

Le symbolisme technologique de Gilbert Simondon

Jamil Alioui



Peu de philosophes sont allés aussi loin que Gilbert Simondon (1924-1989) dans l'élaboration d'une réflexion sur les réalités techniques. Pourtant, de prime abord, son œuvre semble ignorer l'informatique et les ordinateurs. Ce paradoxe est le point de départ d'un voyage critique à travers ses écrits, à partir de cette interrogation : comment penser la culture dans un monde intégralement technicisé et qui redéfinit notre rapport aux signes ? Cet ouvrage montre comment Simondon articule trois dimensions – phénomènes, opérations et symboles – pour construire progressivement une relation originale entre invention technique et invention culturelle.

Les célèbres thèses de 1958 sur l'individuation et les objets techniques, souvent considérées comme le cœur de son œuvre, apparaissent alors comme une étape transitoire dans un projet philosophique plus vaste. En revenant sur des textes moins étudiés, ce livre met en lumière la genèse d'un *symbolisme technologique* : une pensée de l'invention où le savoir technique et l'expression symbolique se rencontrent et se complètent de façon fertile.

Le rapprochement de Simondon avec des penseurs du symbolisme que sont Leibniz, Kant ou Cassirer nous invite en outre à reconsidérer l'actualité de sa réflexion pour interroger notre rapport aux technologies culturelles, à l'heure où l'invention tend à être capturée et réifiée.

Jamil Alioui, titulaire d'une maîtrise ès lettres en philosophie, informatique et méthodes mathématiques, a soutenu en 2023 à l'Université de Lausanne une thèse de doctorat en philosophie intitulée *Le « numérique » à la lumière de la philosophie de la culture de Gilbert Simondon*, récompensée par la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne du prix Arnold Reymond – Fondation Charles-Eugène Guye.

ISBN 978-2-88915-685-6



9 782889 156856 >

Le symbolisme technologique de Gilbert Simondon

Le symbolisme technologique de Gilbert Simondon

Jamil Alioui



Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Direction générale : Lucas Giossi
Directions éditoriale et commerciale : Sylvain Collette et May Yang
Diffusion et promotion : Manon Reber
Production : Christophe Borlat
Éditorial : Alice Micheau-Thiébaud et Jean Rime
Chargé de liaison éditoriale : Romain Bionda
Graphisme : Kim Nanette
Comptabilité : Daniela Castan

Première édition, 2025
Épistémé, Lausanne
Épistémé est une maison d'édition de la fondation
des Presses polytechniques et universitaires romandes
ISBN 978-2-88915-685-6, version imprimée
ISBN 978-2-8323-2307-6, version ebook (pdf), doi.org/10.55430/8037STGSJA

Imprimé en Tchéquie

Ce livre est sous licence :



Ce texte est sous licence Creative Commons : elle vous oblige,
si vous utilisez cet écrit, à en citer l'auteur, la source et l'éditeur original, sans
modifications du texte ou de l'extrait et sans
utilisation commerciale.

Sommaire

Avant-propos	7
Abréviations bibliographiques	11
Introduction	15
Première partie	
Les ambitions d'une culture technologique (1950-1958)	31
1 Symbolisme pédagogique et discontinuité sociale	35
2 De la sociologie des classes aux domaines de l'être	51
3 De la Cybernétique à la philosophie	75
Conclusion de la première partie	107
Deuxième partie	
La culture entre phénoménalité et technicité (1958-1960)	113
4 La technicité du symbolisme dans la «Note complémentaire»	119
5 Le problème de la culture dans la thèse secondaire	161
6 Le collectif comme œuvre à faire dans la thèse principale	221
Conclusion de la deuxième partie	251

Troisième partie	
L'invention du symbolisme technologique	
(1960-1983)	255
7 La réalité culturelle entre sacralité et technicité	261
8 Moments d'une psychosociologie de la sacralité	313
9 Le symbolisme technologique de Simondon	353
Conclusion de la troisième partie	389
Conclusion	393
Bibliographie	401
Table des matières	435

Avant-propos

Notre thèse de doctorat, à l'origine de cet ouvrage, a pour objectif initial d'expliquer pourquoi Gilbert Simondon, philosophe français du XX^e siècle, qui a consacré une part importante de son travail à l'étude de la relation entre l'humain et les réalités techniques, a complètement ignoré l'informatique, les ordinateurs et le développement du logiciel. Pour élucider ce problème, nous démontrons notamment à nouveaux frais que la réflexion de Simondon sur la technique – souvent appliquée au «numérique» par les chercheurs après avoir été préalablement isolée du reste de sa doctrine – tire sa valeur et sa signification philosophiques d'une problématique plus profonde et universelle : celle du pouvoir régulateur, de l'origine, du fonctionnement et de la signification de la culture. En d'autres termes, apporter une réponse à la question du désintérêt simondonien pour le traitement automatisé des signes implique de (re)découvrir en quel sens Simondon n'est un philosophe des techniques que parce qu'il est d'abord et avant tout un philosophe de la culture. Nous montrons ainsi que le «numérique» ne peut être simplement thématisé ni problématisé comme une réalité technique qui modulerait, bouleverserait voire compromettrait une réalisation hypothétiquement authentique ou naturelle de la culture. Bien plutôt, considérant la philosophie de Simondon génétiquement et sans préalablement l'amputer, nous analysons en quoi ce que nous qualifions de «numérique» est toujours à la fois une réalité fonctionnelle et culturelle, un être surdéterminé, simultanément technique et symbolique, dans la perspective de contribuer à substituer au mythe de la «transition numérique» de la culture l'idée que le «numérique» n'est pas moins culturel que ses usages, tout en offrant de nouveaux arguments en faveur de l'urgente nécessité d'une régulation politique.

La thèse, soutenue le 20 juin 2023 à l'université de Lausanne, se divise donc en deux parties : une relecture de la philosophie de la culture de Simondon et une application de cette philosophie à la question du «numérique». Le contenu du présent ouvrage ne correspond qu'à la première partie. Il reprend exhaustivement la pensée simondonienne à partir du problème original que lui pose une technique de manipulation symbolique automatisée. Loin de n'être que la méthode

d'une critique technologique de l'aliénation propre à notre horizon techno-symbolique *hic et nunc*, cette recherche profite en particulier de la publication complète des écrits de Simondon et dégage de nouveaux points de vue sur le dynamisme interne de cette pensée; elle y élucide en particulier l'évolution de la relation entre la notion de culture et celle de technique. Pour cette raison, notamment, il a paru pertinent de la publier de façon autonome.

Ce livre ne parle donc pas d'informatique; il montre plutôt en quel sens la question des conditions de possibilité de l'objectivité technique comme support et symbole de la culture, telle qu'elle anime les textes de Simondon jusqu'au moment de ses deux thèses de doctorat d'État, se transforme, durant la période tardive, en une problématisation de l'invention techno-symbolique entendue comme condition de possibilité de la culture. Les textes bien connus des deux thèses de 1958 y apparaissent alors comme le moment particulier d'un développement philosophique plus long et plus compliqué qui permet de rendre compte de nombreux changements chez Simondon à l'endroit de la pensée de l'utilité aussi bien qu'à celui de l'art ou, plus généralement, de l'esthétique. S'en dégage une réflexion originale sur la genèse du signe ainsi que, par là, la possibilité d'inscrire Simondon à la suite d'une filiation philosophique reliant Leibniz à Cassirer en passant par Kant.

La seconde partie de la thèse, publiée dans un autre ouvrage autonome intitulé *Penser le «numérique» avec Gilbert Simondon*¹, peut être comprise comme une sorte d'application de la philosophie de la culture de Simondon – de son symbolisme technologique – à notre époque saturée d'information automatisée. Elle propose une lecture originale des techniques «numériques», telles que nous les inventons, les utilisons, les cultivons ou les endurons. Ce second ouvrage sort du cadre de l'herméneutique philosophique et peut intéresser également les ingénieurs, les sociologues, les enseignants, voire les politiciens, qui y trouveront, nous l'espérons, un point de vue différent sur les techniques au milieu desquelles nous vivons, sans avoir nécessairement le désir – ou le temps – de reconstruire toute l'analyse préalable. C'est une autre raison qui a légitimé la publication de ma recherche en deux volumes distincts.

¹ Jamil Alioui, *Penser le «numérique» avec Gilbert Simondon*, Lausanne: Épistémé, 2025.

Remerciements

Je tiens en premier lieu à remercier ma directrice de thèse, la professeure Carole Maigné, pour sa confiance, son soutien, ses encouragements permanents et ses précieux conseils tout au long de l'aventure. Sa perspective dégagée et optimiste, son énergie ainsi que sa pratique inspirante de la philosophie m'ont été d'une grande aide pour surmonter les moments de doute et, sans cesse, avancer. Je suis chanceux d'avoir pu apprendre le métier de chercheur sous son éclairante supervision.

Je remercie également les membres de mon jury, les professeurs Laurent Perreau et Michael Piotrowski, pour leur lecture attentive, leurs observations et leurs retours qui ont contribué à améliorer cette étude.

Je ne peux oublier de remercier mes camarades universitaires, en particulier ceux de Lausanne mais aussi de Besançon et de Lyon, pour les amitiés intellectuelles, les collaborations fécondes ainsi que les nombreux échanges, stimulants et soutenus, auxquels mon travail doit tant. Mes amis n'ont pas moins contribué à rendre possible l'aboutissement de ce travail, par leur présence et leur soutien ces dernières années, et par les moments de joie partagée. J'aimerais en outre témoigner une reconnaissance particulière aux professeurs Georges Meylan et Pascale Jablonka qui, en me choisissant pour les assister, ont aussi contribué à rendre ce travail possible.

Enfin, je tiens à exprimer une profonde gratitude à ma famille, spécialement à ma maman et à mon regretté papa, qui ont toujours été présents pour moi, en confiance, et qui, aussi loin que remonte mon souvenir, ont toujours solidement soutenu toutes mes excentricités.

Je ne pourrais terminer sans nommer mon épouse, Hélène, que je remercie pour ses innombrables conseils et encouragements, sa patience, sa bienveillance, la constance de son appui et son amour inconditionnel, qui ont été et demeurent pour moi une source de force et de bonheur.

Jamil Alioui, octobre 2024.

Abréviations bibliographiques

- CI Gilbert Simondon, *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- CP Gilbert Simondon, *Cours sur la perception. 1964-1965*, Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- MEOT Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 2012.
- II Gilbert Simondon, *Imagination et invention. 1965-1966*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- ILFI Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.
- IT Gilbert Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris: Seuil, 2005.
- NC «Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation», suite de la conclusion de la thèse principale, retirée pour la soutenance puis réintégrée par Simondon dans l'édition de 1989, in *ILFI*.
- RP Gilbert Simondon, *La résolution des problèmes*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- PST Gilbert Simondon, «Psychosociologie de la technicité», cours de 1960-1961, in *SLΦ*.
- SLΦ Gilbert Simondon, *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- SLΨ Gilbert Simondon, *Sur la psychologie. 1956-1967*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- SLT Gilbert Simondon, *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.

Une *méthode* qui deviendrait une
habitude perdrait ses vertus.

Gaston Bachelard

La phénoménologie des Modernes [...],
c'est *le platonisme moins la régie*.

Jocelyn Benoist

Introduction

La problématique de cet ouvrage trouve son origine dans un constat en forme de paradoxe: Gilbert Simondon, penseur de la technique et de l'information, ne s'est spécifiquement intéressé ni à l'information ni aux machines calculantes. Lorsqu'il discute la *Cybernétique* de Norbert Wiener, il en retient surtout une épistémologie; il rejette par ailleurs le mythe des robots et dévalorise technologiquement l'automatisation, ne laissant de prime abord aucune occasion privilégiée de penser l'algorithmique ou la programmation comme écritures techniques et comme manipulations de signes. Les machines à calculer et les ordinateurs brillent dans le corpus par leur absence. Le problème ne se limite d'ailleurs pas à ce que l'on nomme «traitement automatique de l'information». Simondon ne propose aucune philosophie du langage ni aucun développement positif sur la logique². La machine de Turing semble ne pouvoir exister, selon une telle philosophie, que comme une abstraction sans grand intérêt technologique et la théorie de Claude Shannon y est accusée de n'être qu'une doctrine du signal, imperméable au problème philosophique des conditions de possibilité de l'information³. Se dégage donc la question de savoir comment, avec Simondon, saisir et problématiser l'existence de réalités particulières telles que le calcul comme manipulation de signes ou, de façon peut-être plus générale, la grammatisation comme technicisation de la langue⁴, et pourquoi une pensée simondonienne des techniques sémiotiques est si difficile à mettre en œuvre.

² La réflexivité absolue que met en œuvre Simondon force à rejeter d'emblée «la logique classique [...] car elle oblige à penser l'opération d'individuation avec des concepts et des rapports entre concepts qui ne s'appliquent qu'aux résultats de l'opération d'individuation», *ILFI*, p. 32.

³ L'origine de l'information est problématisée par Simondon sous l'intitulé de l'«information première» et par le thème de la communauté génétique des individus; nous étudions la genèse et le sens de ces notions dans la première partie de l'ouvrage.

⁴ Nous empruntons cette notion à Sylvain Auroux qui définit la grammatisation comme «le processus qui conduit à décrire et à outiller une langue sur la base des deux technologies qui sont encore aujourd'hui les piliers de notre savoir métalinguistique: la grammaire et le dictionnaire», Sylvain Auroux, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège: Mardaga, 1994, p. 109.

Toute manipulation sémiotique présuppose et met en œuvre une rupture entre la genèse des signes et leur existence. Cette rupture peut prendre la forme sociale d'une distance entre l'inventeur et l'utilisateur de signes : il en va ainsi par exemple des écritures traditionnelles et des signes mathématiques. Mais la discontinuité n'est pas seulement sociale, car tout signe doit être achevé et stable pour pouvoir comme tel devenir objet d'une manipulation ou d'un calcul, et ce même si l'on ne considère qu'une seule personne. Les jetons d'abaque, la forme des lettres de l'alphabet aussi bien que les bits dans l'ordinateur doivent rester solides et garantir une certaine permanence ; ils ne doivent pas se transformer ni se détériorer durant l'opération de manipulation et, en ce sens, doivent être finis et structurés avant et indépendamment de cette opération. On pourrait voir ici un problème technique, mais une telle rupture entre la genèse et l'existence des signes contredit la définition que donne Simondon de l'objet technique entendu comme « ce dont il y a genèse »⁵, objet dont la genèse n'est pas au passé mais au présent et dont l'invention peut ainsi être perpétuée. La pensée du signe s'opère donc au lieu d'une tension problématique entre genèse technique et histoire humaine chez Simondon, lieu décisif qui n'est autre que celui de la notion de culture. De plus, l'objet technique n'est pas non plus ce dont il y a usage car l'usage interrompt la genèse ou l'invention. De même, l'objet technique fonctionne et opère mais ne saurait être confondu avec ce dont il y a fin, son fonctionnement n'étant pas son résultat et ses opérations n'étant pas celles d'un sujet en train de l'employer. Autrement dit, l'objet technique ne peut pas être pensé comme une production et encore moins comme un moyen pour quelque but, par exemple un calcul, sous peine de contraindre alors à commuer une problématisation initialement orientée vers la technicité en une réflexion pratique et praxéologique.

Expliquer la spécificité de ces problèmes requiert donc une pensée préalable des signes. Or, les textes de Simondon ne permettent pas directement de dégager un concept univoque de signe : si Simondon pense bien la réalité sémiotique à plusieurs endroits de son œuvre, une considération exhaustive du corpus révèle que cette pensée, en particulier dans sa relation au thème symbolique, évolue au fil des textes. Dans la « Note complémentaire »⁶, par exemple, Simondon distingue

⁵ *MEOT*, p. 22.

⁶ NC. Nous étudions ce texte ainsi que les deux thèses de doctorat de Simondon dans la deuxième partie du présent ouvrage.

assez radicalement les signes des symboles. La notion de symbole y nomme effectivement une réalité non statique à la fois universelle et efficace parce que fonctionnante ou, si l'on préfère, opératoire. Le symbole désigne donc quelque chose comme la trace d'une invention dont le mode d'existence est dit symbolique dans la mesure où il présente l'actualité d'une relation entre de l'activité ou de la pensée humaine et des dynamismes naturels, réunis sous la forme de technicité objectivée. Réciproquement, l'objet technique apparaît comme une réalité symbolique ou culturelle dans la mesure où, inventé, il présente ou réalise la légalité d'une relation entre de l'humain et du naturel. Au contraire, les signes existent chez Simondon comme des réalités achevées, comme des productions. Certes nécessairement inventé au départ, le signe ne peut exister comme tel qu'en vertu d'une rupture instituée entre son invention et son existence. L'existence du signe ne peut ainsi être appréciée que relativement à un choix arbitraire – trop humain – ou à quelque considération pratique ou d'utilité, mais certainement pas vis-à-vis de son développement technique. Le signe est donc moins culturel que le symbole car il ne peut pas réunir tous les humains autour de l'universalité des genèses et fonctionnements techniques mais divise au contraire l'humanité en sous-groupes, en communautés, son existence présupposant *a minima* une rupture entre ceux qui inventent et ceux qui emploient. C'est pour cette raison que Simondon décrit la réalité sémiotique comme une réalité symbolique dégradée: il faut bien qu'il y ait du symbolique pour qu'il puisse y avoir du signe, mais le mode d'existence du signe, interdisant toute possibilité de réinventer la réalité technique et donc d'y participer universellement – c'est-à-dire non comme simple spectateur ou consommateur mais, génétiquement, comme co-inventeur –, conduit l'invention sur une voie sans issue – celle de l'archive, du communautaire ou de l'arbitraire du goût – et la rend conforme à la définition de l'aliénation technologique entendue comme discontinuité entre la genèse et l'existence d'un objet⁷. L'art, notamment, se trouve ainsi axiologiquement dévalué.

