 1994 et 1996), dont le troisième tome, à paraître, devrait être consacré à Simondon. Nous y reviendrons.

mais seulement « individu par individu », c'est-à-dire du point de vue de *chaque* homme en tant que porteur de potentiels, de possible réel ineffectué. Et à y regarder de plus près, on découvre finalement que cette « incomplétude » ne se dit que relativement à une réalité positive qu'il porte avec lui, « charge » de réalité préindividuelle, « *réserve d'être* encore imparlisée, disponible, en attente » (IPC, p. 193). C'est donc seulement en considération du potentiel réel qu'il porte avec lui et qui est « quelque chose qui peut devenir du collectif » (IPC, p. 195) qu'un homme, comme homme seul, peut être considéré comme incomplet.

Reprenant une formule de Toni Negri à propos de Leopardi, on pourrait dire de la pensée de Simondon qu'elle propose « un humanisme d'après la mort de l'homme »¹, un humanisme sans homme qui s'édifie sur les ruines de l'anthropologie. Un humanisme qui, à la question kantienne : « Qu'est-ce que l'homme ? » substituerait la question : « Combien de potentiel un homme a-t-il pour aller plus loin que lui ? », ou encore : « Que peut un homme pour autant qu'il n'est pas seul ? »

1. Toni Negri, *Exil*, Ed. Mille et Une Nuits, p. 12.

appartiennent pas individuellement ; l'intime relève moins d'une sphère privée que d'une vie affective impersonnelle, d'emblée commune. Car avant de se structurer, le collectif est en un sens déjà dans les sujets, sous forme des parts de nature ineffectuée, potentiel réel qui insiste en chacun. De ce fait, le collectif comme réalité structurée ne saurait être compris comme une entité subsistante, et son existence se confond avec le processus de structuration des parts de nature préindividuelle qui portent la vie affective des sujets. Mais la vie intime ne peut pas se révéler d'emblée commune sans que le collectif y gagne une dimension moléculaire. Et le transindividuel ne nomme en somme que cela : une zone impersonnelle des sujets qui est simultanément une dimension moléculaire ou intime du collectif même.

Cette tentative pour penser la constitution du collectif à un niveau moléculaire, c'est-à-dire aussi bien infra-individuel qu'intra-social, rapproche Simondon de Tarde, qui désubstantialise pour sa part l'approche des phénomènes sociaux en les décrivant comme des processus d'imitation. Car ce que l'on imite, selon Tarde, ce ne sont jamais les individus, mais des flux qui traversent les individus, et qui sont toujours de croyance et de désir. De ce point de vue, même l'invention relève de l'imitation de flux qui se trouvent conjoints d'une manière nouvelle *dans* l'inventeur (et pas, à proprement parler, *par* lui, comme s'il en était l'auteur). On peut donc dire qu'une invention est toujours « un croisement heureux, dans un cerveau intelligent, d'un courant d'imitation, soit avec un autre courant d'imitation qui le renforce, soit avec une perception extérieure intense, qui fait paraître sous un jour imprévu une idée reçue »¹.

1. Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kailash, 1993, p. 47 ; citée dans la présentation de l'ouvrage par Bruno Karsenti, qui commente : « Par un renversement tout à fait paradoxal, Tarde place donc l'imitation à la source de l'invention » (*ibid.*, p. xviii).

Scolie Intimité du commun

Les dernières pages de *L'individuation psychique et collective* proposent une hypothèse pour penser le collectif sans faire appel à la distinction de l'individu et de la société. L'individuation du collectif y est réexposée par le biais du problème de l'émotion, dont la définition se trouve du même coup précisée. Ce que l'ouvrage nomme jusqu'alors *l'émotion* – ou plus rigoureusement « affectivo-émotivité » –, à savoir ce par quoi un individu entre en relation avec ce qu'il porte en lui de préindividuel, reçoit ici le nom de « latence émotive ». Dans l'ébranlement de sa dimension affective, un sujet éprouve une « incompatibilité de sa charge de nature et de sa réalité individuelle [qui lui indique] qu'il est plus qu'être individuel, et qu'il recèle en lui de l'énergie pour une individuation ultérieure » (*IPC*, p. 213). Mais l'émotion ne cesse d'être latente, ne devient pleinement effective, que comme relation transindividuelle, dans l'individuation collective qui « ne peut se faire qu'à travers cet être du sujet et à travers d'autres êtres » (*ibid.*). L'émotion à proprement parler coïncide si entièrement avec le mouvement même de constitution du collectif que l'on peut dire qu'« il y a collectif dans la mesure où une émotion se structure » (*IPC*, p. 211 ; nous soulignons). Le collectif tel que l'entend Simondon naît donc en même temps qu'une émotion se structure à travers plusieurs sujets, et dans cette réversibilité de l'individuation du collectif et de la structuration d'une émotion, se fait jour que le plus intime de nous-même, ce que nous éprouvons toujours sous le signe de la singularité inaliénable, ne nous

D'où l'importance qu'accorde Tarde aux phénomènes de « suggestion à distance » et de « contagion », qui définissent selon lui le mode sur lequel des esprits peuvent s'influencer à distance du seul fait d'avoir connaissance de l'existence d'autres esprits simultanément en contact avec les mêmes idées (comme c'est le cas, exemplairement, du public des lecteurs d'un même journal, et plus encore aujourd'hui du public des spectateurs de la télévision). On trouve chez Simondon un intérêt voisin pour les phénomènes de propagation affective par lesquels s'accomplissent, au sein du champ social considéré comme un champ métastable, des prises de forme imprévisibles, telle la propagation de la Grande Peur, susceptible à ses yeux d'être expliquée par une « théorie énergétique de la prise de forme dans un champ métastable » (*IPC*, n. 18, p. 69).

La théorie de l'invention chez Tarde, aussi bien que la description simondonienne du champ social comme champ en tension où adviennent des prises de forme, proposent de concevoir l'émergence de nouveauté dans la société sans recourir à la figure de l'homme d'exception, génie politique capable de « donner forme » à la vie sociale. En effet, d'une manière proche de celle par laquelle l'invention naît chez Tarde de la conjonction de flux d'imitation et d'une série de petites différences qui finissent par produire de la nouveauté, on voit s'esquisser chez Simondon une énergétique sociale telle que « le hasard peut produire l'équivalent du germe structural » qui amorce une transformation du champ social. Car toute transformation est produite « soit par le fait qu'une idée tombe d'aillieurs – et immédiatement advient une structure qui passe partout – soit peut-être par une rencontre fortuite » (*IPC*, p. 63). Une telle

1. Pour ces deux expressions, cf. *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », 1989, p. 33 et 34.

« énergétique humaine », qui s'intéresse aux potentiels dont l'écart jette la société dans un état métastable, est selon Simondon indispensable pour compléter le point de vue d'une « morphologie » sociale qui ne s'intéresserait qu'aux structures stables des groupes sociaux. Ainsi, si l'on peut dire que le collectif est en un sens déjà dans les sujets, c'est d'un point de vue « énergétique », sur le mode de potentiels susceptibles de conduire une individuation du champ social ; c'est donc comme collectif en devenir ou comme a(d)venir du collectif, et non pas, et surtout pas, comme germe structural préformé. L'énergétique humaine que projette Simondon s'inscrit dans la recherche d'une réponse à la question qui le préoccupe et qu'il expose, devant un public de philosophes et de scientifiques, à la fin de la conférence du 27 février 1960 à la société française de philosophie : « Il faudrait se demander pourquoi les sociétés se transforment, pourquoi les groupes se modifient en fonction des conditions de métastabilité » (*IPC*, p. 63). Comment expliquer la production de nouveauté dans la réalité sociale ? Telle est la question à laquelle Simondon tente d'intéresser ses contemporains, en faisant de sa résolution la condition de toute science humaine qui se veut rigoureuse. Or, répondre à cette question suppose de s'intéresser à une zone qui n'est ni celle de l'individu objet de la psychologie ni celle de la société objet de la sociologie, c'est-à-dire de s'intéresser aux interstices préindividuels laissés inabordés par l'une comme par l'autre. Mais il semble qu'une pratique qui revendique son appartenance aux « sciences humaines » ne pourrait pas s'aventurer en ces lieux sans risquer du même coup

1. Le texte de la conférence a été publié en deuxième partie de l'introduction à *L'individuation psychique et collective* (p. 31 à 65). Le débat qui faisait suite à la conférence et auquel nous référons plus loin a été publié par le *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LII (p. 174 à 188).

d'y perdre son statut de science ; car, si l'on suit les développements de Simondon et surtout les réponses aux accusations d'objectivisme que lui adressent ses contemporains, la zone préindividuelle où se produit la nouveauté est antérieure à tout objet aussi bien qu'à tout sujet. Une science humaine, pour être authentique, devrait donc se faire science de l'inobjectif... et renoncer ainsi à ce qui définit à première vue l'approche scientifique, à savoir : un domaine d'objets.