Cette manière de distinguer le signe du symbole prend les allures d'une distinction morale entre bonne et mauvaise technique et nous laisse quelque peu sur notre faim dans la mesure où, telle que Simondon la décline dans ses thèses de doctorat, certes elle résout avec brio plein de problèmes philosophiques traditionnels, mais elle engendre

⁷ *MEOT*, p. 339.

en même temps un dualisme entre, d'un côté, une culture vivante et actuelle car authentiquement symbolique et, de l'autre, une culture fausse car constituée de stéréotypes, de signes arbitraires, de technique aliénée, de division du travail et de discontinuités sociales. Cette radicalité du propos, tel que nous le trouvons en l'état dans les deux thèses du doctorat de Simondon, contredit l'expérience de l'apparente nécessité pratique de la division du travail, celle de la valeur culturelle de certains stéréotypes, celle du rôle indubitablement structurant de l'incompatible et de l'aliéné, etc. Ce constat nous conduit à tenter d'élucider la genèse du rapprochement que fait naturellement Simondon entre le technique et le symbolique ainsi que l'origine de la notion de culture que la thèse de 1958 définit spontanément comme «régulatrice par essence»⁸; cette notion n'est pas moins problématique que spontanée, en effet, dans la mesure où elle laisse en suspens la question de savoir en quel sens exactement une réalité peut exister comme un modulateur technique sans être, même minimalement, achevée ou produite.

En étudiant les textes précoces, on comprend mieux toutefois quels problèmes culturels concrets le propos frustrant des textes de l'époque des thèses cherche à résoudre. Le premier d'entre eux est celui de l'éducation, c'est-à-dire, de la rationalité inhérente aux processus de formation de l'humain par lui-même; Simondon regrette que la formation des jeunes générations reproduise ainsi les divisions sociales et s'interroge alors sur les moyens de construire et d'établir une culture véritablement générale, c'est-à-dire qui ne soit pas simplement une reproduction de la culture autoritaire dominante ou bourgeoise de l'époque précédente et qui soit capable de réunir les communautés humaines actuellement cloisonnées. Le second problème, analogue au premier, est la division du travail scientifique, la discontinuité des domaines de connaissance. Simondon constate, dans le sillage de Norbert Wiener, que les domaines de la connaissance objective n'interagissent pas bien les uns avec les autres et indique la nécessité d'élaborer une méthode de communication et d'échanges inter-scientifique ou transdisciplinaire permettant de construire des relations. Or, la réponse à ces deux problèmes de discontinuité et de rupture, Simondon la situe dans l'instauration d'une technologie entendue comme étude des réalités techniques. Premièrement, une telle technologie permet de construire une société plus égalitaire

⁸ *Ibid.*, p. 18.

car elle offre un accès à la représentation rationnelle – analogique plutôt que substantialiste ou objective, mais non moins collective – de tout ce qui est opératoire, restreignant ainsi la possibilité que la société se divise entre ceux qui agissent et ceux qui subissent⁹. Les analogies d'opérations – ou isodynamismes – dégagent une compréhension de la réalité qui ne repose pas sur la représentation de ressemblances présumant des formes *a priori* de la sensibilité et de la perception, mais sur une manipulabilité réelle et, par là, sur une communauté rendue possible au niveau de la genèse et du fonctionnement : «l'équivalence n'est pas une identité dans la *nature des objets*, mais dans *l'activité opératoire* que l'on doit exercer sur eux pour les modifier de la même manière»¹⁰. De plus, la technologie pense la réciprocité entre les objets et les méthodes; par le fait qu'elle rapporte toute réalité inventée à sa genèse, toute structure à des opérations, elle empêche l'élection gratuite d'un particulier en absolu, d'un individué en universel, et rappelle constamment que tout ce qui apparaît comme solide ou donné présuppose en réalité une genèse et un fonctionnement. Genèse, structure et opérations se trouvent fonctionnalisées par la technologie qui, ainsi, dégage un nouveau champ – cybernétique ou «allagmatique», pour reprendre un mot de Simondon –, où s'opèrent les conversions entre opérations et structures, champ au sein duquel les sciences individuelles, non simplement en tant qu'ensembles d'objets mais en tant qu'institutions d'objectivation, peuvent se retrouver collectivement. Enfin, l'étude technologique découvre un domaine de normativité propre aux réalités techniques, telles qu'elles n'existent que lorsqu'elles fonctionnent, normativité dont Simondon pense alors qu'elle est en mesure de fonder une relation non arbitraire entre l'être et la valeur, relation en mesure de supporter l'invention par les humains d'un mode d'existence culturel dépourvu notamment de toute domination.

Ce qui ressort ainsi de notre lecture des textes précoce est sans équivoque: le thème de la technique et celui, alors épistémologique,

⁹ Les réflexions théoriques sont complétées d'essais pratiques: Simondon, alors enseignant au lycée, invente et expérimente avec ses élèves une initiation originale à la technologie dont il rend compte dans un article que nous commentons dans notre premier chapitre.

¹⁰ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», texte de 1953, in *SLΦ*, p. 42. En ce sens, «l'étude des analogies opératoires engage celle des structures de la perception», Vincent Bontems, «Analogies techniques et raisonnements analogiques (une lecture simondonienne)», in *L'Analogie dans les techniques*, sous la dir. de Sophie A. de Beaune, Liliane Hilaire-Pérez et Koen Vermeir, Paris : CNRS Éditions, 2017, p. 289.

de la technologie répondent chez Simondon à un problème profond et éminemment philosophique : celui de la validité et de l'universalité de la culture. Nous nous trouvons par là incité à frayer une voie presque inexplorée, celle selon laquelle Simondon n'est à la fois un philosophe de l'individuation et de la technique que parce qu'il est, dès le départ, un philosophe de la culture¹¹ :

Dans « philosophie de la culture », culture renvoie moins à un domaine d'objets qu'à une manière d'interroger tout objet possible. Le terme doit s'entendre de manière adverbiale, comme modalisant la pratique philosophique elle-même, déterminant sinon un programme ou un style – il y en a plusieurs en philosophie de la culture –, du moins une certaine orientation du questionnement et des traits qui dessinent un air de famille. En bref et en première approche le problème originaire de la philosophie de la culture est l'expérience de l'*ambivalence des formes de l'objectivité et de l'objectivation* à l'époque moderne, formes qui apparaissent tantôt comme des causes ou des symptômes d'aliénation, tantôt comme des conditions de possibilité de toute émancipation ou formation proprement humaines. La philosophie de la culture se caractérise en cela par un certain *primat de l'objet*, qu'elle soumet à un questionnement *critique*, c'est-à-dire dont elle interroge la *signification* et la *valeur*. Cette opération s'ordonne à un horizon *éthique* : dans ses diverses formes, la philosophie de la culture cherche une actualisation critique de l'*idée classique de culture*, conçue comme formation (*Bildung*) et processus d'individuation. Elle ouvre en cela à une réflexion sur l'*éducation* et voudrait plus largement assumer une fonction d'*orientation* et de détermination d'*horizons* dans les sociétés industrielles ou post-industrielles hautement objectivées, différenciées et symboliquement saturées¹².

¹¹ Nous ne sommes pas nombreux à avoir suggéré ou imaginé un tel rapprochement. Relevons notamment que Jacques Moutaux décrit Simondon comme un philosophe de la culture, voir Jacques Moutaux, « Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon », in *Philosophies de la nature*, sous la dir. d'Olivier Bloch, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2000. URL : <https://books.openedition.org/psorbonne/15414>; que Xavier Guchet suggère un rapprochement entre Cassirer et Simondon, voir Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris : Presses universitaires de France, 2010, p. 15, 103; et qu'Aud Sissel Hoel et Iris Van der Tuin proposent une articulation entre le « *Form und Technik* » d'Ernst Cassirer (1930) et *MEOT* de Simondon dans Aud Sissel Hoel et Iris van der Tuin, « The ontological force of technicity: reading Cassirer and Simondon diffractively », in *Philosophy & technology* 26 (2013), p. 187-202.

¹² Matthieu Amat et Carole Maigné, *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, Paris : Vrin, 2021, p. 6. Aussi n'est-il pas anodin que Matthieu Amat et Carole Maigné choisissent de joindre un passage de la NC de Simondon dans ce recueil de textes dédié à la philosophie de la culture.

L'«air de famille» est là: premièrement, les textes épistémologiques précoce de Simondon poussent les sciences instituées à déplacer leur attention portant initialement sur leurs objets en direction de la réciprocité technologique – ou de l'«ambivalence» – de l'objet et de leurs méthodes, de leurs structures et de leurs opérations; ensuite, la thèse sur l'individuation ainsi que la technologie thématisent expressément et se rappropent la notion d'aliénation, recherchant par là de nouveaux leviers que l'humanité – toujours saisie comme à la croisée de chemins – pourra actionner en mettant en jeu cette possibilité d'agir sur son devenir que le philosophe lui reconnaît d'emblée; à ceci s'ajoute que la thèse secondaire de Simondon porte essentiellement sur un type d'objet, l'objet technique, qu'elle interroge quant à sa valeur, vis-à-vis de la culture dominante, et quant à sa signification, en tant que symbole, présentation – au sens kantien – et réalisation d'une relation entre l'homme et la nature; enfin¹³, les textes précoce problématisent l'éducation comme «une pédagogie dont l'ambition vise la légalité d'une formation de l'humain par lui-même»¹⁴ et recherchent en ce sens une détermination adéquate de la culture.

Ainsi, vu de la perspective que nous dégageons à partir des textes précoce et malgré une importante distance biographique, Simondon se trouve philosophiquement beaucoup plus proche de la problématique d'une philosophie de la culture que de celle d'une philosophie de la technique. La normativité qu'il parvient à dégager de sa conception de la technique, telle qu'elle contribue à fonder une culture générale, implique de penser la technique comme instauratrice de continuité, comme un mouvement d'orchestration¹⁵ du séparé et du particulier

¹³ On pourrait pousser le rapprochement suggéré en insistant notamment, comme le font Amat et Maigné, sur l'importance systématique, en philosophie de la culture, de la relation «entre sens transcendental et idée classique de culture», c'est-à-dire de la relation entre «un domaine d'objets, de processus ou de légalités à distinguer (sur un mode problématique) de la nature» et «un certain idéal de formation des capacités humaines, accompli au moyen d'un détour par des œuvres et des institutions»; cette configuration méthodologique interdit dès lors toute forme de réductionnisme: les objets abordés et problématisés sont «tenus pour porteurs d'un sens irréductible à leurs seules déterminations économique ou sociale» et l'idée de culture sera défendue par la philosophie «contre un réductionnisme qui rabat sa prétention axiologique à une pure détermination historique et sociale», *ibid.*, p. 7-11. Ces lignes décrivent très fidèlement la philosophie de Simondon, en particulier dans sa manière de problématiser l'invention.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁵ Simondon écrit bien que «l'homme est l'organisateur permanent d'une société des objets techniques qui ont besoin de lui comme les musiciens ont besoin du chef d'orchestre», *MEOT*, p. 12.

– d'établissement de l'harmonie –, mouvement qui, de la sorte, est universel. Cette normativité culturelle n'est pas moins cosmologique que technologique et nous rappelle ainsi tout le thème de la tragédie et du conflit de la culture tel que nous le trouvons chez Georg Simmel: ce dernier décrit les productions de la vie de l'esprit comme des réalités «solidifiées» et «cristallisées» – or la cristallisation désigne aussi un thème central de la thèse principale de Simondon – et s'intéresse particulièrement à toute la richesse et au potentiel de la rencontre entre la permanence relative des objets et, pour ainsi dire, la mobilité de la vie elle-même, en tant que productrice d'objets¹⁶.

Aborder Simondon en philosophe de la culture nous permet ainsi de revoir à la hausse l'extension épistémologique et méthodologique de la technologie. L'évocation de sa philosophie des techniques ne peut plus alors simplement signifier l'intérêt particulier pour un certain sous-domaine de la réalité que l'on appelle «technique», comme si la technique ne désignait qu'une région ontique; au contraire, la technologie simondonienne doit nommer un changement profond et fécond dans la manière de problématiser en général l'ensemble des objets et, avec eux, celui des formes d'objectivation, changement que nous pouvons justement décrire avec des mots empruntés cette fois à Ernst Cassirer: envisagée comme philosophie critique de la culture, la pensée simondonienne substitue la possibilité de «comprendre le principe de formation»¹⁷ à l'exigence traditionnelle de «remonter derrière»¹⁸ les réalités culturelles; la réflexion philosophique peut ainsi compléter l'étude de la manifestation des «figures» et des structures

¹⁶ «L'esprit engendre d'innombrables productions qui continuent d'exister dans leur autonomie spécifique, indépendamment de l'âme qui les a créées, comme de toute autre qui les accueille ou les refuse. Ainsi, d'une part le sujet se sent, en présence de l'art ou du droit, de la religion ou de la technique, de la science ou de la morale, soit attiré, soit repoussé par leur contenu (ici étroitement soudé à eux comme à un morceau de son moi, là n'éprouvant vis-à-vis d'eux qu'un sentiment d'étrangeté ou de distance insurmontable); mais d'autre part c'est dans la forme même du solide, de la cristallisation, de la permanence de l'existence, que l'esprit – devenu ainsi objet – s'oppose au flux de la vie qui s'écoule, à l'auto-responsabilité interne, aux diverses tensions du psychisme subjectif; en tant qu'esprit, étroitement lié à l'esprit, il connaît donc d'innombrables tragédies nées de cette profonde contradiction formelle entre la vie subjective qui est sans repos, mais limitée dans le temps, et ses contenus qui, une fois créés, sont immuables mais intemporels.», Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine Cornille et Pierre Ivernel, Paris: Payot-Rivages, 1988, p. 179.

¹⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1: *Le langage*, trad. par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris: Minuit, 1972, p. 58.

¹⁸ *Ibid.*

par une compréhension de la «figuration»¹⁹ et des opérations elles-mêmes sans impliquer d'arrière-monde; par là, toute la phénoménologie – entendue comme problématisation des caractères universels de la phénoménalité – se trouve remise en question et, pour ainsi dire, radicalement reconfigurée dans la mesure où toutes les formes *a priori* peuvent désormais être génétiquement et fonctionnellement – c'est-à-dire technologiquement – compliquées. Cette remise en question n'est certes pas formulée en termes de «technologie» chez Cassirer, mais elle ne repose pas moins sur la détermination tant de la philosophie que de la culture comme des constructions ou des créations²⁰, donc comme des opérations d'instauration ou d'institution réalisables, polarisées et modulées par l'ouverture au possible ou au virtuel, et non comme des opérations anamnestiques de révélation ou de dévoilement, immuables et arrimées de façon inaltérable à un être, à une substance ou comme quelque autre variation sur le vaste thème de la présomption eidétique²¹. La philosophie des formes symboliques de Cassirer manifeste et illustre ainsi la manière dont une pensée de la culture comme invention permet de radicaliser le thème de la constructivité du phénomène. La forme *a priori* n'y est pas évacuée mais fonctionnalisée, radicalement dynamisée. Cette manière originale et réflexive de problématiser, mise à l'épreuve des textes tardifs de Simondon, nous permet ainsi de dépasser le dualisme entre la culture symbolique et la culture sémiotique face auquel nous laissons les thèses, dégageant enfin la conceptualité nécessaire à l'élaboration d'une véritable pensée simondonienne des signes.

Si la technique définit bien la mobilisation humaine des forces naturelles, elle implique en même temps quelque chose comme une efficacité en retour sur l'humain, dans le sens de cette culture telle

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Selon Cassirer, la culture doit bien être entendue comme «*création* de certains mondes imaginaires de l'esprit», *ibid.*, p. 58, nous soulignons.

²¹ En ce sens, Simondon radicalise même le geste de Cassirer dans la mesure où, si Cassirer inaugure sa recherche en se déplaçant de la forme à la fonction ou, selon ses termes, de la «forme» au «principe de formation» (*ibid.*, p. 58), Simondon inaugure la sienne en indiquant que l'idée de «principe d'individuation» presuppose «un certain caractère qui préfigure l'individualité constituée, avec les propriétés qu'elle aura quand elle sera constituée» tout en lui reprochant d'emblée d'oublier de «montrer que l'ontogénèse peut avoir comme condition première un terme premier», *ILFI*, p. 23, dégageant ainsi la nécessité d'une réflexivité absolue en mesure de problématiser l'individualité de tout principe elle-même.

que Simondon la pose comme «régulatrice par essence»²². Cette réalité conditionnante, plus grande que l'homme et capable de l'influencer, de moduler sa perception et son horizon d'action, renvoie chez Simondon aux thèmes importants de la pensée religieuse et de la sacralité. *MEOT*, dans des pages d'une richesse philosophique remarquable, leur accorde une place importante dans la mesure où la «pensée religieuse» y désigne ce qui doit compléter la «pensée technique» tout en lui échappant. Le thème de la pensée religieuse permet notamment de rendre compte de ce que Simondon décrit comme l'ensemble des «caractères de fond» et des «pouvoirs» ou «forces détachées, au-dessus du monde»²³, tels notamment que la pensée technique ne les objective pas et tels que, souterrainement, ils organisent, polarisent et conditionnent pourtant effectivement la vie humaine. Nous entendons ainsi la pensée religieuse dans le sillage de la pensée cassirérienne du mythe, c'est-à-dire comme la relation à tout ce qui, à défaut d'avoir été inventé et pouvant être modifié, «assaille la conscience à un instant déterminé et prend possession d'elle»²⁴, c'est-à-dire comme la relation à ce qui se trouve «donné auparavant»²⁵ comme une épreuve de force et ne peut être que reçu, révéré ou rejeté. Le texte «Psychosociologie de la technicité»²⁶ reprend la discussion de la complémentarité du technique et du sacré là où *MEOT* la laisse, poussant plus avant ces notions et déplaçant de manière décisive tout un pan de l'étude simondonienne – initialement cantonné à l'objet purement technique – vers l'ensemble de tous les objets émergeant, existant et circulant dans la société humaine.

Par ce déplacement, les réalités sémiotiques et artistiques peuvent devenir, au même titre que les réalités techniques et symboliques, l'objet d'une science de la culture que Simondon qualifie de «psychosociologique», c'est-à-dire une réalité relationnelle non substantielle irréductible au primat du sujet aussi bien qu'à celui de ses déterminations. Nous voyons ainsi ce qui était une tension conflictuelle entre l'universel-authentique de la culture symbolique et technologique et

²² *MEOT*, p. 18.

²³ *Ibid.*, p. 232.

²⁴ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2: *La pensée mythique*, trad. par Jean Lacoste, Paris: Minuit, 1972, p. 57.

²⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁶ PST. Nous étudions ce texte dans le septième chapitre du présent ouvrage.

l'arbitrairement faux de la culture sémiotique et utilitaire apparaître selon une continuité originale: la réalité culturelle peut être entendue à la fois comme occasion (ou potentiel) et comme résultat (ou trace) de l'invention. Cette notion d'invention trouve en effet, au fil des textes tardifs, une signification originale et toujours plus claire, alors qu'elle s'émancipe de ses origines purement technologiques pour désigner la réalisation d'une relation plus générale entre du technique et de l'apparent (de l'apparat), entre du fonctionnement et du manifesté, entre de l'opératoire et du phénoménal, relation dont l'instauration ne désigne pas simplement une production dans la mesure où toute «véritable invention dépasse son but»²⁷ et trouve sa valeur, aux yeux de Simondon, en ce qu'elle apporte un potentiel incomparable et sans lien avec les intentions de l'inventeur, aussi «génial» fût-il; autrement dit, le terme «invention» ne renvoie plus simplement à la technique mais décrit la constitution d'une réalité partiellement autonome, culturelle – «trans-individuelle» écrit Simondon – dans la mesure où elle nomme l'instauration d'une relation entre du donné et de l'opératoire. Par là, la culture de Simondon ne désigne plus une problématique mais bien un concept relationnel et thématique qui nous permet de réfléchir notre univers de signes non plus comme une réalité technique, selon la conceptualité des textes précoces et des thèses de doctorat, mais selon la rationalité inhérente à la notion d'invention issue des textes tardifs, c'est-à-dire comme une réalité culturelle ou, selon un mot que nous proposons, comme un symbolisme technologique²⁸: une réalité mixte ou surdéterminée de technicité et de sacralité, à la fois présentation phénoménale de fonctionnements et réalisation opératoire de phénomènes.

Cette richesse épistémologique et heuristique ainsi que les enjeux éthiques inhérents à la notion d'invention demeurent toutefois difficilement compréhensibles sans une lecture exhaustive du corpus et en particulier sans une reconstruction génétique rigoureuse de la notion de culture. Une telle présentation génétique appelle une lecture plutôt internaliste. Ainsi s'explique la structure générale de notre travail dont les trois chapitres de la première partie portent sur les textes pré-oces (de 1950 à 1958) et tâchent de rendre compte des problématiques

²⁷ *II*, p. 173.

²⁸ Ce terme permet d'articuler Simondon à d'autres penseurs du symbolisme, en particulier Leibniz et Kant: le symbolisme technologique de Simondon n'est ni théologique ni phénoménologique. Il ne représente ni ne présente mais réalise. Nous développons cette idée, à la section 9.2, p. 365.

inaugurales de Simondon – pédagogique, épistémologique et philosophique – telles que s'y constitue la tension entre culture symbolique et culture sémiotique. Nous y étudions notamment comment la critique de l'art et de la culture littéraire que l'on trouve dans les thèses prend sa source dans la réprobation de ce que Simondon rapporte au «symbolisme verbal» et dont il remet en cause l'autorité en lui reprochant d'impliquer par construction une division utilitariste et non technologique du travail. Aussi, nous y montrons l'architecture de la distinction entre, d'un côté, un symbolisme que nous décrivons comme spontané, traditionnel, stéréotypique, communautaire et – en un sens que nous précisons – phénoménologique et, de l'autre, un symbolisme opératoire et technologique, ce à partir de l'articulation entre objet et méthode. La compréhension de ce dualisme est essentielle car elle éclaire l'origine de la problématique de la culture telle qu'on la trouve plus tard dans les thèses; à ce stade, ce dualisme se justifie car Simondon recherche dans la technologie une normativité non arbitraire selon laquelle tout fonctionnement n'est pas bon par son utilité mais en lui-même, dans la mesure où il manifeste objectivement le succès d'une composition de l'homme et de la nature: une telle normativité contribue à reproblématiser le rapport entre moyens et finalités à la lumière de l'idéal régulateur moniste de la compatibilité absolue dans l'être et aux antipodes de toutes les rationalités productivistes.

Les trois chapitres suivants, qui composent la seconde partie, déterminent la problématique de la culture telle qu'elle apparaît dans les thèses de 1958 ainsi que dans la NC en éclairant la signification philosophique de la distinction entre culture symbolique et culture sémiotique. Dans la NC se dégage l'idée d'un objet technique comme symbole de la relation entre l'activité de l'homme et les dynamismes de la nature; ce symbolisme est initialement géographique; sa compréhension s'amorce comme la description du jalonnement de la nature par des repères techno-symboliques et continue selon l'explication des «ensembles techniques» de *MEOT*. Au contraire du symbolisme technologique, le symbolisme phénoménologique, dont la rationalité et la valeur reposent sur le résultat phénoménal du fonctionnement et non sur le fonctionnement lui-même, ne peut être que perçu, choisi et sélectionné – ou rejeté – pour représenter; pour cette raison il ne peut pas remplir la fonction du symbolisme constructible et véritablement

participable, selon l'«invention perpétuée»²⁹ telle que la sollicitent les discontinuités sociales et épistémologiques identifiées dans les textes précoce. Ce que nous présentons comme la problématique simondonienne de la culture désigne, dans ces textes, les difficultés posées par la coexistence de ces deux symbolismes. Il ressort notamment de notre lecture que les thèses, et en particulier *MEOT*, ne correspondent qu'à un moment de passage dans la philosophie de Simondon qui, dès lors, ne saurait être réduite ni aux thèses en général ni à la réflexion technologique de *MEOT* en particulier.

Les trois derniers chapitres, constituant la troisième et dernière partie de l'ouvrage, portent sur les textes tardifs (de 1960 à 1983) et retracent les étapes qui conduisent Simondon à résoudre la problématique de la culture par le recours à la notion d'invention. La tension entre phénoménologie et technologie est alors dépassée par la saisie de la relation qui unit leurs problématiques spécifiques et, avec elle, la compréhension positive de l'efficacité «psychosociale» des objets: Simondon radicalise l'idée selon laquelle la technique peut, au travers de sa dimension phénoménale, être lue et interprétée comme un signe, de différentes manières. Nous rendons compte ainsi de la façon dont la philosophie de Simondon se décentre: de pensée technologique elle devient pensée de la relation entre technicité et sacralité. Nous montrons de plus que le projet de Simondon ne se contente plus de chercher à introduire la technique dans la culture mais tend à situer le devenir humain à l'intersection de ce qui se manifeste et est donné et de ce qui peut être inventé et réinventé. Dès lors, la réalité culturelle n'est plus – comme c'était le cas dans les thèses – une réalité technique dégradée mais une relation articulant du technique et du sacré dans des modes et des proportions différents qu'il incombe à cette démarche que Simondon dit «psychosociologique» d'étudier. Cette psychosociologie apparaît comme une tentative d'établir une science de la culture et, pour soutenir cette idée, nous proposons de compléter la psychosociologie technologique de Simondon³⁰ d'une psychosociologie que nous disons hiéroglique, c'est-à-dire spécifiquement dédiée à la part de «sacralité» de la culture – aux réalités culturelles en tant que réalités données – et élaborée à partir de la lecture de différents textes et cours rédigés entre 1964 et 1976. De ce travail d'inspira-

²⁹ *MEOT*, p. 13.

³⁰ PST.

tion cassirérienne se dégage l'idée que la culture n'est pas simplement le résultat actuel des opérations passées, elle n'est ni patrimoine ni tradition et, en ce sens, ne peut que bien difficilement devenir objet d'une science; la « psychosociologie » ne désigne donc, elle aussi, qu'un moment de la philosophie de la culture de Simondon car la culture est aussi et surtout l'ensemble des virtualités actualisables, c'est-à-dire un monde de problèmes sollicitant la réalisation d'une solution. Par là s'explique que l'axiologie simondonienne ne cherche plus à établir un critère pour reconnaître les réalités aliénantes des réalités authentiques – comme c'était le cas dans les thèses de 1958 ainsi que, dans une certaine mesure, avec la « psychosociologie » – mais interroge plutôt la possibilité de fonder une méthode pour les réalités à réaliser, c'est-à-dire pour l'invention. Cette dernière question, Simondon y répond tardivement par la négative : tout au plus quelques méthodes favorisant la créativité existent bel et bien, mais il n'existe ni technique ni méthode pour inventer car l'invention n'est pas une faculté humaine mais une opération de l'être à laquelle l'homme participe et par laquelle il réalise un monde pour lui, un monde humain, une histoire et une culture.

L'invention désigne donc l'horizon de la philosophie de Simondon, horizon selon lequel, pour reprendre un mot de Cassirer, « Faute de pouvoir saisir directement l'infini, la pensée doit explorer tout le champ du fini »³¹. En ce sens, l'étude de la culture n'est pas compromise car, comme l'expliquent certains des textes les plus tardifs, l'invention laisse en principe des traces à partir desquelles elle peut être interrogée et étudiée. Au contraire, lorsque l'invention est interrompue pour faire place aux usages, les analogies opératoires sont confondues avec une certaine idée de matérialité et sont ainsi asservies aux finalités pratiques des systèmes de signes, ce qui neutralise la richesse inhérente à la surdétermination de la réalité culturelle – telle qu'elle existe dans l'invention – et y substitue une détermination formelle particulière. Ce qui reste propre à l'invention et que l'usage confisque, c'est un surplus de potentiel, une virtualité que l'invention amène avec elle en plus du problème qu'elle résout: le monocorde, par exemple, par la manipulation particulière du phénomène qu'il rend possible, renouvelle la musique; de même, le basculeur à deux états libère de très nombreuses possibilités, par exemple celle de mettre électroniquement en

³¹ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3: *La phénoménologie de la connaissance*, trad. par Claude Fronty, Paris: Minuit, 1972, p. 55.

œuvre l'algèbre de Boole. L'invention a donc ceci de particulier qu'elle ajoute toujours quelque chose à l'intention individuelle; c'est en ce sens qu'elle met en relation l'individu et la totalité et qu'elle dépasse l'illusion de l'individualité telle que la critiquent les textes précoces, constituant cette réalité relationnelle spéciale que Simondon nomme «transindividualité» et que nous rapportons, en dernière analyse, à la culture. Réciproquement, les velléités individuelles, telles qu'elles utilisent sans réinventer, réduisent la virtualité à l'actualité, le surdéterminé au déterminé; cela peut certainement fonctionner un temps, et localement; toutefois, sans conscience de l'invention, la culture perd son statut «transindividual» – selon lequel les traces du passé n'existent qu'à assurer la liberté de nouvelles inventions – et s'institue en tradition conservatrice, se sédimentant de façon contraignante et aliénante.

La pensée technologique de Simondon, considérée dans une relative indépendance du reste de son œuvre, ne suffit donc pas pour interroger les signes. Il faut plutôt saisir comment le symbolisme technologique et analogique s'articule à la culture, ce qui revient à expliquer comment la culture passe, dans l'œuvre de Simondon, d'une existence problématique³² à une existence thématique. Ainsi, lire Simondon comme un philosophe de la culture, c'est expliquer pourquoi il s'est intéressé aux techniques et c'est interroger la technologie au-delà de son statut de science ou connaissance des objets techniques, comme une manière originale de problématiser l'expérience ainsi que les formes d'objectivité et d'objectivation: le symbolisme technologique de Simondon est original car il désigne d'un seul tenant la présentation phénoménale de fonctionnements et la réalisation opératoire de phénomènes; la phénoménalité n'y est donc jamais niée mais toujours comprise comme une construction au-delà et en deçà de la limitation de l'examen technologique au seul fonctionnement de la subjectivité; la phénoménologie est ainsi complétée d'une étude technologique des analogies opératoires en jeu dans la construction du phénomène et, réciproquement, la manifestation est entendue comme un fonctionnement. Notre lecture dégage ainsi une conceptualité capable de problématiser la manipulation des signes, qu'elle soit automatique ou non, à la lumière des pièges que l'indubitable efficacité de ses dispositifs tendent à la phénoménologie lorsqu'elle s'y hasarde sans réflexion technologique.

³² Philippe Danino, *Philosophie du problème*, Paris: CNRS Éditions, 2021.

Première partie

Les ambitions d'une culture technologique (1950-1958)

Croire à la valeur de la civilisation, c'est croire d'abord à l'existence d'une unité organique réelle de tous les efforts opératoires.

Gilbert Simondon (~ 1950)

La structure problématique de la notion de «culture» telle qu'elle est mobilisée dans les deux thèses du doctorat d'État de Gilbert Simondon – structure que nous étudions dans la deuxième partie du livre – demeure difficile à comprendre sans une considération préalable des enjeux inhérents aux textes de la période précédente. La présente partie étudie donc les textes précoce de Gilbert Simondon et tâche de décrire les différents aspects d'un même mouvement de pensée caractéristique de ce moment: un mouvement holiste et moniste de recherche d'universalité et de réalité, aux allures parfois encyclopédistes, revêtant l'aspect d'une quête multiforme de continuité entre tous les domaines de l'être³³. C'est la possibilité même d'un tel mouvement, en tant que postulation de relation avec la totalité de l'être, que Simondon, dans les textes précoce qui constituent la matière de la première partie, nomme «culture».

En effet, le thème de la culture apparaît de façon explicite pour la première fois dans le corpus simondonien en 1953, dans des écrits qui, pour une majeure partie d'entre eux, se laissent facilement classer en deux grands ensembles: le premier, constitué de textes consacrés à la réflexion sur l'enseignement et la pédagogie; le second, de textes en dialogue avec la Cybernétique. Le premier chapitre de la première partie considère d'abord les textes pédagogiques. Le deuxième chapitre s'attèle à la lecture des écrits cybernétiques. Le troisième rend compte des relations qui unissent les deux ensembles de textes, révélant la

³³ Bernard Aspe rapporte, en ce sens, le désir de Simondon d'«en finir avec tout type de *hiatus* ontologique», Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 100.

façon dont la culture apparaît comme un souci social – inhérent au souci de dépasser une conception de la société fondée sur des classes – mais aussi, de façon complémentaire, comme le postulat d'une interrogation sur le devenir de l'être. Plus exactement, la critique des priviléges arbitraires de certains rôles sociaux se continue en une critique épistémologique des priviléges axiologiques et ontologiques dans la méthode scientifique avant de faire irruption – non sans un certain iconoclasme – au sein de la philosophie elle-même, dévoilant alors toute la radicalité de la réflexivité simondonienne.

La réprobation de la ratification de la division du travail et la critique des sciences dites « individuelles », telle qu'elles s'inspirent de la Cybernétique de Wiener, dégagent alors la nécessité d'instituer une technologie car seule une étude des relations opératoires, par sa situation épistémologique en amont ou en deçà de tout utilitarisme – et ce, de façon apodictique –, est susceptible de dégager l'accès à l'autonormativité capable de réparer la fracture entre théorie et pratique aussi bien que de reléguer la dialectique de la maîtrise et de la servitude au rang de problème vétuste.

La lecture des textes précoces est aussi l'occasion d'examiner les origines de ce qui, dans les thèses de 1958, relève d'une critique de la culture littéraire et de l'esthétisme : le problème du symbolisme verbal ou vocal, en particulier lorsque ce dernier prend la forme plus ou moins consciente d'une injonction abstraite et arbitraire. Or, toute intention émise comme un ordre et de façon détachée, sans perspective holiste ou, si l'on préfère, sans relation à l'être complet, est, en un sens que nous précisons, une intention non cultivée.

Enfin, lorsque cela nous paraît nécessaire, nous tâchons d'éclairer l'origine contextuelle de certains aspects de la pensée de Simondon : entre phénoménologie et marxisme, entre psychologie et sociologie, la décennie 1950 est marquée par des polarisations philosophiques remarquables et des enjeux institutionnels forts. La philosophie n'hésite pas à recourir à la Cybernétique ou à la thermodynamique si cela lui permet de réinscrire le devenir de l'être à l'ordre du jour de la pensée et, par là, de réaffirmer l'originalité de ses opérations et de ses inventions, alors que de jeunes disciplines – la psychologie, la sociologie et l'anthropologie, notamment – bénéficient d'une reconnaissance croissante à l'Université.