La perspective développée par Simondon et réaffirmée par lui au cours du débat qui a suivi la conférence de février 1960, tient que seule une « philosophie de la nature », c'est-à-dire une philosophie qui explore les processus d'individuation et situe l'origine de tout changement dans une zone préindividuelle des êtres, c'est-à-dire dans les part de *nature* associées aux individus, peut nous sauver des conceptions appauvrissantes du sujet et de l'objet. Or, à la relecture des réactions qui ont suivi la conférence, on constate que la plupart des interventions portent sur le statut de cette philosophie de la nature, qui se voit à plusieurs reprises assimilée à un objectivisme. Par Paul Ricœur d'abord, qui, à partir d'une perspective herméneutique reposant sur le postulat de la primauté d'un univers du discours, reproche à Simondon d'objectiver la nature, c'est-à-dire de ne pas reconnaître sa réalité discursive (son statut de signification au sein d'une totalité discursive). Par Gaston Berger ensuite, selon qui, faute de poser la conscience au départ, on tombe nécessairement dans un objectivisme, son postulat étant qu'il ne saurait y avoir information que pour un sujet conscient. Seule une philosophie du langage ou de la conscience semble donc pouvoir nous sauver du danger de l'objectivisme. Pour répondre à ces objections, il suffit à Simondon de renvoyer le reflet de l'étroitesse qui les inspire. Il relève d'abord l'étroitesse de la conception logiciste de la signification, à laquelle il

objecte une compréhension de la transduction qui trans-forme la logique en même temps que l'ontologie. Ainsi, à Ricœur qui stigmatise « le caractère métaphorique de toutes [les] transpositions du plan de la nature au plan des significations humaines », Simondon répond qu'il ne s'agit pas de métaphores et lui fait remarquer : « Vous parlez de métaphore parce que vous partez d'une conception des significations qui n'intègre pas la notion de rapport transductif. » Puis, en réponse à l'objection de G. Berger, il souligne l'insuffisance d'une philosophie de la conscience qui ne voit pas que la conscience ne peut être adéquatement comprise qu'« à partir d'une transconscience plus primitive ». Car la conscience s'individue à partir d'une nature préindividuelle aussi bien pré-subjective que pré-objective, c'est-à-dire antérieure au vis-à-vis du sujet et de l'objet qui résultent d'un processus de prise de forme. La philosophie de la nature dont se réclame Simondon, ne laisse place, et c'est bien ce qui semble scandaliser ses contemporains, ni à une philosophie de la conscience ni à une philosophie du langage, ni même à une anthropologie, dont il réaffirme ici l'impossibilité au profit de l'étude des « correlations » psychosociales, seules réelles. On ne saurait être plus clair. Or, les corrélations ne se laissent penser qu'à partir de la zone centrale préindividuelle des êtres, de cette part *commune* de nature en chacun qui est simultanément dimension moléculaire du collectif, et à partir de laquelle seulement les sociétés se transforment.

Si l'auteur de *L'individuation psychique et collective* est si attaché à l'élaboration d'une philosophie de la nature, c'est en un sens de la notion de nature opposé à celui qui connote une réalité « objective » dont la description conduirait à négliger la réalité subjective de la conscience ou du discours. La nature n'est pas chez

1. *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LII, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 188.

Simondon l'opérateur objectiviste du refoulement du sujet, et ne s'oppose pas davantage à la culture ou à la société. C'est d'ailleurs bien ce qui semble « gêner » certains de ses contemporains, à savoir : qu'il ne passe pas le relais à une anthropologie, mais pense la réalité psycho-sociale à *même* sa philosophie de la nature. Car « nature » est pour lui le nom de ce qui rend pensable la transformation sociale. C'est même cette adéquation de la philosophie de la nature qu'il élabore au problème de l'apparition de nouveauté dans les sociétés qui a décidé Simondon à se détourner de la théorie de l'information, considérée comme trop normative. En effet, répond-il à Jean Hyppolite pour lui expliquer son choix d'une philosophie de la nature, « si on voulait définir une théorie des sciences humaines fondée sur la théorie de l'information, on trouverait que la valeur suprême est de s'adapter, de s'ajuster ». Contre cet idéal social de l'adaptation comme valeur suprême (dont on peut reconnaître aujourd'hui la version réactionnalisée et étatisée dans les mots d'ordre incontrournables de l'« insertion » professionnelle et de l'« intégration » républicaine), Simondon met en avant les états sociaux métastables comme exprimant plus profondément la réalité de la société : « Un état pré-révolutionnaire, voilà ce qui paraît le type même de l'état psychosocial à étudier avec l'hypothèse que nous pré-

sentons ici » (*IPC*, p. 63).

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 nœuds par où la philosophie de l'individu 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 pré-individuelle. La philosophie de la nature que développe Simondon ne nous semble s'éclairer que par le biais du concept de transindividuel qu'elle implique, et qui n'exprime finalement rien d'autre que cette disposition au collectif en chacun, qui désubstantialise le collectif et rend visible son être de transformation. Mais il ne fait pas de doute que l'appellation de philosophie de la nature ait prêté au malentendu.

sance de la technique par la culture, qui considère celle-ci comme une « réalité étrangère » (MEOT, p. 9) et la rejette à ce titre. « Culture technique » nomme donc la pensée qui aura en charge de résoudre ce conflit, et, dès le début, il est dit que seule une pensée de type philosophique peut assumer la tâche consistant à rendre compatibles culture et technique.

D'avantage qu'un « penseur de la technique », Simon-don apparait dès les premières lignes comme un penseur port au monde technique. La raison d'une telle crise semble résider dans l'opposition séculaire entre, d'une part, le monde de la culture comme monde du sens, et de l'autre, le monde de la technique considérée exclusivement sous l'angle de l'utilité. C'est pourquoi, s'attaquant au pilier de l'édifice de la discorde, la première phrase de *Du mode d'existence des objets techniques*, qui sonne de ce fait comme un manifeste, déclare que les objets techniques sont depositaires d'un sens¹.

Comment la philosophie va-t-elle s'y prendre pour dégager ce sens ? En demeurant, ce qu'elle est toujours chez G. Simondon, une philosophie de l'individuation, ou encore une ontogénèse. Mais que peut bien signifier faire la genèse de la technique ? La comme ailleurs, il ne nous est pas parlé de la technique, c'est-à-dire d'une notion générale, mais des objets techniques, d'une multitude d'êtres qui résultent d'autant d'opérations techniques. Il va donc d'abord s'agir de provoquer une « prise de conscience des modes d'existence des objets techniques » (MEOT, p. 9), c'est-à-dire de s'intéresser non pas à leur usage, non pas à l'intention utilisatrice que l'on peut projeter sur eux, mais à leur genèse. C'est là la tâche d'une technologie, qui cherche à connaître les schèmes de

1. « Cette étude est animée par l'intention de susciter une prise de conscience du sens des objets techniques » (MEOT, p. 9).

Entre culture technique et révolution de l'agir

De ce que l'on appelle improprement l'anthropologie de Simondon, désignant par là ce qui, de sa philosophie, regarde le collectif, on retient généralement d'avantage la vocation de « culture technique » que le concept de trans-individuel. Cette notion de « culture technique », développée surtout dans *Du mode d'existence des objets techniques* mais qui fait retour dans les chapitres additifs de *L'individuation psychique et collective*, a beaucoup contribué à la postérité de Simondon comme « penseur de la technique ». Or, la mise en avant systématique de cette image technologique de la philosophie de l'individuation s'accompagne de la plus grande discrétion concernant le versant « naturaliste »¹ de la théorie de la constitution du collectif. De sorte que l'on pourrait voir la comme deux *tendances incompatibles de la pensée*, deux lignes qui cheminent dans des directions si divergentes que s'engager dans l'une signifierait nécessairement trahir l'autre. Mais s'il y a dans cette pensée une tension rebelle à toute résolution, si elle se développe dans des directions inconciliables, il s'agit d'abord d'en situer l'ambiguïté.

Vers une « culture technique »

Le constat sur lequel s'ouvre *Du mode d'existence des objets techniques*, est celui d'une crise, d'un conflit entre la culture et la technique, conflit né de la méconnaissance

1. « Naturalisme » qui ne véhicule nullement la traditionnelle opposition entre nature et technique, la « nature » désignant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la part d'aperçus, la réserve de pré-individuel présente en chacun.

fonctionnement des objets techniques, en tant que schèmes qui ne sont pas figés mais nécessairement engagés dans une évolution temporelle. En effet, bien qu'inventé (ce qui le distingue d'un être vivant), et justement parce qu'inventé par un vivant capable de s'autococonditionner, l'être technique est doté d'une relative autonomie. C'est pourquoi, bien que *l'intention fabricatrice* déposée dans un objet technique ne doive pas être confondue avec *l'intention utilisatrice* qui lui est essentiellement extérieure, on ne peut pas expliquer le mode d'être d'un objet technique par l'intention fabricatrice qui lui a donné le jour. Pour comprendre le mode d'existence des objets techniques, il faut se détacher de l'intentionnalité humaine et entrer dans la concrétude des systèmes techniques, dans la mesure où tout individu technique est un système d'éléments organisés pour fonctionner ensemble, et se caractérise par sa tendance à la concrétisation. Chez Simondon, pour reprendre (en sens inverse) l'expression de Heidegger, on dira que l'essence de la technique est bien technique. Elle ne réside pas dans une rationalité arraisonnante, dans un régime d'ustensilité auquel elle donnerait simplement corps. Mais elle consiste dans cette tendance à la solidarité de plus en plus concrète des éléments agencés en systèmes qui fonctionnent, tendance autonome par rapport à l'acte de l'invention : l'invention donne naissance à une « essence technique » (*MEOT*, p. 43), c'est-à-dire à un être qui, dès qu'il existe, tend à se simplifier, et ce faisant engendre un *phylum* génétique, une lignée d'individus techniques de plus en plus concrets. Un objet technique inventé ne peut pas accéder d'un coup à la concrétude, et l'ancêtre d'une lignée technique est nécessairement plus abstrait que les individus techniques qui lui succèdent à l'intérieur de la même lignée. C'est pourquoi l'objet technique en tant que système n'est pas non plus réductible au système scientifique d'interactions causales qui s'appliquent en lui, et toujours