Symbolisme pédagogique et discontinuité sociale

Un cours de travaux manuels à inventer

Les textes pédagogiques s'inscrivent dans un contexte institutionnel déterminé : « En 1953, une circulaire impose d'introduire, dans le secondaire, un enseignement de travaux manuels qui est alors entièrement à penser »³⁴.

Au lycée Descartes de Tours, c'est le jeune enseignant de philosophie Gilbert Simondon qui se charge de mettre sur pied une initiation technique expérimentale, avec les moyens du bord³⁵, pour les élèves de douze à quatorze ans. Durant ces cours de technologie, « les élèves sont répartis en équipes qui coopèrent à une construction »³⁶. L'extrait suivant provient du rapport que Simondon a rendu au proviseur du lycée et que ce dernier a fait publier dans les *Cahiers pédagogiques* de novembre 1953. Simondon y explique sa stratégie pour lutter contre

³⁴ Gilbert Simondon, « Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète », texte de 1953, in *SLT*, note éditoriale, p. 203.

³⁵ Simondon précise notamment qu'il a dû « quête[r] à travers la ville pour obtenir quelques moteurs, quelques schémas, quelques pièces détachées dans les garages », qu'on lui a « refusé de vieux déchets de bois et de métal et de vieux appareils téléphoniques » et qu'il a dû « acheter de la peinture, des câbles, de la soudure », Gilbert Simondon, « Réponse aux objections », texte de 1954, in *SLT*, p. 228.

³⁶ Gilbert Simondon, « Place d'une initiation technique », art. cité, p. 211.

un «préjugé populaire», «sournois» et «dangereux», selon lequel «le travail manuel [serait] bon par lui-même et par sa seule existence, ou parce qu'il [serait] utile»³⁷:

Je montre [aux élèves] que la supériorité est dans la pensée appliquée, dans la pensée consciente de l'histoire humaine qui est derrière chaque outil, chaque technique. Je ramène la technique à la science et la science à la conscience historique. Ceci est compris des élèves, même jeunes, et suscite chez eux un intérêt soutenu. Le principe le plus précieux est celui de l'unité de la culture: il est presque toujours possible de montrer la continuité des inventions à partir de la préhistoire et de l'Antiquité classique. S'il est vrai que la culture peut être comprise comme l'import *non somatique* que l'espèce donne à l'individu pendant la phase de formation de ce dernier, il apparaît que la loi de Haeckel est valable pour la culture comme pour l'ensemble des caractères somatiques évolutifs: cette nature mentale est conférée, non par la pure présence des symboles, mais par une mise en situation de l'individu jeune; aucun concept ne peut par lui-même, sans un indice émotif, former un sujet. La culture étant un être, non un avoir, ne peut être acquise que si l'*ontogénie* reproduit la *phylogénie*, d'une manière réelle et non symbolique³⁸.

La culture comme contenu et comme relation

De prime abord, le texte nous porte à conclure que la culture est un certain contenu. En tant qu'«import³⁹ *non somatique* que l'espèce donne à l'individu pendant [sa] phase de formation», la culture désigne en effet un certain type d'étant que l'on peut caractériser – en première analyse du moins – par le mot plus usuel «représentation». Simondon parle bien, à cet égard, de la culture comme d'une «nature mentale»; il fait référence aux «symboles»; il mentionne le «concept». Certes ces termes ne sont pas bien déterminés ici, néanmoins la culture est décrite comme un «être»; il est dit qu'elle «s'aquiert»; en ce sens la culture se rapproche plutôt de ce que Jacques Moutaux a décrit comme un «ensemble

³⁷ *Ibid.*, p. 208.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Étant donné qu'ici la culture est déterminée de façon négative par rapport au corps, l'expression «import *non somatique*» pourrait renvoyer en creux à l'usage que fait Merleau-Ponty du terme «import» pour désigner la nature anthropologique et somatique, justement, des catégories appliquées par la perception aux objets dans la *Phénoménologie de la perception*.

de connaissances fondamentales qui donnent à la pensée, à l'action et au jugement les repères fondamentaux, les concepts, les principes et les méthodes qui sont leurs points cardinaux»⁴⁰. «Non somatique», la culture est déterminée de façon négative par rapport au corps. Mais cette détermination «psychologique» est immédiatement complétée par une référence à l'espèce, c'est-à-dire par le recours à une détermination biologique. Il semble bien que Simondon ne rapporte la culture ni simplement au champ sociologique, ni simplement à celui de l'anthropologie. Cette position ambiguë de la culture, à l'intersection de plusieurs déterminations complémentaires, signale que Simondon la conçoit d'emblée comme relationnelle. Du moins, elle est «une mise en situation de l'individu jeune»; elle permet de «former un sujet»; elle est donc aussi un processus de formation. Cette détermination relationnelle complète ainsi la détermination précédente, selon laquelle la culture s'apparenterait plutôt à un type de contenu, rappelant notamment la distinction à laquelle le philosophe Georg Simmel fait recours pour formuler son propre problème de la culture, entre, d'un côté, la vie de l'esprit subjectif alors qu'il rencontre les formes culturelles préexistantes que sont l'art, le droit, la religion, la technique, la science ou encore la morale, et, de l'autre, la solidité, la cristallisation et la permanence de ce qu'il nomme les «contenus» de l'esprit objectif⁴¹.

Culture et continuité

Ce que Simondon nomme l'«unité de la culture» occupe ici une fonction cruciale: celle d'assurer une continuité. Cette continuité apparaît de nombreuses manières dans le texte: le recours à la théorie de la récapitulation d'Ernst Haeckel, à laquelle Simondon se réfère explicitement, présuppose une continuité entre la genèse de l'individu et celle de l'espèce; il y a une continuité qui relie l'«outil» à l'«histoire humaine» en passant par la science; dans l'histoire des techniques,

⁴⁰ Jacques Moutaux, «Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon», in *Philosophies de la nature*, sous la dir. d'Olivier Bloch, Paris: Éditions de la Sorbonne, 2000, URL: <https://books.openedition.org/psorbonne/15414>.

⁴¹ Voir notamment le texte de 1911, «Le concept et la tragédie de la culture» in Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine Cornille et Pierre Ivernel, Paris: Payot-Rivages, 1988, p. 179. D'autres avant nous ont suggéré la possibilité d'un rapprochement entre Simmel et Simondon; voir notamment Pierre Macherey, «Préface», in Muriel Combes, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 17.

il y a une continuité qui va des inventions «de la préhistoire et de l'Antiquité classique» à celles d'aujourd'hui; enfin, l'«humanité» est une continuité au sein de laquelle s'inscrivent et se rencontrent les «classes sociales» et les «communautés fermées». Simondon souhaite bien «constituer une culture unitaire, capable de redonner une solide cohésion sociale à la nation»⁴². À cette culture continuiste s'oppose ce qu'il nomme une «culture partielle»:

Une culture partielle (c'est-à-dire une culture conférée par une classe sociale et qui prépare l'individu à vivre comme membre d'une classe sociale déterminée) est cette approximative récapitulation des différentes étapes successives du développement de l'humanité à l'intérieur de la classe envisagée, par une mise en situation correspondante. De là proviennent les épreuves initiatiques que chaque communauté fermée impose aux jeunes dans son système éducatif: la fonction éducative de la brimade subie par l'apprenti est la même que celle de l'adoubement du chevalier. Quand la bourgeoisie s'est constituée comme classe fermée, elle a créé ses rites initiatiques particuliers, qui font encore la valeur sociale du baccalauréat. Toute communauté fermée secrète une forme du sacré: l'honneur, le savoir, l'habileté sont les trois formes du sacré secrétées par la noblesse, la bourgeoisie, les ouvriers⁴³.

Culture complète et culture partielle

Simondon identifie donc la culture dite «réelle» et la culture dite «non symbolique»⁴⁴. Autrement dit, il ne se contente pas d'affirmer que la «pure présence des symboles» est insuffisante pour que l'on puisse parler de «culture», que cette présence requiert en plus une «mise en situation»; il va plus loin et laisse entendre que la véritable culture, continue, selon laquelle «l'ontogénie reproduit la phylogénie», n'est pas symbolique mais réelle⁴⁵, postulant implicitement une opposition

⁴² Gilbert Simondon, «Place d'une initiation technique», art. cité, p. 210.

⁴³ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ La problématisation philosophique de la relation entre technique et symbole n'est pas nouvelle; pour une discussion plus générale de cette relation – extrêmement structurante chez Simondon, comme nous allons le voir au fil des chapitres du présent ouvrage –, voir notamment Pierre Musso, «Technique et politique: diabolique et symbolique», in *Pistes 1* (2021): *Éthique, politique, philosophie des techniques*, sous la dir. de Thierry Ménissier.

entre ce qui est symbolique d'un côté et ce qui est réel de l'autre, opposition à laquelle correspond un rapprochement entre ce qui est réel et ce qui est continu. En un mot, les symboles ne sauraient ici être dits «réels». Un discours analogue apparaît très explicitement quelques pages plus tôt:

[l'enseignement technologique] a pour but d'être un premier exemple d'une culture non imitative, mais constitutive, non symbolique, mais réelle, s'adressant à une société continue, sans barrières internes, ayant pour sens non plus la propriété mais l'activité constitutive⁴⁶.

L'enseignement technologique de Simondon est une «activité», il est «constitutif», «réel» et s'adresse à une société «continue» là où les classes sociales déterminées et cloisonnées entretiennent une culture «imitative» et «symbolique», fondée sur la sacralisation et la «propriété». Comment comprendre cette distinction structurante entre «culture réelle» et «culture symbolique»? Et quel lien cette distinction peut-elle entretenir avec le fait que la culture semble être à la fois un ensemble de contenus et un ensemble de méthodes?

La culture «partielle»⁴⁷ est la culture «conférée» par un sous-groupe de l'espèce humaine; elle correspond à une préparation «à vivre comme membre d'une classe sociale déterminée» plutôt qu'à une élévation ou à une éducation⁴⁸ «permettant de revivre les étapes du développement entier de l'humanité»⁴⁹. Simondon emploie ici un lexique marxiste qu'il abandonne plus tard. Ainsi, le problème est culturel car il est un problème d'éducation: celui de déterminer ce qu'il faut enseigner et comment il faut l'enseigner, afin de prévenir aussi bien le «fatalisme social»⁵⁰ que le «fatalisme professionnel»⁵¹. Ceci apparaît clairement dans le passage suivant:

Fondés au XIX^e siècle pour instruire les enfants de la bourgeoisie, les lycées ont distribué une culture dont la dominante est le symbolisme,

⁴⁶ Gilbert Simondon, «Place d'une initiation technique», art. cité, p. 207.

⁴⁷ L'expression «culture partielle» est conservée par Simondon au moins jusqu'au *MEOT* où elle désigne alors la culture «déséquilibrée» et «défensive» à l'égard des objets techniques. *MEOT*, p. 10.

⁴⁸ Simondon écrit: «élever l'individu».

⁴⁹ Gilbert Simondon, «Place d'une initiation technique», art. cité, p. 210.

⁵⁰ Gilbert Simondon, «Prolégomènes à une refonte de l'enseignement», texte de 1954, in *SLT*, p. 240.

⁵¹ *Ibid.*, p. 243.

d'abord surtout verbal, et laissant ensuite une place plus large au symbolisme mathématique. Cette culture secondaire n'était qu'en apparence désintéressée: en fait, le loisir, comme condition de la culture entendue au sens du XIX^e siècle, est un interdit qui définit une limite séparant une classe sociale d'une autre⁵².

Simondon met ainsi en lien un type ou un contenu de culture avec un effet social. En effet, le symbolisme est critiqué parce qu'il a pour corrélat de répéter la discontinuité problématique qui maintient la séparation entre les classes sociales. Simondon précise ce qu'il entend ici par symbolisme: ce qui est critiqué en particulier, c'est le symbolisme «d'abord surtout verbal» puis le «symbolisme mathématique». Par ailleurs, la solution au problème de la discontinuité sociale est à trouver dans un enseignement technologique: «C'est dans une technologie profonde que cette culture de base [c'est-à-dire ici: non partielle] peut être trouvée»⁵³. Deux questions se posent alors: quel est exactement le problème avec ces formes de symbolisme «d'abord surtout verbal» puis «mathématique»? Et en quoi la technologie, telle qu'enseignée par Simondon, amène-t-elle une solution adéquate?

Le symbolisme technique comme rencontre entre objet et méthode

L'étude d'un texte de l'année suivante apporte des réponses décisives tout en manifestant la mobilité et la plasticité de la réflexion simondonienne à cette époque:

L'être technique est le symbole concret qui permet la relation interhumaine la plus riche et la plus universelle, parce qu'elle passe par un produit de l'apprentissage intelligent, l'objet fabriqué. L'être technique, premier résultat de l'action de l'homme sur la nature, cristallise en structure fonctionnelle le dynamisme d'un effort de conscience et d'action. Résultat d'une action intégrée, il appelle la communication de celui qui l'utilise selon son schématisation propre: symbole matériel ouvert, il établit une concordance entre le dynamisme du constructeur et le dynamisme de l'utilisateur⁵⁴.

⁵² Gilbert Simondon, «Place d'une initiation technique», art. cité, p. 205.

⁵³ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁴ Gilbert Simondon, «Prolégomènes», *op. cit.*, p. 241.

Simondon met en relation les réalités techniques directement avec l'espèce humaine, sans passer ni par les classes sociales, ni par les sous-groupes. Plus exactement, les réalisations techniques sont des réalisations culturelles car elles sont « le premier résultat de l'action de l'homme sur la nature ». Simondon trouve en la réalité technique quelque chose de profondément « universel ». L'être technique est « symbole » parce que, en tant que « structure fonctionnelle », il est « résultat » d'un « effort de conscience et d'action » : l'être technique est symbolique parce qu'il est de la pensée cristallisée. Il met en « communication » celui qui construit et celui qui utilise ; il est symbole « ouvert » car il instaure une continuité entre eux, indépendamment des classes ou groupes fermés dans lesquels ils pourraient se situer ; c'est en ce sens que l'être technique rend possible « la relation interhumaine la plus riche et la plus universelle ». Les êtres techniques sont donc des réalisations symboliques mieux adaptées à la visée d'une continuité de la société.

Le symbolisme verbal

La question de la relation entre culture, contenu et méthode trouve donc en l'objet technique une réponse valable : l'objet technique est à la fois contenu et méthode ; il devient contenu lorsqu'on l'enseigne, comme le fait Simondon ; mais en tant que chose qui fonctionne, il implique un ensemble d'opérations organisées ainsi qu'un travail intellectuel cristallisé auxquels correspond le dynamisme de la méthode. En outre, et c'est crucial, ce passage nous apprend que tout symbolisme n'est pas négatif. Dans la mesure où Simondon fait de l'objet technique une réalité symbolique en un sens cette fois positif, la distinction de 1953 entre culture « réelle » et culture « symbolique » peut être considérée comme abandonnée. La position que Simondon conserve et développe dès 1954 est celle que l'on trouve en germe dans la précision du texte de 1953, selon laquelle c'est bien un certain symbolisme, « d'abord surtout verbal »⁵⁵ – comprenons : le langage –, qui est critiquable :

⁵⁵ Simondon ne revient pas sur la question du symbolisme mathématique, il précise simplement dans un texte de la même période que « les Mathématiques n'ont pas un objet comparable à celui de la Physique ou de l'Astronomie ; elles sont d'abord une méthode – de mesure ou de transformation des mesures. Elles fournissent aux autres sciences des méthodes opératoires ». Gilbert Simondon, « Épistémologie de la cybernétique », texte de 1953, in *SLΦ*, p. 177.

Le *geste vocal* est un instrument d'autorité; il crée la structure verticale. Le *geste visuel* est un instrument de coordination horizontale. La véritable technologie, moyen de développement d'une cohésion horizontale, d'une information allant du milieu à l'individu, devra synthétiser et développer le symbolisme ouvert du schématisme idéographique. [...] Aucun langage purement vocal ne pourra instituer une relation intergroupes vraiment horizontale. Le langage vocal est par nature instrument de relation verticale. Seul un langage visuel idéographique pourra être un moyen de relations intergroupes vraiment horizontales⁵⁶.

Le «geste visuel» – ou «schématisme idéographique» – est un «symbolisme ouvert» favorable à la technologie, contrairement au «geste» ou «langage» «vocal», qui institue des relations «verticales». Le recours aux réalités techniques instaure donc un déplacement axiologique, dans la mesure où Simondon fait désormais une distinction non plus entre symbolique et non symbolique – c'est-à-dire, selon les textes précédents: entre partiel et «réel» –, mais entre différents types de symbolismes, parmi lesquels le symbolisme verbal (ou vocal ou langagier) et le symbolisme technique (auquel correspond un symbolisme visuel). Comment penser plus clairement cette distinction?

Revenons, pour répondre, au texte de 1953, et tâchons d'identifier à quoi ces relations verticales correspondent et en quel sens elles sont en lien avec le thème du loisir, thème négatif dans la mesure où il est entendu comme un «interdit»⁵⁷:

[Au lycée,] la prohibition du contact direct entre la main et la matière signifie en fait non loisir, mais recours à un intermédiaire asservi, serviteur ou ouvrier. Le caractère déshonorant du travail manuel est l'expression d'un symbolisme social: manipuler la matière, c'est s'avouer membre d'une classe sociale dominée. Le seul geste autorisé au membre d'une classe sociale dominante est l'ordre donné⁵⁸.

Simondon conçoit la culture du lycée comme une culture du loisir, fallacieusement opposée, dans sa conception, à l'activité laborieuse. La σχολή⁵⁹, en effet, correspond à la structure sociale de l'Antiquité qui se

⁵⁶ Gilbert Simondon, «Prolégomènes», *op. cit.*, p. 242.

⁵⁷ Gilbert Simondon, «Place d'une initiation technique», art. cité, p. 205.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ L'idée de rapporter la culture bourgeoise au loisir se prolonge, dans *MEOT*, sous la forme de la démystification du robot «au service d'une humanité paresseuse et comblée», *MEOT*, p. 16.

caractérise notamment, d'un point de vue culturel, par la régularité du recours à l'esclavage. Le « préjugé bourgeois »⁶⁰ d'une conception récréative de la culture complète ici le préjugé populaire, rencontré plus tôt, selon lequel le travail manuel serait bon par nature: si les classes populaires doivent reconnaître l'histoire humaine « cristallisée » dans la réalité technique, les classes bourgeoises doivent reconnaître que l'histoire humaine est productive dans la mesure où elle engendre et implique des réalités techniques aussi bien qu'un travail qui n'est pas dégradant même s'il est manuel. Il y a continuité entre elles dans la mesure où elles sont complices par la manière dont elles se fourvoient au sujet de la réalité technique.

Symbolisme verbal et injonction

La relation entre ces deux réalités discontinues – bourgeoise et populaire – réside dans l'injonction, dans « l'ordre donné ». La critique simondonienne de l'injonction⁶¹ réapparaît dans le cadre de la critique de l'hylémorphisme du début de la thèse principale⁶², alors que Simondon s'interroge sur les raisons qui ont poussé la tradition à favoriser une attribution du principe d'individuation à la matière plutôt qu'à la forme. La réponse proposée par Simondon repose sur un « exemple technologique »: pour celui qui pense – qui est aussi celui qui « donne des ordres d'exécution mais ne les accomplit pas et ne contrôle que le résultat » –, la forme ne peut apparaître que comme une « intention fabricatrice » dont l'identité est une abstraction géométrique⁶³; « ce n'est donc pas cet ordre qui peut différencier les briques effectivement moulées après fabrication en tant qu'individus distincts ». Toutefois, « l'homme qui accomplit le travail ne voit pas dans la matière un principe suffisant d'individuation parce que pour lui la matière est la matière préparée ». Ainsi, l'hylémorphisme – dont Simondon montre bien que la partie formelle est « générique non pas logiquement ni physiquement mais socialement » – est une doctrine qui presuppose une société « qui divise les hommes en deux groupes,

⁶⁰ Gilbert Simondon, « Place d'une initiation technique », art. cité, p. 208.

⁶¹ Nous retrouvons ce thème jusque dans les textes tardifs. Voir p. 326 du présent ouvrage.

⁶² Les citations de ce paragraphe proviennent toutes de *ILFI*, p. 57-58.

⁶³ La forme « est la même abstrairement, pour celui qui commande la fabrication d'un millier de briques : il les souhaite toutes identiques, de la même dimension et selon la même figure géométrique ».

ceux qui donnent des ordres et ceux qui les exécutent». Le privilège axiologique et technologique de l'intention présuppose et requiert une discontinuité sociale entre «celui qui pense» et «celui qui travaille». En ce sens, il nous paraît impossible de suivre Isabelle Stengers lorsqu'elle reproche à Simondon de n'avoir pas été attentif aux «épreuves faisant impitoyablement la différence entre le pouvoir évocateur des mots et la construction inventive d'un être capable de témoigner, c'est-à-dire à qui l'on peut faire faire ce que disent les mots»⁶⁴. Nous préférions au contraire lire Pascal Chabot, expliquant en quoi la conception simondonienne de l'aliénation ancre cette dernière dans un «intellectualisme qui possède le savoir et l'idée de la puissance sans disposer du pouvoir concret, si ce n'est en asservissant le pouvoir d'autrui à ses fins»⁶⁵, ou Yves Citton⁶⁶ dont la lecture parvient de façon convaincante à dégager d'intéressants enjeux et usages possibles de Simondon en faveur d'une politologie d'orientation conflictualisante.

Utilité et esthétique

Cette complication de l'articulation entre, d'un côté, l'ordre ou l'injonction en tant qu'abstraction et, de l'autre, la matière saisie comme une réalité n'existant positivement qu'en vue de sa formation, est donc déjà présente en 1954, où elle prend aussi la forme d'une critique de la discontinuité entre l'«objet utilitaire» et l'«objet esthétique»:

l'objet technique, apparaissant dans une société où les relations verticales prédominent, ne peut échapper au fatalisme d'un classement manichéen: il sera objet d'art ou objet utile⁶⁷.

Simondon précise:

le dualisme fondamental qui gouverne la répartition des deux catégories de l'utilitaire et de l'esthétique trouve sa source dans l'antithèse socialement vécue de deux attitudes: l'objet utilitaire est le remplaçant de l'esclave. Comme lui, il doit obéir sans défaillance, être fidèle,

⁶⁴ Isabelle Stengers, «Comment hériter de Simondon?», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 305.

⁶⁵ Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003, p. 48.

⁶⁶ Yves Citton, «Sept résonances de Simondon», in *Multitudes* 18 (2004), p. 25-31.

⁶⁷ Gilbert Simondon, «Prolégomènes», *op. cit.*, p. 251.

ne pas manifester de spontanéité inventive, ne pas entrer en rébellion. Il ne doit pas manifester sa vie intérieure, son mécanisme, ses difficultés. Il doit être bon à tout faire, comme cette esclave moderne que l'on nomme bonne à tout faire. L'objet esthétique correspond au contraire à l'attitude du maître, c'est-à-dire au loisir, à la *scholé*: il doit donner à l'homme une certaine conscience de lui-même, conscience édulcorée et purificatrice, conscience de la communication avec ses semblables libres en lesquels il reconnaît la forme entière de l'humaine condition⁶⁸.

Hylémorphisme, maîtrise et servitude

Le rapprochement entre utilitarisme et esclavagisme est abondamment développé dans *MEOT* selon un discours très proche de celui-ci, au contraire de la relation entre l'esthétique et le technique qui subit de nombreuses modifications et, en un sens, une revalorisation croissante dont nous réservons l'étude pour les chapitres ultérieurs. En un mot, la distinction entre utilitaire et esthétique montre que la culture ne peut ni être «abstraite» – comme l'est par exemple celle de l'administrateur, maître qui ne connaît pas la machine et qui doit pourtant «assumer [et] penser le rapport social, qui s'achève dans le rapport de l'homme à la nature»⁶⁹ – ni devenir un «dressage»⁷⁰, à l'instar de la culture et des institutions héritées de l'époque féodale et fondées sur cet «instrument d'autorité» qu'est le «geste vocal», «créant la structure verticale»:

L'Armée et les établissements scolaires sont encore profondément hiérarchisés à la manière féodale. L'élève et le jeune soldat sont en tutelle. Une amélioration de ce régime ne pourrait conduire qu'à un paternalisme dangereux. Une modification corrélative du régime de l'autorité dans la famille et du régime de l'autorité dans la nation est nécessaire pour qu'une véritable éducation, substituée au dressage, puisse être donnée en toute conscience à un jeune homme. Seule une réforme de l'ensemble est valable⁷¹.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁷¹ *Ibid.*, p. 250; les éditeurs précisent qu'à l'expression «de l'ensemble» correspond, dans le manuscrit, le mot «holique» que nous retrouvons justement plus loin dans le chapitre dédié aux textes cybernétiques, ce qui indique la cohérence de la réflexion de Simondon à ce moment-là.

Le rapprochement entre, d'un côté, le thème de l'autorité verticale, de la mise sous tutelle paternaliste de l'esclave et, de l'autre, celui de l'esthétique et du sentiment de liberté peut être précisé. Il s'explique aussi par le contexte qui est celui de Simondon au début des années 1950, et en premier lieu comme une réaction face au succès grandissant de l'existentialisme de Sartre selon lequel «la liberté de l'existant se manifeste [...] à plein dans la rêverie, l'art, l'invention artistique et littéraire»⁷², au détriment des objets techniques auxquels Simondon s'intéresse et avec lesquels il voudrait une relation horizontale – c'est-à-dire une relation de connaissance⁷³ – plutôt que verticale. Jean-Yves Chateau évoque en ce sens les contradictions qui existent entre la théorie simondonienne de l'imagination et celle de Sartre, en particulier sur la relation entre perception et imagination que Sartre, contrairement à Simondon, voudrait discontinue⁷⁴. À ceci s'ajoute que, comme l'explique Vincent Descombes, les années 1950 sont marquées par une remarquable politisation de la philosophie: des figures d'autorité telle celle de Sartre ou d'Alquié⁷⁵ émergent et prennent de l'ampleur, deviennent publiques voire médiatiques: «La philosophie française sort vigoureusement du cercle professionnel pour se produire dans la littérature, la critique d'art, la chronique d'actualité, la contestation politique. On voit les philosophes cités dans les revues de cinéma, dans les colloques de critique littéraire, dans les pages culturelles des magazines»⁷⁶. La figure de Sartre éclaire alors, en

⁷² Pierre Trotignon, *Les philosophes français de 1945 à 1965*, 5^e éd., Paris: Presses universitaires de France, 1994, p. 20.

⁷³ La «relation horizontale» correspond bien à une relation de connaissance: «La machine exige de nous des services et nous en rend, comme un ami; l'échange des services, préférable à l'esclavage, n'est même pas encore la relation la plus haute et la plus adéquate à la machine. Il faut "tirer le joug" avec elle, la bien connaître, travailler en ne la prenant ni comme fin ni comme moyen, mais comme camarade de travail et comme être complémentaire [...]. Cette relation horizontale doit remplacer toute relation verticale», Gilbert Simondon, «Prolégomènes», *op. cit.*, p. 253.

⁷⁴ Voir Jean-Yves Chateau, «Présentation», in *II*, p. XVI sq.

⁷⁵ «Alquié incarne une figure littéraire du philosophe qui est compatible avec celle proposée par Sartre», Giuseppe Bianco, «Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze», in *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, sous la dir. de Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos, Paris: Publications de la Sorbonne, 2016, p. 153. Réciproquement, pour un rapprochement entre la technologie simondonienne et la technologie des systèmes philosophiques de Martial Guérout, voir Clémentine Lessard, «Energetics of philosophical systems: Simondon's Philosophy of Philosophy», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle/Berlin: Schwabe Verlag, 2023.

⁷⁶ Vincent Descombes, «Vers une crise d'identité en philosophie française. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem», in *Les enjeux philosophiques des années 50*, sous la dir. de Christian Descamps, Paris: Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 147.

partie du moins, la continuité qu'il peut y avoir entre la critique du symbolisme verbal et celle de l'esthétique: selon notre lecture, Simondon dévoile bien sa perplexité vis-à-vis de l'idée selon laquelle une œuvre d'art ou une figure publique – et ses discours – pourrait, par une certaine «autorité» ou par un certain privilège, justement, être vectrice d'une continuité analogue à celle que rendent possibles les réalisités techniques et la technologie⁷⁷. Du moins, la seule référence explicite à Sartre dans la thèse principale est un reproche, celui d'avoir fait usage de cette «supposition réductrice»⁷⁸ qu'est la mauvaise foi afin de concevoir l'émotion comme un attribut de l'individu, renonçant par là à la possibilité de saisir sa nature relationnelle. En ce sens précis, Sartre, par son autorité individuelle, serait bien, aux yeux de Simondon, vecteur de discontinuité⁷⁹. Quoi qu'il en soit, cette continuité entre symbolisme verbal et esthétique ou phénoménalité est encore implicite dans les textes précoces⁸⁰. Éclairée par la figure de Sartre, elle peut alors expliquer la vive critique que l'on trouve dans *MEOT* de ce que Simondon nomme la «culture littéraire». Sans trop anticiper sur les études de la prochaine partie, il paraît clair que cette «culture littéraire» se situe au croisement de la critique du symbolisme verbal et de la relativisation problématique de l'esthétique.

⁷⁷ Ce scepticisme apparaît très tôt chez Simondon. «La seule pensée qui se reconnaisse le droit de rester réflexive, et qui exprime même vivement cette exigence, est la pensée scientifique ou la recherche érudite. Toutes les pensées traditionnellement considérées comme littéraires sont orientées par une préoccupation politique ou religieuse», Gilbert Simondon, «Note sur l'attitude réflexive», document préparatoire de ~ 1955, in *SLΦ*, p. 20. Il faut attendre *MEOT* pour donner un sens positif et plus profond aux pensées religieuse et politico-sociale.

⁷⁸ *ILFI*, p. 305.

⁷⁹ Nous ne pouvons pas ne pas préciser, pour contrebalancer cette proposition de lecture, que, quelques années plus tard, Simondon reconnaît tout à fait la spécificité et la valeur de la philosophie de Sartre alors qu'il écrit: «très tôt, Sartre a refusé une étude objectiviste de l'homme, critiquant âprement les sciences humaines, et particulièrement la psychologie objective, dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Il s'est porté – courageusement – vers l'étude des valeurs éthiques, civiques, politiques, où il fait preuve d'un rare pouvoir d'analyse et de réduction des mythes», Gilbert Simondon, «Les grands courants de la philosophie française contemporaine», texte fondé sur une conférence prononcée durant l'année 1962-1963, in *SLΦ*, p. 142.

⁸⁰ Notons, au risque d'anticiper un peu sur la seconde partie, que Simondon, dans un texte non daté, oppose la pensée philosophique à «la pensée esthétoco-littéraire» en indiquant que cette dernière peine à comprendre «la découverte des structures microphysiques» au-delà des «pratiques visibles», Gilbert Simondon, «Histoire des sciences et histoire de la pensée», préparatifs de cours, non daté, in *SLΦ*, p. 217.

Cette brève incursion dans le contexte philosophique des années 1950 est aussi l'occasion de souligner que la relativisation de l'objet esthétique fait recours au thème hégélien de la dialectique entre la maîtrise et la servitude. Importée en France par Kojève, à l'occasion de son séminaire de 1933 à l'École pratique des hautes études, la dialectique du maître et de l'esclave a enté la réception française de Hegel sur la *Phénoménologie* plutôt que sur l'*Encyclopédie*. De nombreuses figures d'autorité, contemporaines de Simondon, ont été influencées par ce séminaire de Kojève, parmi lesquelles Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron et Jacques Lacan. La dialectique de la maîtrise et de la servitude est donc un thème dans l'air du temps au moment où Simondon conçoit et rédige ses premiers textes, ce qui explique certainement, en partie du moins, qu'il y fasse recours comme à un référent explicatif et qu'il se le rappropie. Claire Pagès⁸¹ rend compte des années 1950 comme d'un moment de réappropriation critique de cette dialectique : contredisant Althusser, qui voyait en les développements de cette dialectique celui d'un mythe bourgeois, Pagès montre que la lecture kojéenne de Hegel a engendré de nombreuses reprises inventives et fondamentalement critiques. De la sorte, elle établit une analogie entre la problématique de la « dépense improductive » chez Bataille, celle du devenir prolétaire de l'esclave chez Sartre ainsi que celles de l'absence de la femme et du colonisé dans le mouvement de « reconnaissance » chez de Beauvoir et Fanon, respectivement. L'opposition que la technologie simondonienne dresse en 1954 entre l'esthétique et l'utilitaire s'inscrit dans un mouvement analogue.

De la pédagogie à la Cybernétique

Au terme de ce premier parcours orienté par les textes pédagogiques, la culture désigne l'exigence de « réunir dans un enseignement unitaire destiné à former un nouveau niveau humain le sens du travail, le sens du savoir et le sens de l'acte »⁸². Le corrélat de cette réunion, de cette continuité, est la conjonction des processus de formation correspondants, actuellement séparés, comme les classes sociales dont ils perpétuent l'existence⁸³.

⁸¹ Voir Claire Pagès, « Quel maître ? Quel esclave ? Hegel en débat », in *L'angle mort des années 1950*, sous la dir. de Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos, *op. cit.*

⁸² Gilbert Simondon, « Place d'une initiation technique », art. cité, p. 210.

⁸³ « L'enseignement secondaire est insuffisant parce que, basé sur une manipulation de symboles, il n'apprend qu'à être un homme qui sait, c'est-à-dire un bourgeois. L'enseignement

La discontinuité sociale appelle donc une culture conçue à la fois comme un processus de formation et comme un ensemble de contenus ou de «formes»⁸⁴ déterminées. Selon Simondon, il incombe à l'étude technologique de répondre à ce manque. Tout d'abord, l'étude des êtres techniques apporte une nouvelle façon de problématiser le recours au symbolisme: le «symbolisme verbal» ou le «geste vocal» dévoile, face au «schématisme idéographique» propre à l'étude technologique, sa nature injonctive, intrinsèquement hiérarchique et fermée⁸⁵. De plus, le recours au symbolisme verbal, qui se rapproche à cet égard d'un certain esthétisme sur lequel nous allons revenir, manifeste un privilège social: celui de pouvoir communiquer des intentions et des finalités sans avoir à se préoccuper des moyens techniques de la réalisation. Le rapprochement entre culture et technologie dégage ainsi non seulement tout l'ensemble des problèmes inhérents à la description et la compréhension des moyens, mais de surcroît il révèle aussi la dimension arbitraire des fins, lorsqu'elles prennent la forme d'une injonction émise sans compréhension des moyens. L'interrogation cultivée sur les conditions d'existence des réalités techniques – perçues comme des réalités symboliques, dans la mesure où elles sont de la pensée humaine cristallisée – dialogue ainsi avec une étude technologique de la culture. Simondon se rapproche ici de Bachelard, comme l'a souligné Jacques Moutaux⁸⁶, «non seulement par le souci de redéfinir une culture générale et un plan d'études qui ait aussi une valeur éducative» mais aussi et surtout «parce qu'il n'oppose pas science et technique», qu'«il en analyse les rapports et les articulations». Ainsi, le rapprochement entre culture et technique fait signe vers une problématisation de la relation entre la détermination de la culture et les effets sociaux

confessionnel (ou la formation scoute) est insuffisant parce que, basé sur la manipulation des tendances et des énergies humaines, il n'apprend qu'à être un homme qui agit en commandant, c'est-à-dire un noble. L'enseignement primaire technique est insuffisant parce que, basé sur l'apprentissage, il n'apprend qu'à être un homme qui travaille, c'est-à-dire homme du peuple», *ibid.*

⁸⁴ Nous empruntons à nouveau ici un mot abondamment employé par Simmel; voir notamment: «Le conflit de la culture moderne», in Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, trad. par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris: Payot-Rivages, 1989, 2004, p. 389 sq.