« il subsiste une certaine différence entre le schème technique de l'objet (comportant la représentation d'une finalité humaine [finalité qui a besoin, pour se matérialiser, d'une série d'individus d'une même lignée] et le tableau scientifique des phénomènes dont il est le siège (ne comportant que des schèmes de causalité efficiente, mutuelle ou récurrente) » (*MEOT*, p. 36). En fonction de cette tendance de l'objet technique à la concrétisation, « même si les sciences n'avançaient pas pendant un certain temps, le progrès de l'objet technique vers la spécificité pourrait continuer à s'accomplir » (*MEOT*, p. 27).
Dès la fin de sa première partie, *Du mode d'existence des objets techniques* (qui en comporte trois) parvient à une reformulation essentielle de la nature de la crise de l'humanité dans son rapport à la technique, simplement constatée au début. S'intéressant à la genèse des individus techniques, cette partie de l'ouvrage aboutit à la mise en évidence de ce que, depuis l'invention de la machine, l'individualité technique ne réside plus dans l'homme, qui avait jusque-là assumé la fonction de porteur d'outils. Inversant le point de vue habituel qui veut que la machine ait « pris la place de l'homme », Simondon explique qu'il faudrait plus rigoureusement dire que « l'homme a tellement joué le rôle de l'individu technique que la machine devenue individu technique paraît encore être un homme et occuper la place de l'homme, alors que c'est l'homme au contraire qui remplaçait provisoirement la machine avant que de véritables individus techniques aient pu se constituer » (*MEOT*, p. 81). La crise récente qui voit dans la technique et plus précisément dans la mécanisation du procès de travail la source d'un drame, serait donc due à une méconnaissance du déplacement de la fonction de porteur d'outils de l'homme vers la machine, et, corollairement, du potentiel libérateur que contient un tel déplacement. Car, pour peu que l'on cesse d'appliquer à la réalité tech-

nique un schème qui lui est totalement étranger et qui vise à distinguer hiérarchiquement le soin à apporter aux éléments de la machine (entretien, réparation...) et le soin d'organiser les ensembles de machines, une telle mutation se révèle porteuse d'un sens positif.

C'est ce que Simondon explicite dans la deuxième partie de l'ouvrage, où il met au jour l'exigence d'égalité que contient la technique à l'époque des machines. Égalité entre les hommes appartenant à un même collectif technique (nous y reviendrons), mais d'abord, et plus fondamentalement, égalité entre hommes et machines, qui consiste pour les hommes à « exister au même niveau qu'elles » (*MEOT*, p. 125). Exister au même niveau que les machines, c'est là une définition possible de la « vie technique » que Simondon attribue à l'homme en tant qu'il est capable « d'assumer la relation entre le vivant qu'il est et la machine qu'il fabrique » (*MEOT*, p. 125). Parce que les machines ne connaissent que des données et des schèmes de causalité, c'est à l'homme qu'il revient d'établir les corrélations entre les machines. Bien qu'évidente en apparence (qui songerait que les machines sont capables de se relier spontanément ?), cette idée trouve dans sa version simondonienne une nouvelle profondeur. Car c'est *en tant que vivant* que l'homme est déclaré responsable des êtres techniques, c'est-à-dire en tant qu'être inscrit dans le temps et ayant de ce fait la capacité de rétroagir sur ses conditions de vie, en modifiant les formes des problèmes à résoudre. C'est en effet, il faut le rappeler, en termes temporels que Simondon explique la capacité d'inventer, qui caractérise à ses yeux le vivant comme théâtre d'individuation : l'invention, comme acte d'un vivant « qui porte avec lui son milieu associé », se trouve décrite comme « une influence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel » (*MEOT*, p. 58). Ainsi, on peut dire que l'homme joue entre les machines le rôle d'un transducteur ; il « assure la fon-

tion du présent, maintenant la corrélation parce que sa vie est faite du rythme des machines qui l'entourent et qu'il relie les unes aux autres » (*MEOT*, p. 126). Ce souci de corrélation des êtres techniques les uns par rapport aux autres, c'est ce qui doit conduire l'homme à se détacher de la simple considération de l'utilité des êtres techniques et faire de lui un « témoin des machines [...] res-ponsable de leur relation » (*MEOT*, p. 145). Mais si la technologie bien comprise, c'est-à-dire l'attention aux objets techniques considérés du point de vue de leur mode d'être peut contribuer à révéler la possibilité d'un devenir harmonieux de l'homme et de la technique, elle ne va pas sans un risque qui lui est coextensif : ce risque, que Simondon voit actualisé chez Norbert Wiener, est celui de la réduction de la société à une machine d'un type particulier. Se profile ici le danger du technicisme, qui ramène toute crise – fut-elle sociale – à un problème de régulation et projette comme seul idéal l'homéostasie, l'équilibre stable des forces en présence.

Or, pour éviter le réductionnisme technologique, Simondon ne voit pas d'autre moyen que d'étudier, outre les *objets techniques*, « la *technicité* de ces objets en tant que mode de relation de l'homme au monde » qui doit être connue « dans sa relation aux autres modes d'être au monde de l'homme » (*MEOT*, p. 152 ; nous soulignons). C'est ce à quoi se trouve consacrée toute la dernière partie de l'ouvrage, sans laquelle on ne saurait comprendre ce que Simondon entend véritablement par « culture technique », et où se noue le paradoxe d'une pensée normative du devenir.

Le devenir au risque de la téléologie

La tâche que la dernière partie de *Du mode d'existence des objets techniques* assigne à la culture est une tâche de convergence entre les divers modes d'être au monde de

l'homme, qui se sont progressivement scindés. Depuis la part et religion de l'autre, l'être au monde de l'homme n'aurait cessé de se partager entre des modes représentatifs (du type des théories et des dogmes) et des modes actifs (du type des pratiques et des normes) sans parvenir vraiment à les réunifier. Plus que jamais, selon Simondon, c'est à la philosophie que revient ici cette fonction culturelle de convergence : car qu'est-ce que la philosophie pour le penseur de l'individuation, si ce n'est une généalogie, c'est-à-dire une pensée de la genèse, une description du devenir ? Or, on ne saurait mieux penser la situation déliée des modes d'être au monde humains qu'en suivant à la trace le processus même de leur séparation. Il appartient donc à la philosophie de « remonter » génétiquement en deçà de la rupture de la religion et de la technique chacune à l'intérieur d'elle-même, avant la rupture entre théorie et pratique. Mais la philosophie n'est pas seulement la pensée capable de comprendre l'individuation des modes d'être de l'homme ; en tant que mode de pensée, elle participe de cette individualisation, elle fait partie de ce devenir. La philosophie est, aux yeux de Simondon, la seule « force de convergence » du devenir à son terme et elle seule peut, en disant la convergence, opérer cette convergence : la faire. En d'autres termes, « la pensée philosophique aurait ainsi pour tâche de reprendre le devenir, c'est-à-dire de le ralentir afin d'*approfondir son sens* et de le rendre plus fécond » (*MEOT*, p. 213 ; nous soulignons).

Dans tout cet exposé du rôle « culturel » de la philosophie, on ne peut pas ne pas être frappé par une affirmation récurrente qui signale l'existence d'un « sens du devenir ». Et Simondon a beau prendre soin de démar-

1. Cette expression revient si souvent dans le *MEOT* que nous n'en citerons pas toutes les occurrences. Qu'il suffise de signaler ses apparitions p. 155, 157, 176, 188, 213-214, 230.

quer sa position du finalisme¹ et définir le devenir comme « l'opération d'un système possédant des potentiels en sa réalité » (*MEOT*, p. 155), ces potentiels « poussent » les états futurs à être. Dans cette partie de la recherche simondonienne, le devenir comportant des phases en vient à être compris comme un devenir finalisé et réparti en moments. C'est ainsi que l'on peut lire que l'« inhérence de la technicité aux objets techniques est provisoire ; elle ne constitue qu'un *moment* du devenir génétique » (*MEOT*, p. 157 ; nous soulignons). Est-ce pour réparer cet écart trop évident par rapport à une pensée immanente du devenir que la notion de phase se trouve définie presque immédiatement après comme « aspect résultant d'un dédoublement d'être », après avoir précisé qu'il ne faut pas l'entendre au sens d'un « moment temporel remplacé par un autre » (*MEOT*, p. 159) ? Tout se passe en définitive comme si la pensée du devenir que met en place l'auteur développait de manière quasi-automatique des effets à la limite contradictoires avec certains postulats de la recherche, en particulier avec les postulats anti-finalistes, ceux qui refusent de penser le devenir comme d'emblée inscrit dans le temps. Pour se prémunir du finalisme, Simondon prend une foule de précautions : c'est ainsi qu'il prend bien soin de distinguer des notions d'adaptation et d'équilibre qu'il refuse, les notions d'évolution et d'invention. Ainsi, il n'appartient pas à l'homme de s'adapter à un environnement, mais plutôt d'inventer des structures nouvelles, de découvrir « des formes et des forces nouvelles capables de le faire évoluer » (*MEOT*, p. 156). Mais dire

1. On peut lire par exemple que la notion de finalité appliquée au devenir de l'homme dans sa relation au monde est inadéquate, « car on peut bien trouver des finalités restreintes [...] mais il n'y pas une fin unique et supérieure que l'on puisse surimposer à tous les aspects de l'évolution pour les coordonner et rendre compte de leur orientation par la recherche d'une fin supérieure à toutes les fins particulières » (*MEOT*, p. 156).

niste que *Du mode d'existence des objets techniques* comme horizon de la recherche l'élaboration d'une place à son point de départ, en projetant d'emblée sur Simondon dans son ouvrage *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*. Hottois infléchit tel-
 L. Cette « normativité qui s'étend bien au-delà de [l'être technique] » et s'impose aux communautés se trouve également évoquée dans l'un des chapitres additionnels d'IPC, p. 264 à 267.

cela, n'est-ce pas simplement substituer à un finalisme statique un finalisme évolutif, dynamique ? Un tel « évolutionnisme » ne semble pas vraiment nous écarter beaucoup du schème finaliste de pensée, qui réclame des fins au devenir.