⁸⁵ On songe ici au mot de Bachelard, qualifiant les ouvrages d'enseignement scientifique modernes: «*Ami lecteur* y serait assez volontiers remplacé par un avertissement sévère: fais attention, élève! Le livre pose ses propres questions. Le livre commande», Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris: Vrin, 1998, p. 24.

⁸⁶ Jacques Moutaux, «Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon», *op. cit.*

de cette détermination: une société continue réclame une culture générale capable d'intégrer l'ensemble des réalités techniques. Ces réalités comprennent, les lecteurs de *MEOT* le savent bien, l'ensemble des éléments, individus et ensembles techniques. Toutefois, il est important de souligner que la problématique technologique comprend aussi une problématique méthodologique et épistémologique.

Dans le cadre d'un débat par articles interposés avec son homologue Georges Zadou-Naïsky – professeur de physique ayant lu le rapport de 1953 et y répondant –, Simondon s'oppose vigoureusement à la spécialisation des études secondaires que soutient son interlocuteur. Il clarifie, à cette occasion, certains éléments de méthode. Il explique que, selon lui, une théorie est intéressante avant tout pour «sa fécondité épistémologique», non pour «son objectivité positive»⁸⁷. Ainsi:

La loi de Haeckel est une loi en biologie; elle devient, en psychologie, une grande hypothèse, dont on peut tirer des idées expérimentales, et grâce à laquelle on peut interpréter un certain nombre de lois plus restreintes; elle permet de théorétiser certaines données de la psychosociologie⁸⁸.

D'un point de vue épistémologique, Simondon opère ainsi dans un espace transdisciplinaire et se permet d'inventer la solution d'un problème – celui de la discontinuité sociale – en transportant une théorie d'un champ à l'autre, au grand dam de Zadou-Naïsky qui semble ne pas avoir saisi le sens de l'opération. Il y a donc un lien entre la problématique proprement sociologique et la question épistémologique. La détermination précise de la culture adéquate passe ainsi, comme nous allons le voir, par un questionnement épistémologique qui prolonge et généralise le problème de la discontinuité dans la formation et la société en une discontinuité entre les disciplines scientifiques instituées. Ce sont les moyens de cette prolongation que recherche Simondon alors qu'il étudie la Cybernétique.

⁸⁷ Gilbert Simondon, «Réponse aux objections», *op. cit.*, p. 226.

⁸⁸ *Ibid.*

2 **De la sociologie des classes aux domaines de l'être**

2.1 Cosmopolitisme et thermodynamique

Distinction entre société et groupes sociaux

La discontinuité à laquelle répond l'enseignement technologique, formulée selon les classes sociales dans les textes pédagogiques, prend d'abord dans les textes cybernétiques la forme d'une problématique articulant plus généralement les «groupes» et la «société»:

un certain nombre d'individus élémentaires étant réunis ensemble ne forme pas nécessairement une société, mais seulement un groupe. Ils forment une société à partir du moment où les échanges de forme, d'énergie non modulée et d'énergie modulée entre les individus atteignent un niveau suffisant pour qu'un fonctionnement holique de l'ensemble des individus soit atteint⁸⁹.

Dans la mesure où une classe sociale est bien un «groupe», on peut dire que Simondon universalise le problème pédagogique de discontinuité culturelle, formulé selon la terminologie marxiste, en une problématique plus large, formulée en termes d'«états de système» et de «modulation d'énergie». Les concepts décrivant habituellement des situations physiques sont employés ici pour décrire la

⁸⁹ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», texte de 1953, in *SLΦ*, p. 57.

dynamique qui relie individus, groupes et société, dévoilant la possibilité d'établir une continuité supplémentaire du physique au social, en passant par le vital.

Il est intéressant à cet égard d'observer Simondon rechercher très concrètement un moyen de saisir cette relation, de la quantifier :

on peut dire que le niveau critique pour la formation d'une société est atteint dans un groupe lorsque la possibilité, pour qu'un élément individuel de modulation d'un des individus gouverne dans un autre individu un élément équivalent, atteint $1/2$. Au-dessus de $1/2$, la société est stable ; à $1/2$ elle est instable ; au-dessous de $1/2$, elle est impossible et en voie de décomposition⁹⁰.

Une telle recherche de seuil permet à Simondon d'éviter les ambiguages de l'émergentisme aussi bien que du déterminisme social ou, pour parler comme lui, du psychologisme et du sociologisme⁹¹ : plutôt que de réduire l'ensemble à l'un de ses termes, il faut rationaliser, démystifier, comprendre, saisir la relation qui module efficacement ces réalités extrêmes que sont l'individu et le groupe, le groupe et la société ; l'individu n'étant pas moins réel que le groupe, le groupe pas moins réel que la société. De plus, si la recherche d'un seuil apparaît comme un moyen certes rudimentaire mais générique et concret de donner une consistance à une réalité relationnelle et dynamique, elle est aussi, à l'instar du recours à la notion de « phase »⁹², l'expression d'une volonté d'établir une « équivalence fonctionnelle » entre les catégories traditionnellement considérées comme séparées que sont la qualité et la quantité.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ « Le psychologisme est insuffisant pour représenter la vie sociale, car il suppose que les relations intergroupes peuvent être considérées comme une extension des relations de l'individu au groupe d'intériorité [...] », *ILFI*, p. 287. « Le sociologisme méconnaît encore de la même façon la relation caractéristique de la vie sociale, en substantialisant le social à partir de l'extériorité, au lieu de reconnaître le caractère relationnel de l'activité sociale », *ibid.*, p. 288. Xavier Guchet reformule ainsi : « Le psychologisme dissout les relations d'intériorité et réifie les relations interindividuelles sous forme de normalité adaptative ; le sociologisme dissout les relations d'extériorité (d'individu à individu, de l'individu au monde) et conçoit la société comme un gros individu défini par des critères intrinsèques », Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris : Presses universitaires de France, 2010, p. 43.

⁹² « L'opposition entre qualité et quantité ne peut se comprendre que grâce au terme *phase* », Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », *op. cit.*, p. 55.

Le problème de la division du travail scientifique

Or, parmi les groupes sociaux, il y a aussi les groupes scientifiques. Simondon, commentant l'ouvrage *La Cybernétique* de Norbert Wiener, en rapporte notamment le passage suivant, où Wiener s'inquiète de la spécialisation des disciplines et des difficultés que semble représenter le projet – selon lui délaissé depuis Leibniz – d'«embrasser l'ensemble de l'activité intellectuelle de son époque» :

Chacun est rempli du jargon de son domaine, et connaît toute la littérature qui le concerne, et toutes ses ramifications, mais la plupart du temps, il considère le sujet voisin comme quelque chose qui appartient à son collègue, à la troisième porte dans le couloir, et il considère tout regard sur son propre territoire comme une injustifiable violation de monopole⁹³.

Ce que le geste de Simondon met en doute, c'est la substantialité des institutions. L'analogie saute aux yeux, entre la spécialisation des domaines critiquée par Simondon *via* Wiener et celle de l'éducation, soutenue par Zadou-Naïsky et à laquelle les écrits pédagogiques de 1954 répondent: la spécialisation disciplinaire telle qu'elle s'opère dans les institutions produit des discontinuités; elle sépare en «territoires»; elle attribue les «domaines» comme s'ils étaient des propriétés privées⁹⁴; elle contrevient à la saisie d'une totalité et, d'une certaine façon, contredit la possibilité d'un «fonctionnement holique de l'ensemble des individus»⁹⁵. Pour cette raison, la division institutionnelle et «historique» du travail – en un sens plutôt marxiste – n'intéresse Simondon qu'en tant que problème à résoudre, c'est-à-dire comme occasion d'une recherche de continuité⁹⁶; comme le précise

⁹³ *Ibid.*, p. 39. Le mot employé dans le texte original en anglais pour «domaine» est «field». Pour une traduction plus récente de ce passage (qui d'ailleurs choisit aussi le mot «domaine»), voir Norbert Wiener, *La Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. par Ronan Le Roux, Robert Vallée et Nicole Vallée-Lévi, Paris: Seuil, 2014, p. 57.

⁹⁴ On se rappelle ici la distinction entre «activité constitutive» et «propriété» dans la description des objectifs que Simondon donne à son enseignement technologique, qui s'éclaire à nouveaux frais, Gilbert Simondon, «Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète», texte de 1953, in *SLT*, p. 207.

⁹⁵ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 57.

⁹⁶ Ceci reste vrai au moins jusqu'au *MEOT* dans lequel Simondon écrit que «ce qu'on peut nommer technologie pure est au point de concours de plusieurs sciences, et aussi de plusieurs domaines techniques traditionnels répartis entre plusieurs professions», *MEOT*,

Irlande Saurin, «la division pertinente est moins celle qui passe entre travail et capital que celle qui distingue, au sein même de la genèse de l'objet technique, production et utilisation»⁹⁷.

Dans un texte de 1956, en effet, Simondon, lisant Wiener, explique que les régions interscientifiques, à la limite des disciplines, «résistent à l'attaque en masse des chercheurs et à la division du travail»⁹⁸; il précise que «dix physiologistes ignorant les mathématiques ne vont pas plus loin qu'un seul devant un problème mathématique» et conclut :

La colonisation des espaces blancs de la carte de la science ne peut être faite que par des chercheurs connaissant plusieurs disciplines différentes de celle où ils sont spécialisés, et vivant ensemble au point de pouvoir comprendre mutuellement leurs idées à l'état de suggestion, avant même qu'elles ne soient complètement formalisées⁹⁹.

La critique de la spécialisation formulée dans les textes pédagogiques est ainsi saisie sous un angle plus psychologique: la formation des idées encore «à l'état de suggestion» – c'est-à-dire opérant au moment des intuitions –, par sa nature méthodologique et technologique, a plus de valeur que le recours spécialisé et utilitariste aux idées déjà «complètement formalisées». Autrement dit, une idée est quelque chose qui se fait, qui s'invente, et non quelque chose qui serait déjà présent et qui attendrait simplement d'être employé.

p. 298, ce qui indique qu'il ne considère les «sciences» et les «domaines techniques traditionnels» que dans la mesure où ils peuvent se rencontrer et se continuer dans ce qu'il nomme alors une «technologie pure». De plus, «la pensée qui reconnaît la nature de la réalité technique est celle qui [...] découvre l'essence et la portée de l'organisation technique, au delà des objets séparés et des professions spécialisées», *ibid.*, p. 303, autrement dit l'intérêt pour la technique implique une pensée relationnelle et opératoire située au-delà des «objets séparés» et des «professions spécialisées». C'est bien d'une critique de la substantialisation de la division du travail qu'il s'agit là, et cette critique n'est certainement pas sans lien avec le marxisme et l'hégélianisme ambients dont Simondon tente de sortir. Sur la critique simondonienne de Marx, voir notamment Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003, p. 48-52 et Vincent Bontems, «Encyclopédisme et crise de la culture», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 314.

⁹⁷ Irlande Saurin, «Simondon et ses objets: philosophie, technique, psychologie», in *Critique* 816 (2015).

⁹⁸ Gilbert Simondon, «Fondements de la psychologie contemporaine», texte rédigé en 1956, in *SLΨ*, p. 186.

⁹⁹ *Ibid.*

Notion de système et modalités d'existence

À l'occasion de ce mouvement de généralisation et d'universalisation de la question de la discontinuité – qui est aussi une tentative de réfléchir l'état de choses actuel à partir de ses possibilités plutôt que de façon descriptive ou théorique –, Simondon a recours à la notion cruciale de «système» et, en particulier à celle de «système holique»:

On reconnaît le fonctionnement d'un système holique à ce que l'activité du système est modifiée d'une façon permanente par les résultats de cette activité; la relation avec le monde est alors intégrée au déroulement du mécanisme, qui devient «mécanisme téléologique». [...] Avec la réaction commence le système cybernétique¹⁰⁰.

La première fonction de la notion de système est ici de donner une réalité aussi bien qu'un fondement rationnel au potentiel à partir d'une pensée réaliste de la relation: la relation d'un système avec son environnement est réelle dans la mesure où elle s'intègre dans ce système. En ce sens, la relation s'oppose à l'objet ou au «terme»¹⁰¹ identique à lui-même car le système est constamment modifié tant par rapport à lui-même – on parle alors de «déphasage» – que par rapport à son environnement. La notion de système permet ainsi de distinguer la réalité de la substance: il y a des réalités relationnelles et dynamiques qui ne sont pas identiques à elles-mêmes; à cet égard, Jean-Hugues Barthélémy rappelle que «désubstantialiser l'individu *ne revient pas* à le déréaliser»¹⁰². De surcroît, la notion de système dégage la possibilité de penser la réalité par degrés; la modification permanente d'un système rend possible le recours à différents modes d'existence pour en saisir la réalité, modes parmi lesquels on discerne, en fonction du potentiel et de l'état du système, la «stabilité» et la «métastabilité», empruntés par Simondon à la thermodynamique. Ces modes, particulièrement structurants dans la thèse principale, Simondon s'y réfère déjà en 1954, dans le cadre des échanges faisant suite au rapport sur l'initiation technique au lycée, alors qu'il distingue deux types d'objectifs pédagogiques:

¹⁰⁰ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 46.

¹⁰¹ Dans la thèse principale, Simondon distingue bien «système» et «terme»: «le social n'est pas un terme de relation: il est système de relations, système qui comporte une relation et l'alimente», *ILFI*, p. 287.

¹⁰² Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris: L'Harmattan, 2005, p. 100.

Adapter un être à une société stable, c'est le spécialiser de manière à pouvoir l'intégrer à un échelon de la structure verticale. Adapter un être à une société métastable, c'est lui donner un apprentissage intelligent lui permettant d'inventer pour résoudre les problèmes qui se présenteront dans toute la surface des relations horizontales¹⁰³.

D'un côté, la visée d'une société «stable» spécialise pour «intégrer» l'individu à une structure verticale, hiérarchique, fixée à l'avance, asservie et vouée à se maintenir à l'identique; de l'autre la visée d'une société «métastable» doit faire des individus des inventeurs capables d'opérer dans «toute la surface des relations horizontales», c'est-à-dire sur l'ensemble de la société, entendue dès lors comme un système holique et sans que certains asservissements soient *a priori* normalisés ou favorisés au détriment d'autres.

On voit que l'idée d'adaptation par intégration convoie un substantialisme, dans la mesure où elle repose sur une conception stable de la société aussi bien que des individus: ces derniers n'y sont pas riches en potentiels; la transformation y est inexplicable, insaisissable; ils sont entendus comme identiques à eux-mêmes et, en ce sens, substantialisés. Or, une société ou un individu qui seraient réellement dépourvus de tels potentiels seraient extrêmement fragilisés sinon en voie de disparaître, dans la mesure où la stabilité, entendue comme absence de tensions et de relations, correspond, chez le vivant, à la mort¹⁰⁴. Au contraire, l'«apprentissage intelligent» doit permettre aux individus d'entretenir une relation horizontale avec les problèmes inhérents au maintien des potentiels sociaux de transformation, c'est-à-dire qu'il doit en rendre possible une connaissance aussi bien que l'invention des solutions correspondantes.

On peut illustrer l'enjeu de ce qui est affirmé ici par une rapide incursion dans un exemple tiré d'une conférence prononcée à la Société française de philosophie le 27 février 1960 :

On ne peut en ce cas [parce que les états métastables «ne sont en général pas des états de laboratoire» et parce qu'«on ne peut expérimenter

¹⁰³ Gilbert Simondon, «Prolégomènes à une refonte de l'enseignement», texte de 1954, in *SLT*, p. 236-237.

¹⁰⁴ La thèse est claire sur ce point: «Seule la mort serait la résolution de toutes les tensions; et la mort n'est la solution d'aucun problème. L'individuation résolutive est celle qui conserve les tensions dans l'équilibre de métastabilité au lieu de les anéantir dans l'équilibre de stabilité», *ILFI*, p. 204.

longuement» sur eux] organiser de psychodrames ou de sociodrames, et on ne peut pas non plus tracer les sociogrammes qui leur correspondent. Mais *un état pré-révolutionnaire*, voilà ce qui paraît le type même de l'état psychosocial à étudier avec l'hypothèse que nous présentons ici; un état pré-révolutionnaire, un état de sursaturation, c'est celui où un événement est tout prêt à se produire, où une structure est toute prête à jaillir; il suffit que le germe structural apparaisse et parfois le hasard peut produire l'équivalent du germe structural¹⁰⁵.

Certes, cet extrait est plus tardif que les autres textes étudiés dans cette section; nous nous y référons toutefois dans la mesure où il fournit l'exemple insigne de la manière dont la distinction entre société stable et métastable trouve une détermination précise. Il s'agit d'inscrire la révolution dans une normalité ou, du moins, dans une régularité ou encore dans une continuité du devenir de l'être: les psychodrames et les sociodrames ne s'organisent pas, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de destin social définitif, pas davantage de liberté individuelle absolue¹⁰⁶; Simondon prend ainsi – de façon claire – ses distances vis-à-vis du «pessimisme culturel»¹⁰⁷ que l'on trouve chez Heidegger ou chez Spengler. Il existe des états prérévolutionnaires et de tels états – qui se caractérisent par la présence d'un potentiel réel, justement – pourraient être étudiés comme des systèmes thermodynamiques. Simondon nous enjoint ainsi de penser la révolution comme si elle était une réalité naturelle. Comme l'a souligné Bernard Aspe dans sa thèse, il permet d'étudier et de «penser une condition de la subjectivité révolutionnaire»¹⁰⁸. La révolution est alors en continuité relationnelle avec le devenir; elle n'est pas en rupture avec lui; elle n'en est aucunement la fin¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Gilbert Simondon, «Forme, information et potentiels», conférence de 1960, in *ILFI*, p. 556.

¹⁰⁶ Pascal Chabot, en ce sens, décrit justement la pensée de Simondon comme un «spinozisme dynamique», Pascal Chabot, «L'encyclopédie idéale de Simondon», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 152.

¹⁰⁷ Hermann Kocyba, «Penser après Auschwitz. Ruptures, continuités et impasses de la philosophie en RFA», in *Les enjeux philosophiques des années 50*, sous la dir. de Christian Descamps, trad. par Jeanne Etoré, Paris: Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 47.

¹⁰⁸ Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 220.

¹⁰⁹ Simondon reproche en effet au marxisme de ne pas être en mesure de saisir une réalité au-delà de l'horizon révolutionnaire: «après la révolution, il semble que tout soit fini, quand la synthèse est constituée, elle l'est, c'est fini», Gilbert Simondon, «Le progrès, rythmes et modalités», transcription d'un cours, fin des années 1950, in *SLΦ*, p. 97.

Notion de système et continuité typologique

La notion de système permet ainsi d'inclure, d'intégrer à une totalité ce qui, sans elle, apparaît comme une rupture ou comme une discontinuité absolue et aboutit au substantialisme. Mais la notion de système possède, dans l'économie conceptuelle de Simondon, une seconde fonction :

La notion de système est nécessaire pour définir la condition énergétique, car il n'y a d'énergie potentielle que par rapport aux transformations possibles dans un système défini. Les limites de ce système ne sont pas arbitrairement découpées par la connaissance qu'en prend le sujet; elles existent par rapport au système lui-même¹¹⁰.

La notion de système, parce qu'elle dégage la possibilité de saisir une réalité de façon holique, énergétique et dynamique – c'est-à-dire en y intégrant ses potentielles transformations –, contredit l'arbitraire inhérent au découpage de la réalité lorsque ce dernier s'effectue au bon vouloir d'un hypothétique libre arbitre de la subjectivité¹¹¹. C'est en ce sens que, selon le mot de la conférence précédemment citée, si l'on ne peut littéralement « créer » le sociodrame de la révolution, on ne peut pas davantage produire de psychodrame en traitant¹¹² l'esprit comme s'il était une « pensée individuelle »¹¹³, c'est-à-dire sans l'intégrer à un système. Pour comprendre l'enjeu relationnel de cette fonction de la notion de système chez Simondon, il faut approfondir la teneur épistémologique des textes cybernétiques.

2.2 Cybernétique et division du travail scientifique

Il est remarquable que les textes cybernétiques traitent en particulier de la méthode qu'emploie Simondon lorsqu'il s'interroge sur les

¹¹⁰ *ILFI*, p. 63.

¹¹¹ On songe ici à ce mot fort pertinent de Muriel Combes qui, problématisant la pensée du transindividuel comme pensée de « la constitution réelle du collectif », écrit : « Simondon 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'État*), mais sur une ligne problématique qui cherche à penser la politique *en dehors* de l'horizon de légitimation de la souveraineté », Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris : Presses universitaires de France, 1999, p. 83.

¹¹² Nous entendons ce terme à la fois selon son acception théorique (comme : « étudier ») et selon son acception thérapeutique (comme : « soigner »).

¹¹³ Gilbert Simondon, « Épistémologie de la cybernétique », texte de 1953, in *SLΦ*, p. 190.

relations qui existent entre des types de culture et des types de sociétés ou lorsqu'il conçoit ces types de sociétés selon une conceptualité issue de la physique. Ces textes apparaissent dès lors comme une réflexion sur la réflexion : ils s'interrogent de façon plus universelle sur les conditions auxquelles un modèle issu de la thermodynamique peut ainsi être appliqué de façon valide pour penser une continuité entre des individus et des groupes sociaux ; ils posent la question de savoir de quel droit des notions issues de la physique sont en mesure de décrire adéquatement un problème sociologique. La recherche pédagogique de continuité sociale est ainsi complétée et, de surcroît, généralisée par une recherche de continuité méthodologique. Cette recherche, qui prend la forme d'un abondant commentaire des textes cybernétiques, peut être dite recherche d'interdisciplinarité¹¹⁴ dans la mesure où elle établit des relations entre des disciplines scientifiques instituées. Elle signale par là l'existence d'un lieu interscientifique – qu'aujourd'hui nous dirions certainement « transdisciplinaire » – dont elle se trouve alors en mesure d'interroger la nature :

De quelle nature sont les relations entre les différents domaines du savoir scientifique ? Ces relations sont de deux espèces profondément différentes : une science peut rencontrer une autre science par empiétement progressif sur son objet – c'est l'image de la colonisation de l'Oregon¹¹⁵ – ainsi la biologie étudie les formes cristallines parce que les virus filtrants se présentent sous forme cristalline ; mais une science peut rencontrer une autre science parce qu'elle a besoin d'elle *comme technique* à l'intérieur d'un domaine dont elle ne cherche pas à sortir. Ici il n'y a pas antagonisme dans l'objet, mais conflit possible dans l'incorporation à un domaine d'une science vassale par une science suzeraine : il faut alors que les deux méthodes – vassale et suzeraine – puissent s'accorder. D'où une exigence de *compatibilité* entre deux ou plusieurs méthodes scientifiques¹¹⁶.

¹¹⁴ Simondon n'emploie pas encore le terme « transindividualité » qui provient du chapitre 12 de l'ouvrage *Néo-finalisme* de Raymond Ruyer (1952), comme l'indique Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation*, *op. cit.*, p. 20. Pour une articulation entre Ruyer et Simondon à partir de la question du progrès, voir Philippe Gagnon, « Ruyer and Simondon on technological inventiveness and form outlasting its medium », in *Deleuze Studies* 11.4 (2017), p. 538-554.

¹¹⁵ Simondon fait ici référence à un exemple de Wiener : la colonisation de l'Oregon correspond à « un inextricable fouillis d'explorations, de nomenclatures et de lois », Norbert Wiener, *La Cybernétique*, *op. cit.*, p. 57.

¹¹⁶ Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », *op. cit.*, p. 40.

Ce passage appelle de nombreuses remarques. Et pour commencer, que dit-il exactement? Tout d'abord qu'il y a des «domaines du savoir scientifique»¹¹⁷; ensuite qu'ils peuvent se rencontrer de deux façons: soit par recouvrement de leurs objets; soit selon une relation d'asservissement, lorsqu'une science recourt à une autre «comme technique»; enfin que ce dernier cas nécessite une «compatibilité» entre les sciences concernées qui, comme la continuité méthodologique instaurée par la notion de système entre le domaine physique et le domaine social, opère ici à titre hypothétique. La pluralité des déterminations de ce qu'est la science saute aux yeux: la «science» est tantôt un «domaine», tantôt une «méthode». On retrouve ici la forme de la complémentarité identifiée dans la notion de culture telle qu'elle apparaît dans les réflexions pédagogiques étudiées au chapitre précédent: la science est pensée par Simondon selon les structures et selon les opérations. Mais l'analogie va plus loin, dans la mesure où c'est bien le passage par une considération technologique qui résout un problème d'asservissement et de domination:

lorsqu'une science a besoin d'une autre science qu'elle engage comme technicienne, les rapports entre ces deux sciences sont des rapports de compatibilité opératoire¹¹⁸.

Distinction entre asservissement et domination

Il peut paraître étonnant, de prime abord, que Simondon naturalise, pour ainsi dire, la forme de société dans laquelle il y a «la vie du groupe» d'un côté et, de l'autre, celle de «ceux qui assurent les fonctions de

¹¹⁷ Il est remarquable que Simondon parle bien plus de «domaine» que de «discipline». Au risque d'anticiper, nous aimerions suggérer que si Simondon préfère le mot «domaine» c'est parce qu'il rend mieux compte d'une relativité ontogénétique là où «discipline» est, d'une manière ou d'une autre, relatif à l'être humain, soit *via* la rupture entre l'objet et le sujet soit *via* une philosophie de l'histoire. Il faut souligner que, dans la thèse principale, Simondon, au bénéfice d'un équipement conceptuel complété par la «transduction» – dont nous allons bientôt parler –, met en doute la pertinence du terme «domaine»: «Le mot même de domaine que nous employons ici est dangereux, car la relation de possession semble ramener à la pensée par participation; il faudrait pouvoir dire: "piste de transductivité", découpée en "bandes" et "sous-bandes" de transductivité (au lieu des espèces et des sous-espèces). La pensée transductive établit une topologie du réel, qui n'est point identique à une hiérarchisation en genres et espèces», *ILFI*, p. 119. En un mot, l'enjeu est de ne pas faire recours à des catégories substantialisées.

¹¹⁸ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 41.

commande» ou les «chefs»¹¹⁹. C'est que cette relation chef-groupe n'est pas pensée comme une relation de domination – si par «domination» on entend l'exercice d'une puissance prépondérante par un individu sur un autre individu – mais selon une technologie humaine d'inspiration cybernétique: s'il y a domination, c'est parce que les schèmes culturels actuellement modulateurs des relations chef-groupe sont inadéquats. «Les idées d'asservissement et de libération sont beaucoup trop liées à l'ancien statut de l'homme comme objet technique», c'est-à-dire à l'esclavage, «pour pouvoir correspondre au vrai problème de la relation de l'homme et de la machine»¹²⁰. La réponse positive au problème de l'asservissement consiste en un dépassement des conceptions causales de l'action – présupposant une substantialisation de l'individu ou un oubli de sa genèse – en rapportant l'opératoire à l'être complet: «la genèse de l'individu doit être envisagée comme un changement d'état, dans lequel l'état initial n'est pas la *cause* de l'état final, mais plutôt son *équivalent antérieur*»¹²¹. Il ne s'agit pas de redistribuer plus justement le statut d'esclave mais de tirer profit de l'asservissement en le rationalisant, c'est-à-dire en le réinscrivant dans la totalité, sans l'identifier d'emblée à la domination, qui n'en est qu'un usage possible, comme l'indique notamment en creux la NC alors qu'elle explique que l'action ou l'autonomie de l'animal domestiqué ou de l'esclave peut être «asservie à une domination accidentelle»¹²². Ainsi, si Simondon accepte qu'il puisse y avoir une dualité entre des sciences «vassales» et d'autres «suzeraines», c'est parce que pour lui les relations d'asservissement sont conçues comme des relations techniques, ce qui lui permet de plus de rapporter les éventuels «conflits» qui pourraient survenir à l'instauration de ces relations à une «exigence de compatibilité».

La continuité entre les classes sociales que l'enseignement technologique instaure implique ainsi le dépassement de l'économie conceptuelle marxiste, dans la mesure où cet enseignement, nous l'avons montré, s'attaque à ce qui rend possible la perpétuation des classes, c'est-à-dire la culture dite «partielle». De même, en rapportant l'assujettissement d'une science par une autre à un problème de

¹¹⁹ *MEOT*, p. 15.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 102.

¹²¹ Gilbert Simondon, «Analyse des critères de l'individualité», première version d'*ILFI* (abandonnée), in *ILFI*, p. 528.

¹²² NC, p. 344.

fonctionnement technique, Simondon indique qu'il conçoit la relation d'autorité non pas comme une relation verticale mais comme une relation horizontale et dégage ainsi à la fois la possibilité de saisir le plan sur lequel la relation a lieu et celle d'y opérer des changements. Autrement dit, ce que l'on pourrait concevoir comme une forme d'autoritarisme est ici, comme dans le cas des classes sociales, technicisé, «situé» en un lieu technique:

Le *no man's land* entre les sciences particulières n'est pas une science particulière, mais un savoir technologique universel, une technologie inter-scientifique qui vise non un *objet* théorique découpé dans le monde, mais une *situation*. Cette technologie des situations peut penser et traiter de la même manière un cas de vertige mental chez un aliéné et un tropisme chez un insecte, une crise d'épilepsie et un régime d'oscillations de relaxation dans un amplificateur à impédance commune d'alimentation, un phénomène social et un phénomène mécanique¹²³.

Par sa mobilité transdisciplinaire, la Cybernétique répond, on le voit, à l'exigence de continuité qui caractérise les ambitions de Simondon; elle est la tentative de réaliser «le rêve ancien d'un groupe de chercheurs tous égaux, non gouvernés par un pouvoir autocratique supérieur, mais unis par la nécessité spirituelle de comprendre une région comme un tout [...]»¹²⁴.

La science perd sa détermination traditionnelle à partir d'«objets théoriques» discontinus (car «découpés», particularisés «dans le monde») au profit d'une saisie technologique de situations opératoires et méthodologiques rendant possible une continuité des explications d'un domaine à l'autre, dévoilant par là un nouvel aspect de l'universalité qui caractérise les explications technologiques. De surcroît, ce geste épistémologique que propose Simondon dégage l'accès à un domaine original: celui des relations opératoires, interscientifiques ou transdisciplinaires. Le lieu de ces relations converge – nous allons le voir à la section suivante – avec le contenu de l'idée de «système holique» rencontrée plus tôt, car si l'être est découpé en domaines, alors la recherche de continuité entre ces domaines correspond à une visée de totalisation de l'être.

¹²³ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 41.

¹²⁴ Gilbert Simondon, «Fondements de la psychologie contemporaine», *op. cit.*, p. 186.

Nécessité d'une connaissance des opérations

Or une telle visée est beaucoup plus incertaine que celle d'une science ancrée dans des objets stables et dans des structures déterminées, dans la mesure où l'opération de désubstantialisation sans déréalisation ne correspond à aucune habitude méthodologique inhérente aux savoirs traditionnels ou aux sciences instituées, au sujet desquels Simondon écrit :

Ce primat de l'objet sur la méthode dans la définition d'une science exprime peut-être un préjugé substantialiste: une structure est pour la pensée réflexive un terme de référence plus sûr qu'une opération¹²⁵.

Il est intéressant de souligner, au risque d'anticiper quelque peu sur la suite, que cette mise en relation de l'insécurité épistémologique et du recours à la substance, d'une certaine façon, se retrouve dans la NC, lorsque Simondon précise, au sujet de l'invention, que «la capacité que l'individu possède de se mettre en question [c'est-à-dire, ici, la capacité d'inventer] est dangereuse pour la stabilité de la communauté»¹²⁶, ainsi que bien plus tard, en 1976:

C'est sans doute là [c'est-à-dire dans l'absence d'étude instituée de la réalité transindividuelle capable de réunir la psychologie sociale et la psychologie individuelle actuellement séparées] qu'il faut chercher la raison principale qui a incité l'Université à être prudente envers un mode de pensée [l'invention] qui ne se laisse directement appréhender par aucune méthode connue¹²⁷.

La pensée simondonienne est donc une pensée plus risquée dans la mesure où elle instaure une réciprocité entre l'objet et la méthode. C'est une pensée qui tente de positiver l'enjeu inhérent à tout geste opérateur, à toute action, dans la mesure où l'action réelle est aussi à chaque fois un pari, une gageure, le risque de se tromper, d'échouer ou de faire mal. Cependant, si la critique du substantialisme et le développement de l'opérateur revêtent bien une dimension axiologique, c'est dans la mesure où la valeur d'un geste, d'une action ou d'une opération est rapportée à une normativité technique: celle qui ne distingue qu'entre ce

¹²⁵ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 177.

¹²⁶ NC, p. 347.

¹²⁷ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», cours de 1976, in *RP*, p. 255.

qui fonctionne et ce qui ne fonctionne pas. Cela dit, pour pouvoir étudier la nature et les enjeux de cette autonormativité technique, dont nous allons aussi montrer l'importance dans la conception simondonienne de la culture, il nous faut d'abord préciser comment Simondon assure les conditions et la validité d'une connaissance des opérations et des fonctionnements tout en révoquant le substantialisme.

Fonction épistémologique de l'analogie opératoire

Si les opérations peuvent bel et bien être étudiées comme telles, au-delà des objets et des structures théoriques, c'est en tant qu'analogies opératoires :

Une situation peut être dite *équivalente* à une autre quand le même geste technique modifie ces situations de la même manière. L'équivalence n'est pas une identité dans la *nature des objets*, mais dans l'*activité opératoire* que l'on doit exercer sur eux pour les modifier de la même manière. C'est une analogie si l'on entend par analogie non un rapport d'identité (ressemblance ou similitude) mais identité de rapports, et en précisant qu'il s'agit de *rapports opératoires*¹²⁸.

Que sont donc ces analogies opératoires et comment permettent-elles, par le truchement de l'idée spéculative de «système holique», d'aboutir à une pensée axiologique?

Le terrain cybernétique est en premier lieu technique, et non point scientifique: la science détermine des structures objectives en inventant des opérations, alors que la technique produit des opérations en inventant des structures¹²⁹.