Il ne fait aucun doute qu'aux yeux de Simondon, le devenir n'est pas et ne saurait être de l'ordre d'une simple actualisation de virtualités prédéterminées par une fin fixée par avance. La direction qu'il suit n'est certes pas fixée par une fin *extérieure* à lui, et l'expression « sens du devenir » ne signifie jamais autre chose que ceci que le devenir est *en lui-même* porteur d'un sens. Tout le travail d'une généalogie est précisément de repérer un tel sens, de le mettre au jour et, s'inscrivant en lui, de l'approfondir ; mais il serait vain de prétendre le transformer. C'est pourquoi une simple « conscience théorique des processus » techniques ne saurait être une véritable culture technique ; celle-ci doit aller jusqu'à dégager la « valeur normative contenue en eux » (*MEOT*, p. 220). A plusieurs reprises se trouve évoquée la nécessité de découvrir les « valeurs implicites » dans les réalités techniques » (*MEOT*, p. 149) ou « l'inhérence [dans la technicité] de valeurs dépassant l'utilité » (*MEOT*, p. 222). Et la critique de la compréhension de la technique par l'« ustensilité » qui en découle est, nous y reviendrons, parmi les idées les plus fortes de l'ouvrage. Mais était-il vraiment nécessaire, pour parvenir à une compréhension adéquate de la technique et de son rôle constitutif dans l'être au monde de l'homme, de subordonner le point de vue généalogique à un point de vue normatif ? Ne pouvait-on éviter cette hypostasie d'un « sens du devenir » dont la normativité culmine dans la notion de « faute contre le devenir » (*MEOT*, p. 231) ?

La raison d'une telle orientation de la pensée du devenir nous semble résider dans le postulat régulation-

lement sa lecture vers la dimension symbolique, écuménique, de la philosophie de Simondon qu'il finit par comprendre la relation – pourtant dotée par Simondon d'une réalité de l'ordre de la *physis* – exclusivement comme une reliance, c'est-à-dire comme une réalité ayant une efficacité symbolique (au plan du *logos*)¹. Parce qu'elle accentue la pente de la « culture technique », la lecture de G. Hottois met en évidence en l'actualisant le risque d'une compréhension normative du devenir. Ainsi, en déclarant que l'éthique simondonienne peut être résumée en un « devoir-devenir »², c'est-à-dire consiste essentiellement en l'inclusion du devoir-être à l'intérieur de l'être-devenir, G. Hottois excède indubitablement la lettre du texte de Simondon ; pourtant, il révèle du même coup une tendance certaine de sa pensée. On pourrait l'exprimer en disant que, s'il a renouvelé la pensée de l'être en substituant à l'être compris comme substance un être-devenir, un être qui n'est que son devenir, Simondon ne s'est pas totalement dépris d'une conception substantialiste de l'éthique en termes de devoir-être, déplaçant simplement celui-ci vers un devoir-devenir. Or, en voulant rendre la norme immanente, on risque fort de ne parvenir qu'à normer l'immanence.

Une éthique physique de l'amplification et du transfert

On l'a dit, il existe dans la pensée de Simondon une évidente tension entre deux tendances, deux orientations, dont l'une, écuménique, vise l'unification symbolique du divers, et l'autre, que nous avons qualifiée de naturaliste, s'intéresse au préindividuel d'où émerge la

1. Cf. par exemple p. 87, où la philosophie de Simondon est présentée comme un optimisme du *legem*.

2. *Op. cit.*, p. 85.

nouveauté. Mais il nous semble que rien n'autorise à réduire, comme le fait G. Hottois, la deuxième orientation à une « philosophie mystico-poétique »¹. Une telle lecture, dont la motivation implicite semble être d'entrer en polémique avec les philosophies dites « de la différence », se contente d'opposer le multiple délié et la « reliance », le différent et le rassemblant. Ce faisant, elle se ferme d'emblée à ce qui, dans la pensée d'un centre plus qu'individuel de l'être, excède ce jeu d'oppositions. Il est à cet égard instructif de s'arrêter un peu sur la conclusion de *L'individu et sa genèse*..., qui, identique pour l'essentiel à celle de *L'individuation psychique et collective*, comporte pourtant quelques modifications significatives. Dans ces pages conclusives, Simondon se demande si une théorie de l'individuation peut, « par l'intermédiaire de la notion d'information, fournir une éthique » (*IG*, p. 242), et ceci, immédiatement après avoir rappelé que l'information n'est à ses yeux rien d'autre que la résonance interne d'un système en train de s'individualuer, la puissance de rayonnement d'un domaine d'individuation à un autre (*IG*, p. 240-241). Les termes mêmes de la question achèment l'auteur vers une définition de l'éthique telle que celle-ci ne réside pas dans les normes figées, mais dans les valeurs qui sont « le préindividuel des normes » (*IG*, n. 14, p. 244), c'est-à-dire la capacité des normes à muter sous la poussée du devenir, ou plus encore, « la capacité de transférer amplificateur contenue dans le système des normes » (*IG*, p. 243). Cette notion de « transfert amplificateur », qui définit la valeur comme sens de la relativité immanente aux normes, c'est aussi celle qui caractérise dans tout ce passage le sujet éthique. Les notions de « transfert » et d'« amplification » apparaissent dans six des sept notes ajoutées par Simondon dans cette version

1. *Op. cit.*, p. 111.

de la conclusion, ainsi que dans toutes les corrections qu'il apporte dans le cœur du texte ; l'ensemble de ces modifications, si près des dernières lignes du texte, semblent se vouloir l'insistant rappel du caractère physique de l'éthique issue de la théorie de l'individuation. Dans ces pages, en effet, on ne peut plus distinguer entre le niveau du sens et celui de la *physis*. Et si l'éthique est dite être « le sens de l'individuation », s'il n'y a éthique que « dans la mesure où il y a information, c'est-à-dire signification » (IG, p. 245), l'éthique est simultanément appréhendée comme une réalité réticulaire, la capacité à relier le préindividuel de plusieurs actes : « La réalité éthique est bien structurée en réseau, c'est-à-dire qu'il y a une résonance des actes les uns par rapport aux autres [...] dans le système qu'ils forment et qui est le devenir de l'être » (*ibid.*). Or : « Les actes sont en réseau dans la mesure où ils sont pris sur un fond de nature, source de devenir par l'individuation continuée » (IG, p. 247 ; nous soulignons). L'acte éthique est ainsi celui qui « contient en lui-même un pouvoir d'amplification » (IG, n. 16, p. 246) qui le rend capable d'entrer en relation avec les autres actes, dans la mesure où ils peuvent être dits « contenir » du préindividuel. Cette relation « va d'un acte aux autres comme on va du jaune-vert au vert et au jaune, par augmentation de la largeur de la bande de fréquences », reliant des actes qui ont des « bandes latérales » et sont dits rayonner (*ibid.*). Dans une telle perspective, on n'est pas surpris d'apprendre que « la valeur d'un acte est sa largeur, sa capacité d'étalement transductif » (*ibid.*). Et dans la mesure où le

préindividuel, c'est-à-dire la réserve d'être à partir de laquelle tout devient, est défini *physios*, comment pourrait-il en être autrement ?

Dans une telle éthique, le sujet s'éternise en affirmant son caractère relatif, c'est-à-dire ici relationnel, en inscrivant autant qu'il le peut ses actes dans le réseau des autres actes. Mais cette inscription n'est pas une simple intégration, et la relation ne peut plus être réduite à une reliance dans l'ordre du *logos* : car le pouvoir d'amplification qui définit tout acte éthique excède la simple relation d'harmonie entre les membres de la communauté. Agir éthiquement, pour un sujet, signifie en effet s'affirmer comme « point singulier d'une infinité ouverte de relations » (IPC, p. 254), construire un champ de résonance pour d'autres actes, ou prolonger soi-même des actes dans un champ de résonance construit par d'autres ; c'est procéder à une entreprise de transformation collective, à une production de nouveauté en commun, où chacun se transforme en apportant pour d'autres un potentiel de transformation. Or, c'est là la définition de l'individuation collective, qui ouvre à la dimension du transindividuel.

Ici, se fait jour à nos yeux l'impossibilité de voir dans ce que G. Hottois appelle la « reliance » un aspect séparé de cet autre pan de la philosophie de Simondon qui décrit la dimension préindividuelle de l'être et qu'il nomme « mystico-poétique ». Car il semble au contraire que la puissance de relation symbolique entre les actes découle elle-même de la zone centrale préindividuelle de l'être, du « fond de nature » dont parle Simondon, s'il est vrai qu'un acte est d'autant plus symbolique qu'il a un plus

1. Et cette transindividuation est même pour Simondon la seule réalité qui soit immortelle. Cf. le passage suivant de *L'individuation psychique et collective* : « ... tout acte humain accompli au niveau de la transindividuation est doué d'un pouvoir de propagation indéfini qui lui confère une immortalité virtuelle » (p. 158).

grand pouvoir d'amplification et résonne avec le plus grand nombre d'autres actes avec lesquels il constitue un réseau. Dans ce passage, où la seule inscription réticulaire des actes fait critère de leur valeur, on s'affirme une immanence de l'éthique du devenir, on peut voir comme un contrepoint à la téléologie de la culture technique esquissée sur fond d'hypothèse d'un « sens du devenir ». Et il semble bien en effet que, jusqu'à l'intérieur de la pensée simondonienne de la technique, la thématisation de la réticularité soit ce qui nous permet d'échapper à l'universalité de la normativité technologique.

Hylémorphisme versus réseaux

« L'acte n'est ni matière ni forme » (IG, p. 246). Voilà qui suffit à établir solidement la différence entre la compréhension de l'éthique comme réalité réticulaire seule adéquate selon Simondon à la théorie de l'individuation, et les conceptions hylémorphiques qui voient dans l'éthique un système de normes qui fonctionnent comme des formes *a priori* imposées de l'extérieur à l'action. La « réalité éthique, explique l'auteur, est bien structurée en réseau, c'est-à-dire qu'il y a une résonance des actes les uns par rapport aux autres, non pas à travers leurs normes implicites ou explicites, mais directement dans le système qu'ils forment et qui est le devenir de l'être » (IG, p. 245). La réticularité, condition de la résonance immédiate des actes dans une structuration de potentiel en commun, est ce qui fait passer d'un horizon normatif à un horizon d'amplification de l'agir. La fidélité au sens du devenir est ici subordonnée à l'étalement transductif des actes en réseau, le réseau n'étant pas le moyen de l'acte mais son milieu.

On trouve dans *Du mode d'existence des objets techniques* un dépassement similaire d'un point de vue simple-

ment normatif grâce à la notion de réticularité, qui désigne alors la mise en réseau non plus des actes humains mais des techniques. En effet, s'il est vrai qu'à un premier niveau Simondon accorde une normativité intrinsèque aux objets techniques indépendamment de toute normativité sociale¹, ce n'est qu'en passant du niveau des *objets* techniques au niveau plus profond de la *technicité*, que l'on peut saisir en quoi consiste la normativité inhérente à la technique (car « les objets techniques résultent d'une objectivation de la technicité ; ils sont produits par elle, mais la technicité ne s'épuise pas dans les objets et n'est pas tout entière contenue en eux » ; MEOT, p. 163). Et ce que l'on découvre alors n'est pas un système de normes techniques, mais, la encore, un mode d'être qui excède chaque objet technique pris séparément, à savoir, la réticularité. Car, s'il y a désormais une « valeur normative » de la technique, au-delà des individus techniques, elle appartient au « monde de la pluralité des techniques » et consiste dans la « réticulation technique des ensembles concrets » (MEOT, p. 220). Le caractère réticulaire de l'organisation des techniques confère au monde technique une capacité à conditionner l'agir humain comme tel. Et il est vrai que face à un réseau, on n'a pas d'autre choix que de s'en tenir à l'écart, ou, au contraire, de « se raccorder au réseau, s'adapter à lui, participer à lui » (MEOT, p. 221). Alors que l'on peut changer d'outil ou construire soi-même un outil, « on ne change pas de réseau, on ne construit pas soi-même un réseau » (*ibid.*). C'est là d'ailleurs le point central pour comprendre que désormais la technique ne peut plus être comprise

1. « L'objet technique est valide ou non valide selon ses caractères internes qui traduisent le schématisme inhérent à l'effort par lequel il s'est constitué. [...] L'adoption ou le refus d'un objet technique par une société ne signifie rien pour ou contre la validité de cet objet » (IPC, p. 264).

comme un simple moyen pour l'action. Cette compréhension de la technicité comme caractérisée par la réticularité est bien ce qui permet d'en finir radicalement avec la description de la technique par le biais de la catégorie de moyen, d'en finir en somme avec le schème de l'utilité approprié seulement à l'outil. Ici comme précédemment, la réticularité (des ensembles techniques intégrés) s'oppose à l'hyliémorphisme (de l'outil). Et le schème du réseau, antithétique à celui de l'hyliémorphisme, semble même constituer aux yeux de Simondon une arme contre lui, une possibilité de sortir du mode hyliémorphique de la pensée et de l'agir.

Afin de dégager plus profondément le sens de cette valeur normative accordée à la technicité, et parce que ce qui s'y joue n'est rien de moins que le rapport entre la pensée de la technique et celle du collectif dans l'œuvre de Simondon, il ne nous semble pas superflu de nous arrêter ici sur la thèse d'inspiration simondonienne que Bernard Stiegler développe dans un ouvrage ambitieux¹. Inspiration consistante, puisque son annonce clôt l'introduction générale de l'essai, où il est dit que « Simondon, avec son analyse de l'individualisation psychique et collective, permet de concevoir, par le concept de transduction une constitutivité originairement technique de la temporalité – sans que lui-même adopte une telle conception » (t. 1, p. 31). Permise par Simondon bien que non énoncée clairement par lui, la thèse de la « constitutivité originairement techno-logique de la temporalité », qui se reformule à travers l'idée que la technogénèse est structurellement en avance sur la socio-

1. *La technique et le temps*, Paris, Galilée, 1994 pour « La faute d'Epiméthée » (t. 1) et 1996 pour « La désorientation » (t. 2). Le tome 3, annoncé comme devant être consacré à Simondon, n'étant pas encore paru au moment de l'élaboration de ces lignes, la présente lecture est bien entendu susceptible de se voir relativisée ; mais ceci ne devrait rien changer au fond de la critique, qui touche aux postulats mêmes de l'interprétation de B. Stiegler.

génèse » (t. 2, p. 10), se fonde en tout cas sur l'hypothèse d'une continuité entre *Du mode d'existence des objets techniques* et *L'individualisation psychique et collective*, par l'auteur. Selon Stiegler, la technique occupe une place constitutive dans l'individualisation psychique et collective, ce que Simondon n'énonce nulle part. Or, un tel silence semble relever davantage d'un choix de pensée que d'un aveuglement théorique. Et l'inspiration simondonienne de Stiegler procède dès lors peut-être d'une interprétation de la pensée de Simondon qui en évacue la dimension spécifique accordée à l'individualisation du collectif.

Il y a bien chez Simondon l'idée d'une normativité de la technique. Mais celui-ci distingue entre, d'une part, une normativité contenue dans les *objets techniques*, indépendante de la normativité sociale et qui peut même devenir la source de nouvelles normes dans une « communauté fermée » (IPC, p. 264-265), et, d'autre part, une normativité de l'organisation réticulaire *du monde technique* comme conditionnant *l'agir humain*. B. Stiegler forge quant à lui l'idée d'une normativité univoque de la technique *comme telle* pour ce qu'il appelle la « socio-génèse ». Or, si l'on ne trouve pas chez Simondon ce concept amalgame des notions qui renvoient à des problèmes distincts, notamment les notions de communauté, de société et d'individualisation psychique et collective. Tout ce qui s'exprime de nuances dans l'écart de ces notions est ici ramené à l'idée d'une réappropriation du devenir technique par la société.

Si l'on suit l'hypothèse de Stiegler, on dira donc que « la technique est invention, et l'invention est nouveauté » et que, entre « évolution technique » et « tradition sociale », il n'est question que d'un « ajustement », même si celui-ci ne se fait pas sans « résistance parce

que, selon sa portée, le changement technique bouleverse plus ou moins les repères en quoi consiste toute culture » (t. 2, p. 10). Dans ce rabatement de la thématique de la *transformation sociale* sur celle de l'*évolution culturelle*, c'est toute la spécificité de l'individuation collective qui se trouve évacuée. Ainsi, l'hypothèse d'une avance de la technogénèse, qui subordonne l'individuation psychique et collective à l'évolution technique, réserve la production de nouveauté à l'invention technique. Une invention proprement sociale semble impossible dans le cadre d'une telle hypothèse. Or, comme nous l'avons vu, Simondon pose la question de la raison de la transformation des sociétés (cf. *IPC*, p. 63) et il ne répond pas par une avance structurale de la technique, mais par l'existence de parts de nature préindividuelle associées aux individus qui, mises en commun lors de l'*individuation spécifique du collectif*, donne naissance au transindividuel. De sorte que, s'il est vrai que le problème de l'articulation de *Du mode d'existence des objets techniques* au reste de l'œuvre et surtout à *L'individu et la collectivité* est sans doute une des questions cruciales qui se posent au sujet de la pensée de Simondon, il semble illégitime de faire de l'invention technique la base de toute production de nouveauté dans l'être, et en particulier la base de toute transformation sociale.

Dans la perspective de B. Stiegler, on ne saurait rendre compte de ce qui, en l'homme, tend à aller au-delà de l'état présent, lui donne « du mouvement pour aller tous jours plus loin », selon la formule de Malebranché chère à Simondon, qu'en postulant un inachèvement constitutif de l'homme. Déclarer que « Tout supplément est technique »¹ c'est surdéterminer d'emblée en termes technologiques le profond penseur de la puissance, c'est-à-dire de la technique ».

giques l'être de puissance de l'homme. Mais cela découle en toute logique du postulat selon lequel les mortels sont dits partager « un défaut originnaire d'origine, qui ouvre, comme défaut de communauté, la communauté d'un défaut » (t. 2, p. 18). S'il stigmatise fort bien ceux qui « ne supportent pas que [...] l'homme soit un être prothétique » (t. 2, p. 10), Stiegler ne semble pas avoir envisagé la possibilité que *les hommes partagent davantage qu'un défaut ou qu'un manque*. Or, telle nous semble être pourtant la leçon de l'hypothèse simondonienne de l'existence d'un potentiel préindividuel associé aux individus, hypothèse de leur commune appartenance à une dimension ontologique qui les précède et que rien ne force à concevoir comme techno-logique. Si les individus humains ne doivent pas être conçus à partir d'une nature biologique figée, on ne voit pas pourquoi ils devraient l'être à partir d'un défaut d'origine que, dans une nostalgie toute métaphysique du fondement, on déclare par surcroît originnaire.

La philosophie, même lorsqu'elle se veut anti-essentialiste et déconstructiviste, semble condamner à un point de vue abstrait sur l'homme, du moins tant qu'elle ne voit pas que ce à partir de quoi les hommes vivent c'est-à-dire deviennent – car la question est moins en effet de savoir ce qui les *définit* que ce qui les *fait devenir* –, est un potentiel préindividuel réel, qui, préphysique aussi bien que préviétal ne saurait être conçu comme biologique, mais pas davantage comme anthropologique, étant ce qu'il y a dans les hommes de préhumain. Or, en fonction de ce concept de potentiel, on peut même tenter d'inverser la démarche de B. Stiegler et, plutôt que de déduire de l'avance technologique une incertaine « politique de la mémoire » (t. 2, p. 15), se demander si la vie n'est pas en elle-même toujours-déjà politique, si « le politique [n'est] pas] déjà contenu en elle comme son noyau le

plus précieux¹. À nos yeux, c'est un tel « noyau » politique de la vie des hommes que Simonondon met au jour lorsqu'il décrit l'individuation psychique et collective comme une émotion qui se structure (IPC, p. 211). Et on chercherait en vain dans sa pensée un fondement de l'existence politique des hommes ailleurs que dans ces parts d'*apeiron* jamais fixées qui se révèlent aux sujets en qui elles insistent au cours de leur vie affective, et en fonction desquelles toute individuation collective où un sujet se construit commence par une désindividuation.

On peut mieux comprendre à présent le geste par lequel Simonondon cherche à renouveler l'agir humain par l'engagement dans la réticularité des ensembles techniques connectés. Dans cette réticularité, en effet, Simonondon voit la possibilité d'échapper enfin à l'hylémorphisme qui caractérise la phase de l'être au monde à laquelle nous appartenons encore, et dans laquelle nous sommes entrés en rompant la « liaison vitale entre l'homme et le monde » qui caractérisait « l'unité magique primitive » (MEOT, p. 163). Mais lorsqu'il écrit : « Les puissances, les forces, les potentiels qui poussent à l'action existent dans le monde technique réticulaire comme elles pouvaient exister dans l'univers magique primitif » (MEOT, p. 221), Simonondon ne qualifie pas pour autant de *déjà technique* ce mode d'être au monde primitif. Et le préindividuel ne se confond pas pour lui avec un être prophétique des hommes, étant au contraire cela même qui, parts d'*apeiron* associées à eux, se dépose dans les êtres techniques au cours de l'acte d'invention. Se gardant d'hypostasier la technicité en en faisant un originaire pour l'homme, Simonondon tente donc d'articuler les puissances et les forces du monde

1. Question que pose Giorgio Agamben, dans *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, « L'ordre philosophique », 1997, p. 19.

technique d'aujourd'hui à ce que peuvent les hommes comme êtres de potentiel. Et c'est là ce qui le conduit à voir dans le monde technique contemporain *en tant que réalité réticulaire*, le milieu à partir duquel s'offre la possibilité de reconstruire une relation au monde *analogue* à l'unité magique, relation qui n'était pas une fusion de l'homme et du monde mais une « réticulation du monde en lieux privilégiés et en moments privilégiés » tels que « tout le pouvoir d'agir de l'homme se concentraient en ces lieux et en ces moments » (MEOT, p. 164). Par-delà la scission hylémorphique de l'agir imposée par l'âge de l'outil, ce qui intéresse Simonondon n'est pas de retrouver cette relation magique au monde, définitivement perdue pour nous et caractérisée par l'influence réciproque de l'homme et du monde, où l'homme pouvait « échanger avec lui une relation d'amitié » (MEOT, p. 166) ; mais, à travers le réseau technique contemporain, de parvenir à construire une nouvelle modalité de la relation, comme relation transductive des hommes à la nature et relation transindividuelle des hommes entre eux.

*Vers une révolution de l'agir :
le transindividuel contre le travail*

En écrivant *Du mode d'existence des objets techniques*, Simonondon cherche à ouvrir la voie à une transformation de notre rapport à la technique, ce qui le conduit évidemment à analyser ce qu'il appelle l'« aliénation de l'homme par rapport à la machine » (MEOT, p. 118). La nouveauté de son analyse consiste dans le constat d'une dimension « psycho-physiologique » de cette aliénation, qu'il résume en disant que « la machine ne prolonge plus le schéma corporel » (*ibid.*) : l'homme, habitué à remplir le rôle de porteur d'outils se trouve en

situation de désadaptation face à la machine lorsque celle-ci en vient à assumer cette fonction. Ce constat conduit à réclamer l'instauration d'une nouvelle relation à la machine, qui ne consisterait plus seulement à la servir ou à la commander. Au-delà des fonctions auxiliaires et de commandement, « l'homme peut être couplé à la machine d'égal à égal comme être qui participe à sa régulation » (MEOT, p. 119-120). La tâche culturelle d'une « prise de conscience philosophique et notionnelle de la réalité technique » doit donc être dépassée dans une épreuve existentielle à laquelle devrait avoir part tout être humain, celle d'une « mise en situation particulière dans le réseau technique » (MEOT, p. 228), où chacun s'éprouverait comme participant d'une série de processus indissociablement humains et machiniques.

L'appel à une transformation de notre rapport à la technique ne saurait par suite, de l'aveu même de Simondon, s'accomplir entièrement au niveau culturel des représentations, mais implique des changements sociaux. C'est surtout dans la conclusion de *Du mode d'existence des objets techniques* que se trouvent énoncés ces changements indispensables qu'appellerait la compréhension adéquate de la technicité, changements au premier rang desquels on trouve *la suppression du travail* : « Le travail doit devenir activité technique » (p. 251-252). Les corrélatifs critique et utopique de cette exigence ne sont pas laissés dans l'ombre. C'est ainsi que l'inadéquation de l'organisation du travail dans l'entreprise capitaliste fordiste aux exigences égalitaires du devenir technique est clairement critiquée : « L'aliénation du travailleur se traduit par la rupture entre le savoir technique et l'exercice des conditions d'utilisation. Cette rupture est si accusée que dans un grand nombre d'usines modernes la fonction de régleur est strictement distincte de celle d'utilisateur de la machine, et qu'il est interdit aux ouvriers de régler eux-

mêmes leur propre machine » (MEOT, p. 250). Ce qui conduit en toute logique Simondon à noter, presque en passant – ce qui contraste avec le caractère « utopique » de la remarque – qu'il « faudrait pouvoir découvrir un mode social et économique dans lequel l'utilisateur de l'objet technique soit non seulement le propriétaire de cette machine, mais aussi l'homme qui la choisit et l'entretient » (MEOT, p. 252).

Mais comment s'opère précisément ce passage de l'analyse de l'inadéquation de notre rapport à la technique à la formulation d'une critique de portée sociale ? De l'une à l'autre, si l'on en croit le peu d'insistance des lectures existantes sur cet aspect de la théorie de notre soi-disant penseur-de-la-technique, le chemin ne semble pas aller tout droit. Et pourtant, les pages conclusives sont sur ce point sans ambiguïté.

Toutes les considérations *utopiques* qui émaillent la conclusion de l'ouvrage découlent directement d'une analyse critique du travail en tant que lieu privilégié de l'aliénation de l'homme dans son rapport à la machine, qui est devenu de ce fait le lieu à l'intérieur duquel on analyse en général la technique elle-même ; attitude qui ne peut conduire qu'à une série de confusions.

Simondon voit ainsi dans le travail l'origine du schéma hylémorphique. Car selon lui, le schéma hylémorphique « représente la transposition dans la pensée philosophique de l'opération technique ramenée au travail, et prise comme paradigme universel de genèse des êtres » (MEOT, p. 242-243). La situation de travail repose sur une séparation entre l'homme, comme porteur d'outils, y « réalise en telle que l'homme, comme porteur d'outils, y « réalise en lui-même la médiation entre l'espèce humaine et la nature » (MEOT, p. 241). Dans cette phase de l'agir humain, qui, selon la généalogie simondonienne des modes d'être, apparaît lorsque le mode magique unifié se scinde et donne naissance à la religion

et à la technique, il s'agit pour l'individu d'imprimer à « la matière sur laquelle le travail porte » une « forme-intention » de provenance humaine et non pas naturelle (MEOT, p. 242). De sorte que, dans le travail, l'homme qui travaille et qui accomplit l'opération de prise de forme par l'intermédiaire de son corps, geste après geste, reste nécessairement aveugle à l'opération dont il est pourtant l'opérateur : c'est que, aux prises avec la matière à laquelle il doit imposer une forme, « le travailleur doit avoir les yeux fixés sur ces deux termes qu'il faut rapprocher (c'est la norme du travail), non sur l'intériorité même de l'opération complexe par laquelle ce rapprochement est obtenu » (*ibid.*). Il appartient par essence au travail de masquer au regard de celui qui travaille le centre de l'opération en train de s'accomplir. Le travail peut donc être défini comme cette modalité de l'opération technique « qui impose une forme à une matière passive et indéterminée » (IG, p. 49), et en ce sens reflète la situation sociale historique qui l'a vue naître : l'esclavage. « C'est essentiellement l'opération commandée par l'homme libre et exécutée par l'esclave », explique l'auteur, qui ajoute : « Le caractère actif de la forme, le caractère passif de la matière, répondent aux conditions de la transmission de l'ordre qui suppose hiérarchiquement la forme est essentiellement dépositaire, c'est l'ordre exprimé par celui qui commande le travail. Ce qui fait dire à Simonondon quelques pages plus loin dans ce très beau début de *L'individu et sa genèse*..., que « la forme est générique non pas logiquement ni physiquement mais socialement : un seul ordre est donné pour toutes les briques d'un même type » (IG, p. 55), ou pour toutes les planches que l'on voudrait extraire d'une multiplicité de troncs d'arbres différents.

La *généalogie* que Simonondon propose du travail comme modalité sociohistoriquement déterminée de l'opération technique illégitimement érigée en « para-

digne universel de genèse des êtres » (MEOT, p. 242-243), se prolonge immédiatement en une *critique radicale* du travail, formulée dans une égale distance à la perspective marxiste et à celle des psychologues du travail. Pour Simonondon, c'est par essence que le travail est aliénant. Ainsi, on comprend qu'il serait illusoire de chercher des solutions psychologiques aux problèmes qui apparaissent au sein des communautés de travail : « Les problèmes du travail sont les problèmes relatifs à l'aliénation causée par le travail, [...] aliénation essentielle à la situation de l'être individuel dans le travail » (MEOT, p. 249). Mais par ailleurs, la critique simondonienne ne porte pas seulement sur la situation capitaliste, car selon lui, « on pourrait définir une aliénation précapitaliste essentielle au travail en tant que travail » (MEOT, p. 248). L'aliénation dont parle Simonondon est donc à ses yeux plus fondamentale que ce qu'il désigne comme « l'aspect économique de l'aliénation » (MEOT, p. 249), dont il attribue l'analyse au « marxisme ». Or, ce point lui semble apparemment de quelque importance, puisqu'il l'évoque, au cours de l'ouvrage, à plusieurs reprises. Il le développe notamment en disant que l'aliénation « saisie par le marxisme comme ayant sa source dans le rapport du travailleur aux moyens de production, ne provient pas seulement [...] d'un rapport de propriété ou de non-propriété entre le travailleur et les instruments de travail » (MEOT, p. 117), et qu'elle « apparaît au moment où le travailleur n'est plus propriétaire de ses moyens de production, mais elle n'apparaît pas seulement à cause de cette rupture du lien de propriété » (MEOT, p. 118). Or, il est possible d'avancer d'une part, que la pensée marxienne, toute relative que puisse être une telle entité, n'est en aucun cas un économisme, et d'autre part, qu'au moment même où il le critique, Simonondon est bien plus proche de Marx qu'il ne le pense.

S'il est vrai que Marx s'est souvent penché sur les analyses des économistes, c'est, il faut le rappeler, en termes de « critique de l'économie politique » qu'il définit avec le caractère mystificateur du point de vue des économistes, dès lors qu'avec le capitalisme en tant que rapport de production spécifique, l'économie – tout ce qui concerne l'analyse de la plus-value, du profit, de la production de richesse, etc. – devient inséparable de la politique – c'est-à-dire des rapports sociaux de domination par lesquels le capital contraint le travail vivant à devenir travail objective dans la marchandise. Or, une telle analyse, dans son souci de proposer une compréhension globale de l'agir humain et d'explicitier la nature des relations entre l'homme et la nature, n'est pas un économisme. Ainsi, lorsqu'il déclare que « le comportement borné des hommes en face de la nature conditionne leur comportement borné entre eux, et [...] leur comportement borné entre eux conditionne à son tour leurs rapports bornés avec la nature »¹, Marx propose une analyse de la relation des hommes à la nature et de leur relation mutuelle qui résonne avec celle, ultérieure, de Simondon. En particulier, ce passage de Marx rappelle la critique que Simondon adresse au projet de domination technocratique de la nature, à l'intérieur duquel : « La machine est seulement un moyen ; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d'un premier asservissement : la machine est un esclave qui sert à faire d'autres esclaves » (MEOT, p. 127). Et, on peut dire que chez Simondon aussi, c'est parce que la domination est d'abord de l'homme sur la nature (du porteur de forme sur la matière conçue comme amorphe) qu'elle peut se faire

1. Remarque de Marx en marge de *L'idéologie allemande*, de Karl Marx et Friedrich Engels, Editions sociales, p. 90, n. 1.

domination de l'homme (comme propriétaire de la matière et maître de la forme) sur l'homme (comme ouvrier qui réunit les deux par son travail, c'est-à-dire par son énergie musculaire). Il nous semble donc intéressé à essayer de comprendre pourquoi Simondon a voulu voir dans les analyses marxistes, qu'il ne cite d'ailleurs jamais précisément mais évoque à travers des signifiants tels que « Marx » ou « le marxisme », un point de vue strictement économiste.

Lorsqu'il énonce l'insuffisance de la critique économique de l'aliénation, Simondon semble vouloir stigmatiser une pensée qui à ses yeux n'atteint pas la racine la plus profonde de l'aliénation. Pourtant, il serait plus juste de dire que Marx ne situe tout simplement pas la source de l'aliénation au même endroit que Simondon. Si celui-ci la voit dans le rapport inadéquat que les hommes, incapables de dépasser la dialectique de la domination et de la soumission, entretiennent avec les machines, elle se situe pour celui-là au niveau des rapports de production comme mixte indissociable d'exploitation et de domination. Pour Simondon, entre le comportement borné des hommes face à la nature et leur comportement borné entre eux, il y aurait donc leur mécompréhension de la machine et de l'égalité qu'elle requiert, leur inadéquation à la technicité, qui empêche tout rapport juste à la nature et entre eux ; pour Marx en revanche, ce qui s'interpose entre les deux, ce sont les rapports sociaux de production, l'inégalité autour de laquelle se structure la vie matérielle des hommes. Simondon semble avoir eu besoin de réduire le point de vue marxien à un économisme pour formuler son hypothèse d'une aliénation plus générale que celle qui se situe au plan économique, hypothèse qui ne cherche pas à nier l'existence d'une expropriation économique mais cherche à la resituer à sa juste place. Mais par cette opération de localisation, c'est toute la réalité sociopolitique

de la domination, pourtant mise au jour par Simondon lui-même (par ex. p. 49 de *L'individu et sa genèse...*), qui se trouve relativisée, recevant une place quelque peu flottante dans l'économie du discours simondonien. En déclarant, par exemple, que « la condition servile du travailleur a contribué à rendre plus obscure l'opération par laquelle matière et forme sont amenées à coïncider » (*MEOT*, p. 242 ; nous soulignons), Simondon suggère que la situation sociale de hiérarchie n'est pas essentielle à la compréhension de la nature du travail, ce qui apparaît contradictoire avec les passages de *L'individu et sa genèse...* déjà cités. Ce qui semble d'autant plus étonnant que Simondon ne perd jamais de vue que, surtout depuis l'imposition aux travailleurs de la fonction d'auxiliaire des machines, *homme* se dit en deux sens, comme patron et comme ouvrier, ou plutôt comme ingénieur et comme travailleur exécutant. Mais, bien qu'il ait été conscient de cette dichotomie proprement sociale, en fonction de laquelle l'« homme qui pense le progrès n'est pas le même que celui qui travaille » (*MEOT*, p. 116), et telle que l'ingénieur et l'utilisateur n'ont pas le même genre d'expérience technique, Simondon en revient toujours à une dénonciation de l'aliénation de l'homme en général, qui prend parfois la forme d'un renvoi « dos à dos » des dominants et des dominés eu égard à leur situation également aliénée face à la technique. C'est ainsi que les banquiers sont dits être « aussi aliénés par rapport à la machine que les membres du nouveau prolétariat » (*MEOT*, p. 118).

Du point de vue qui est le sien, tout événement, et en particulier tout conflit social qui comporte comme un de ses aspects une attaque à la technique, ne peut apparaître à Simondon que comme une mécompréhension de la normative intrinsèque de la technique, comme une nostalgie essentiellement réactionnaire de l'homme-por-teur d'outils dépossédé de sa fonction : « La frustration

de l'homme commence avec la machine qui remplace l'homme, avec le métier à tisser automatique, avec les presses à forger, avec l'équipement des nouvelles fabriques ; ce sont les machines que l'ouvrier brise dans l'émeute, parce qu'elles sont ses rivaux, non plus moteurs mais porteuses d'outils » (*MEOT*, p. 115). Passant dans une même phrase de l'homme comme sujet générique de l'aliénation par rapport à la machine à l'ouvrier comme incarnation particulière de la mécompréhension des machines, Simondon ne reconnaît aucune valeur spécifique au point de vue des ouvriers sur les machines. À aucun moment il ne se demande si les réactions violentes des ouvriers à l'encontre des machines n'expriment pas autre chose, quant à leur rapport même à la technique, qu'un simple aveuglement au devenir. Il adopte ainsi face aux mouvements du type de celui des luddistes en Angleterre (de 1811 à 1817) ou de celui des Canuts à Lyon vers 1830, la position que E. P. Thompson, au cours d'une minutieuse étude du luddisme, présente comme la plus répandue, celle qui consiste à y voir « un mouvement fruste et spontané de travailleurs manuels illettrés, s'opposant aveuglément à l'introduction des machines »¹. Or, dans son analyse détaillée du mouvement luddiste tirant son nom de la référence à un certain *General Ludd* mythique dont les tondeurs, tricoteurs sur métier et tisserands, principaux membres du mouvement, se réclamaient, Thompson montre bien qu'une telle lutte n'exprimait pas un rejet de l'introduction de la technique en général. Ce à quoi s'opposaient les ouvriers qui cassaient les machines (le plus souvent d'aillleurs, non pas au cours d'émeutes, mais lors d'opérations nocturnes organisées), c'était sur-

1. Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1988, p. 499. Ce sont les pages 471 à 543 qui sont plus particulièrement consacrées au mouvement luddiste anglais.

Mais d'autre part, Simondon déclare que « l'activité technique [...] est le modèle de la relation collective » (*MEOT*, p. 245), et que la relation à l'objet technique ne peut devenir adéquate que « dans la mesure où elle arrive à faire exister cette réalité interindividuelle collective, que nous nommons transindividuelle, parce qu'elle crée un couplage entre les capacités inventives et organisatrices de plusieurs sujets. Il y a relation de causalité et de conditionnement réciproque entre l'existence d'objets techniques nets, non aliénés, utilisés selon un statut qui n'aliène pas, et la constitution d'une telle relation transindividuelle » (*MEOT*, p. 253). Au-delà de la simple relation interindividuelle telle qu'elle existe en particulier dans la communauté de travail, l'objet technique adéquatément compris et mis en œuvre peut permettre l'émergence d'une relation transindividuelle. C'est donc finalement dans le « collectif transindividuel » comme mode de relation amplifiante des hommes entre eux et revers d'une relation non asservissante à la nature, que Simondon décèle la « véritable voie pour réduire l'aliénation » (*MEOT*, p. 249). Réduire l'aliénation signifie, comme les commentateurs l'ont souvent relevé, montrer que les objets techniques ne sont pas l'Autre de l'homme, mais contiennent eux-mêmes de l'humain : l'« objet qui sort de l'invention technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit » (*ibid.*). Mais ce qu'il emporte, et c'est là le plus important, ce n'est pas ce qu'il peut y avoir en l'homme de spécifiquement

1. Il est frappant de voir à quel point, dans la conclusion du *MEOT*, lorsqu'il décrit l'activité technique censée conduire au-delà du travail, Simondon anticipe les mutations que connaît l'organisation du travail depuis les années 80. En un sens, toute l'organisation entrepreneuriale postfordiste repose sur une intégration, au sein de la situation de travail, des qualités d'invention, de coopération, etc., exigées par les ensembles techniques. Toute la question étant de savoir si l'entreprise capitaliste peut *supporter* l'activité technique ou si celle-ci n'est pas plutôt ce qui l'expose au risque de son implosion.

humain, c'est « cette charge de nature qui est conservée avec l'être individuel, et qui contient potentiels et virtualité » (*ibid.*) ; celle-là même précisément à partir de laquelle se constitue le transindividuel. Ainsi, dans la mesure où, d'une manière générale, le transindividuel naît de l'individuation en commun des parts de réalité préindividuelle associées aux individus, lorsqu'il y a invention, c'est bien une modalité de la transindividuation qui se constitue par l'intermédiaire de la part de préindividuel qui se dépose dans l'objet technique : l'objet technique inventé devient porteur d'information pour d'autres sujets, qui agencent alors par l'intermédiaire de l'objet leurs capacités inventives et organisatrices avec celles de l'inventeur. Que l'activité technique soit le modèle de la relation collective ne signifie pas, on l'a vu, que l'homme serait un être essentiellement prothétique, ni même qu'il n'y aurait d'individuation collective que par le biais de la technique : Simondon lui-même nous met en garde contre un tel contresens en précisant que l'activité technique « n'est pas le seul mode et le seul contenu du collectif, mais elle est du collectif, et, dans certains cas, c'est autour de l'activité technique que peut naître le groupe collectif » (*MEOT*, p. 245 ; nous soulignons). Cela signifie plutôt qu'une relation transindividuelle entre les hommes, même lorsqu'elle est l'effet d'un rapport adéquat aux objets techniques, conditionne en retour et par conséquent peut seule *garantir* un tel rapport. Il est significatif qu'au moment de conclure son ouvrage sur la technique, Simondon insiste sur la nécessaire constitution d'un mode transindividuel de relation à la technique pour pouvoir appréhender les objets techniques du côté de ce qu'il y a en eux de préindividuel sédimenté. Mais cela se comprend sans peine s'il est vrai que c'est seulement au sein du collectif transindividuel que peut s'ouvrir une relation désaliénée aux

tout « l'empêchement progressif du système industriel »¹. Ainsi, l'auteur souligne qu'au cours de l'année 1811, à Nottingham et dans le Yorkshire, ne furent détruits que les métiers sur lesquels on produisait à bas prix du travail bâclé ; ce que la *Nottingham Review*, journal radical des classes moyennes notait à l'époque : « Les machines, ou métiers [...] ne sont pas détruites par hostilité à toute innovation [...] mais parce qu'elles permettent de fabriquer des marchandises de peu de valeur. » La destruction organisée des machines exprimait donc selon Thompson d'avantage un refus de la déqualification de la force de travail apportée par la grande fabrique qu'un refus des machines comme telles. Ce que refusaient les ouvriers, c'était le mode de vie misérable et contraignant qu'on cherchait à leur imposer. Certes, les Juddistes se réfèrent aux coutumes du métier et portaient la nos-talgie d'un mode de vie amené à disparaître ; mais, comme le montre Thompson, ils tentaient surtout « de s'appuyer sur les anciens droits pour définir de nouvelles revendications. A plusieurs reprises, ils demandèrent un salaire minimum légal ; le contrôle de l'exploitation des femmes et des enfants ; la procédure d'arbitrage ; l'obligation pour les patrons de trouver un emploi aux travailleurs qualifiés remplacés par les nouvelles machines ; l'interdiction du travail de mauvaise qualité ; le droit de s'organiser syndicalement ». Ainsi, il suffit d'un léger déplacement du regard pour que ce qui ne semble à Simondon qu'aveuglement et mécompréhension de la nature véritable des machines, apparaisse plutôt comme une clairvoyance à un autre niveau. A condition bien sûr que l'on veuille bien reconnaître l'existence d'une expérience spécifiquement ouvrière de la technique, où le rapport aux machines n'advient qu'à l'intérieur d'un sys-

1. *Op. cit.*, p. 495.
2. *Cité in op. cit.*, p. 480.
3. *Op. cit.*, p. 498.

tème global oppressif. Et on ne comprend pas bien pourquoi, alors même qu'il déplore le fait que dans le travail la machine ne soit appréhendée que comme moyen, Simondon ne tient jamais compte de l'expérience spécifique de la technique qui en découle, expérience telle que ce n'est pas comme *homme* que l'ouvrier pénètre dans la fabrique mais comme partie d'humanité mutilée.

Pourtant, Simondon ne cède jamais sur ceci que seule une sortie définitive du paradigme du travail peut permettre aux hommes de transformer leur relation inadéquante à la technique, à la nature et entre eux. Le leitmotiv qui conclut *Du mode d'existence des objets techniques* est à cet égard on ne peut plus clair : il dit que *l'opération technique ne se réduit pas au travail*, et qu'ainsi, pour être fidèle à l'essence de l'opération technique, « le travail doit devenir activité technique » (*MEOT*, p. 251-252). Car c'est seulement à partir d'elle que la relation des hommes à la nature et celle des hommes entre eux peuvent être réinventées. L'activité technique apparaît même comme le mode de relation à l'objet technique qui relie en termes nouveaux ces deux relations.

D'une part, en effet, celle-ci « rattache l'homme à la nature selon un lien beaucoup plus riche et mieux défini que celui de la réaction spécifique de travail collectif. Une convertibilité de l'humain en naturel et du naturel en humain s'institue à travers le schématisme technique » (*MEOT*, p. 245). Ainsi, lorsqu'il est actionné conformément à son essence, c'est-à-dire non pas comme un moyen, outil ou ustensile, mais comme un système qui fonctionne et qui s'inscrit dans un réseau de machines auxquelles il est relié, l'objet technique devient le lieu d'un nouveau rapport à la nature, non plus rapport d'utilisation médié par l'organisme de l'individu humain, mais rapport de couplage immédiat de la pensée humaine à la nature.

objets techniques, c'est-à-dire un usage des machines adéquat à la puissance d'amplification du réseau technique contemporain.

Pour conclure

Construire un rapport juste à la technique, ce difficile objectif que la pensée simondonienne fixe à notre temps, ne signifie décidément pas retrouver un originaire toujours refoulé : ce que peut la *technicité* comme réseau amplificateur est encore à inventer. Si nous avons ici récusé la réduction de Simondon à l'image d'un penseur de la technique, ce n'est pas pour maintenir celle-ci au rang d'un moyen pour l'action. Il appartient à Simondon d'avoir vu que la technique *comme réseau* constitue désormais un milieu qui conditionne l'agir humain. A même ce milieu, il ne s'agit pas d'autre chose que d'inventer de nouvelles formes de fidélité à la nature transductive des êtres, vivants ou non, et de nouvelles modalités transindividuelles d'amplification de l'agir. Car dans le nœud qui tient ensemble les fils multiples de la relation aux autres, de la relation aux machines et de la relation à soi à travers la relation à la nature préindividuelle, se joue un avenir pour la pensée et pour la vie.

PHILOSOPHIES

La collection *Philosophies* se propose d'élargir le domaine des questions et des textes habituellement considérés comme philosophiques et d'en ouvrir l'accès à un public qui en a été tenu écarté jusqu'ici. Chaque volume facilitera la lecture d'une œuvre ou la découverte d'un thème par une présentation appropriée : commentaires, documents, textes. Pourquoi parler de « philosophies » au pluriel ? Parce que la philosophie est partout au travail, et partout elle travaille pour tous. Le discours philosophique passe aussi bien par les traités philosophiques que par les essais polémiques ; il traverse les écrits des savants et des artistes ; il n'est pas indifférent aux œuvres non écrites. La philosophie est une activité théorique, mais ses effets sont directement pratiques. Elle n'est pas un domaine réservé, dont l'étude serait autorisée aux seuls spécialistes. Il faut donc en rendre la compréhension plus directe, en proposant sous une forme simplifiée, sans être schématique, les éléments de connaissance qui permettent d'en identifier et d'en assimiler les enjeux.