Les sciences ne sont pas équivalentes au *no man's land* qui se situe entre elles. Les sciences «déterminent» mais la technique «produit»; ensuite, les sciences ont pour résultat des «structures objectives» alors que la technique a pour résultat des «opérations»; enfin, le moyen des sciences est «l'invention d'opérations» alors que celui de la technique est «l'invention de structures»¹³⁰. Du côté de la science, l'invention d'opérations

¹²⁸ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 42.

¹²⁹ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 184.

¹³⁰ On peut suggérer en ce sens la possibilité d'un rapprochement entre la «phénoméno-technique» de Bachelard comme rationalisme instrumental et la concrétisation de Simondon, comme le fait Jean-Hugues Barthélémy, «D'une rencontre fertile de Bergson

est au service de la détermination de structures objectives. Autrement dit, la science fait recours à la technique pour fixer, circonscrire ou encore délimiter des objets. Du côté de la technique, c'est la détermination des objets – donc la connaissance scientifique objective – qui est assujettie à la production d'opérations. Mais jusqu'où peut-on dire que Simondon distingue entre science et technique? Certes, il recherche bien une différence entre les deux types de productions, structurale et opératoire; mais en un sens cette recherche s'opère selon des critères eux-mêmes essentiellement opératoires, dans la mesure où Simondon voit tant la science que la technique d'emblée comme des techniques de production. La méthodologie éclipse ainsi l'ontologie régionale, dévoilant à nouveaux frais l'antisubstantialisme caractéristique de Simondon et rapportant les objets et les structures scientifiques à un moment particulier, parmi d'autres, dans un processus opératoire, génétique et technique:

Tandis que dans la science individuelle employant la méthode mathématique le principe d'identité et le principe du déterminisme fondent l'adéquation de l'opération de connaissance et de l'objet connu, dans la science collective au contraire le principe d'équivalence et de convertibilité d'une opération en une autre opération fondent la légitimité d'une induction analogique semblable à celle qu'opère la théorie cybernétique. Dès lors, le devoir de l'épistémologie est de distinguer ces deux types de science, afin qu'à aucun moment une *induction cybernétique* ne puisse être confondue avec une *induction déterministe*. L'induction cybernétique ne suppose pas l'identité de structure des êtres qu'elle réunit, mais seulement l'équivalence fonctionnelle de leurs opérations¹³¹.

Science individuelle et science collective

Ici, c'est une distinction entre «science individuelle» et «science collective» qui structure le discours. Les mathématiques jouent, pour les sciences dites individuelles, le rôle que la Cybernétique occupe dans

et Bachelard: l'ontologie génétique de Simondon», in *Bergson et Bachelard. Continuité et discontinuité*, sous la dir. de Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger, Paris: Presses universitaires de France, 2008, p. 232, à condition toutefois de réduire le régime trans-individuel à l'individuation technique d'instruments de connaissance objectivante, ce qui pose problème dès lors que l'on tient compte de l'intégralité du corpus de Simondon et en particulier de la réhabilitation croissante de la réalité esthétique et de l'art, dont rend compte notre section 8.2, p. 334.

¹³¹ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 190.

les sciences collectives. L'identité et le déterminisme conduisent la science individuelle à construire une vérité par «adéquation» – ou, si l'on préfère, par correspondance – alors que l'«équivalence fonctionnelle»¹³² et la «convertibilité d'une opération en une autre opération» permettent l'emploi d'une méthode analogique – Simondon ne dit pas encore «transductive» – propre à la science collective. Dans les deux cas il y a convertibilité, mais les deux cas ne doivent pas être confondus – Simondon y insiste – dans la mesure où la science individuelle implique une convertibilité d'opération à structure (ou à objet) alors que la science collective convertit des opérations en autres opérations; la conversion étant elle-même une opération¹³³. Le *no man's land* interscientifique ou transdisciplinaire de Norbert Wiener – technique et non scientifique – est, en ce sens, un «*terrain méthodologique* et en aucun cas un *terrain objectif*»¹³⁴.

Il est remarquable que «science individuelle» puisse s'entendre, dans ce texte, aussi bien comme «science des individus» – c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, comme science des objets stables, des structures déterminées, instituées et fixées – que comme «science selon la pensée individuelle», c'est-à-dire selon un certain modèle – lui aussi stabilisé – de subjectivité, auquel s'oppose ce que Simondon nomme «système opératoire du sujet collectif». Quelle fonction cette distinction entre l'individuel et le collectif occupe-t-elle exactement ici?

Les sociologues, les psychologues et les logiciens semblent avoir admis définitivement que la véritable pensée rigoureuse ne saurait être que la pensée individuelle. Peut-être cette illusion individualiste est-elle le

¹³² Simondon explique qu'il a découvert ce «principe» d'équivalence fonctionnelle chez Couffignal. L'équivalence fonctionnelle «permet de penser qu'un mode de fonctionnement (une organisation temporelle de fonctions) équivaut à une *structure*.» Mais Simondon va plus loin et demande: «Peut-on supposer dès lors qu'un mode de fonctionnement peut créer une structure, se fixer sous forme de structure?», Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 53-54. L'analogie opératoire n'est donc pas un objet au sens épistémologique traditionnel car elle consiste en une construction – en un sens qui doit encore être précisé – et non en une reconnaissance.

¹³³ On peut souligner le mouvement de généralisation qui s'opère durant la décennie 1950 en indiquant que Simondon présuppose tacitement ici que la conversion d'une opération en une autre opération est elle-même une opération comme il affirme explicitement plus tard que «la relation entre deux relations est elle-même une relation», *ILFI*, p. 83, précisant – et il est essentiel de le souligner – qu'il s'agit là du «postulat épistémologique» de sa thèse c'est-à-dire, en un sens, de son hypothèse la plus importante.

¹³⁴ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 184.

principe – dans l'épistémologie comme dans l'axiologie – du criticisme et du positivisme¹³⁵.

Rapportant l'individualité à l'illusion, Simondon pose les bases d'une critique radicale de la posture théoricienne que nous allons retrouver à plusieurs reprises dans les parties suivantes. En effet, la conquête cybernétique du lieu des relations opératoires interscientifiques et transdisciplinaires dégage une perspective – dont Simondon ne va jamais cesser de développer les potentiels – selon laquelle le criticisme et le positivisme peuvent se retrouver en tant que philosophies des sciences dites « individuelles », c'est-à-dire autour de la méthode de vérification par adéquation de structures individualisées stables ou par correspondance de substances. C'est bien l'épistémologie des sciences individuelles que Simondon critique lorsque – au sujet du « nominalisme », du « réalisme », de l'« empirisme », du « génétisme », de l'« innéisme », du « pragmatisme » et de l'« idéalisme » – il écrit :

Ces définitions supposent toutes que la connaissance aussi bien que la réalité se trouvent composées de termes isolés et stables; chaque concept est un élément stable du discours et de la représentation, comme chaque chose réelle est supposée exister à titre d'élément stable et substantiel du monde¹³⁶.

Réiproquement, si la technologie est cruciale dans la problématique cybernétique, c'est justement parce qu'elle se donne comme une « étude des effets, souvent connus et individualisés avant d'être expliqués »¹³⁷. Autrement dit, toute discontinuité dans l'être, toute individualité est considérée par la Cybernétique comme apparente non pas dans la mesure où elle est la forme d'une manifestation – il ne s'agit pas ici, en ce sens, de phénoménologie –, mais parce qu'elle est conditionnée par des opérations d'information et d'échange d'énergie productrices d'effets qu'il revient à la technologie, en tant que méthodologie, de saisir¹³⁸. C'est ici qu'entrent en jeu les analogies opératoires : elles

¹³⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹³⁶ Gilbert Simondon, « Étude de quelques problèmes d'épistémologie et de théorie de la connaissance », notes pour un cours, non daté, in *SLΦ*, p. 206.

¹³⁷ Gilbert Simondon, « Fondements de la psychologie contemporaine », *op. cit.*, p. 183.

¹³⁸ Réiproquement, « l'activité scientifique a véritablement constitué du concret à partir de l'abstrait », toutefois ce concret « n'est pas celui d'un *fait*, mais celui d'un *effet* qui n'existe pas en dehors de l'univers de pensée et d'action créé par ce développement même de la science », Gilbert Simondon, « Analyse des critères de l'individualité », *op. cit.*, p. 524.

permettent de comprendre et de mettre en commun les individus non en tant que ressemblants, isolés, séparés, discontinus et perçus selon des formes *a priori* de la sensibilité, mais, bien plutôt, selon des conditions génétiques et opératoires partagées. Dès lors, à une analogie opératoire entre deux individus correspond une analogie de genèse et, par là, une véritable communauté d'origine¹³⁹. En ce sens précis, la technologie devient le « moyen de développement d'une cohésion horizontale », élevée au rang de « véritable pensée rigoureuse »¹⁴⁰; elle dévoile sa dimension culturelle, en tant que « nouveau schématisme adéquat au monde humain et au monde naturel »¹⁴¹ dans la mesure où elle remplace la recherche des essences, inhérente à la phénoménologie husserlienne, par une recherche des opérations, inspirée par l'ensemble des êtres techniques considéré comme « mixte le plus stable et le plus universel du monde naturel et du monde humain »¹⁴². On comprend ainsi, avec Pascal Chabot, que le but de Simondon « n'est pas de savoir comment la conscience se manifeste ("phénomène") mais comment elle fonctionne »¹⁴³. Ce que Kant nomme « forme *a priori* » est déjà, selon l'explication de la thèse principale, « une première résolution par découverte d'axiomatique des tensions résultant de l'affrontement des unités tropistiques ou taxiques primitives », unités dans lesquelles « il y a déjà le monde et le vivant »¹⁴⁴. Par extension, « les noumènes ne sont pas pure substance, mais consistent également en *relations* »¹⁴⁵; ce que la configuration spécifiquement phénoménologique admet, la technologie tâche de le compliquer. C'est en ce sens qu'Isabelle Stengers suggère que « Simondon accomplit une élucidation du sujet kantien de la première critique, celui dont les catégories conviennent aux principes des phénomènes, celui qui anticipe et reconnaît »¹⁴⁶: le criticisme et le positivisme sont en effet décrits par Simondon comme deux formes d'« objectivisme phénoméniste » auxquelles s'oppose la

¹³⁹ Jean-Yves Chateau parle, dans une perspective analogue, d'« unité génétique », Jean-Yves Chateau, « Présentation », in *II*, p. xi.

¹⁴⁰ Gilbert Simondon, « Prolégomènes », *op. cit.*, p. 242.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Pascal Chabot, « L'encyclopédie idéale de Simondon », *op. cit.*, p. 155.

¹⁴⁴ *ILFI*, p. 30.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁶ Isabelle Stengers, « Résister à Simondon ? », in *Multitudes* 18 (2004), p. 57.

Cybernétique¹⁴⁷. Cette réforme de la phénoménologie se retrouve plus tard dans la théorie simondonienne de l'imagination¹⁴⁸.

Signification de l'échec technique

On comprend par là que les êtres techniques trouvent une fonction privilégiée dans l'instauration d'une « nouvelle culture »¹⁴⁹, d'un nouveau schématisme : ils symbolisent la réalité d'une relation génétique entre les conditions d'individuation physiques et celles de la pensée humaine, offrant une occasion de changer plus efficacement la société que par la possession et l'usage de moyens de production. Par là, l'objet technique peut bel et bien être dit culturel : il existe comme la trace d'une relation réelle entre l'humain et la nature. Réciproquement, une pensée humaine produisant des représentations opératoires, des schèmes, sans lien avec les opérations du devenir naturel de l'être n'est pas en mesure de se concrétiser en réalité technique : bien au contraire, « il faut que le geste de l'homme soit accompli selon cette nature productrice pour être techniquement efficace »¹⁵⁰. La distinction entre théorie et pratique – sur laquelle repose le doublet empirico-transcendantal – trouve ainsi son origine dans l'échec du geste technique. La thèse secondaire décrit minutieusement comment

l'échec du geste technique déphase l'acte technique en deux réalités opposées : une réalité figurale, qui est faite des schèmes d'action, des habitudes, des gestes structurés appris par l'homme comme des moyens, et une réalité de fond, les qualités, les dimensions, les pouvoirs du monde auquel s'applique le geste technique¹⁵¹.

L'échec technique est à l'origine de la distance qui sépare, d'un côté, la φύσις¹⁵², la nature, « qui n'est pas au pouvoir de l'homme », et, de l'autre, le « geste humain »¹⁵³, le « souhait humain »¹⁵⁴, « germe d'action »

¹⁴⁷ Gilbert Simondon, « Épistémologie de la cybernétique », *op. cit.*, p. 180.

¹⁴⁸ Jean-Yves Chateau, « Présentation », *op. cit.*, p. XXIX.

¹⁴⁹ Gilbert Simondon, « Prolégomènes », *op. cit.*, p. 241.

¹⁵⁰ *MEOT*, p. 278.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 277.

¹⁵² *Ibid.*, p. 278.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 279.

qui «doit rencontrer pour qu'il y ait accomplissement la virtualité du monde». Dès lors,

L'apparition de ces deux modalités, l'une théorique, l'autre pratique, exprime la rupture d'une unité première qui était à la fois de connaissance et d'action, la pensée technique complète et concrète¹⁵⁵.

S'ensuivent deux conséquences majeures: premièrement l'être technique, à partir du moment où il existe et où il fonctionne, trouve sa valeur culturelle parce qu'il est analogique, dans la mesure où il existe comme symbole d'une analogie universelle entre la réalité physique (absolue, objective) et la réalité psychique (relative, subjective) – l'être technique est donc analogique en un sens apodictique; deuxièmement, l'être technique est autonormatif car il n'existe que s'il fonctionne.

Autonormativité et valeur de la constructivité

Cette autonormativité technique revêt une place importante dans l'axiologie que discute la NC:

l'activité technique n'introduit pas une bipolarité des valeurs au même titre que l'activité biologique; en effet, pour l'être qui construit, il n'y a pas le bon et le mauvais, mais l'indifférent et le constructif, le neutre et le positif; la positivité de la valeur se détache sur un fond de neutralité, et de neutralité toute provisoire, toute relative, puisque ce qui n'est pas encore utile peut le devenir selon le geste de l'individu constructeur qui saura l'utiliser; au contraire, ce qui a reçu un rôle fonctionnel dans le travail ne peut le reperdre, et se trouve par là même pour toujours investi d'un caractère de valeur; la valeur est irréversible et tout entière positive; il n'y a pas symétrie entre la valeur et l'absence de valeur¹⁵⁶.

La technologie, l'étude des réalités techniques, amène un système de valeur qui n'est pas bipolaire car elle ne s'intéresse qu'au constructif, non pas par choix abstrait mais bien de façon apodictique, car seul ce qui est construit peut être dit technique:

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 constitué¹⁵⁷.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ NC, p. 337.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 341.

Par conséquent, l'«adoption ou le refus d'un objet technique par une société ne signifie rien pour ou contre la validité de cet objet»¹⁵⁸. La thèse secondaire confirme cette autonomie axiologique de la technicité: «le fonctionnement est finalisé par rapport à lui-même avant de l'être par rapport au monde extérieur»¹⁵⁹; le fonctionnement, la dimension opératoire confère ainsi à la réalité technique sa nature autonormative.

La réalité technique mérite dès lors pleinement sa place «dans la table des valeurs et des concepts faisant partie de la culture»¹⁶⁰, non pas par sa puissance ni parce qu'elle est en mesure de répondre à des finalités particulières – encore moins parce qu'elle est utile –, mais bien au contraire parce qu'elle est manifestation symbolique et, par là¹⁶¹, garante d'une continuité entre le physique et le psychique, entre le naturel et l'humain. Réciproquement, l'analogie opératoire, ou schème technique, possède sa valeur particulière dans la mesure où elle est le symbole d'un bon fonctionnement ou d'une bonne méthode, pouvant être transportée ou transférée d'un domaine à l'autre. Or, c'est bien là que la normativité immanente aux réalités techniques ainsi que leur dimension culturelle entrent en jeu: le bon fonctionnement est celui qui conditionne la possibilité de la réalité technique et, dès lors, assure la continuité entre un ensemble de moyens et un ensemble de fins:

De l'analogie opératoire sort une idée normative qui a une valeur scientifique; si par exemple le théoricien de l'information remarque que l'auto-oscillation d'un amplificateur peut être supprimée par des moyens qui ne compromettent pas le fonctionnement de l'amplificateur [...], il jugera ces moyens préférables à celui qui nie la finalité interne du mécanisme amplificateur, à savoir la diminution du taux d'amplification. De même, si le psychiatre peut découvrir une méthode curative qui, à l'inverse de la lobotomie, ne consiste pas à nier la finalité interne de l'être vivant en paralysant partiellement son fonctionnement par une destruction, il la jugera préférable. Ainsi, toute cure psychanalytique peut être dite supérieure à la lobotomie, car elle est comme un nouveau réglage de l'esprit qui ne détruit pas sa finalité¹⁶².

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *MEOT*, p. 167.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶¹ Nous réservons l'étude de la relation entre symbole et réalité pour la partie suivante.

¹⁶² Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 191.

L'analogie opératoire trouve sa valeur parce qu'elle est une condition d'existence individuelle transportable ou transférable d'un domaine d'individus à l'autre, d'une discipline à l'autre, d'un groupe à l'autre. Les analogies opératoires sont comme les solutions d'un système d'équations établissant des relations fonctionnelles entre les moyens et les fins. En ce sens, les analogies opératoires rendent possible la réforme des notions traditionnelles¹⁶³; leur invention consiste, selon un mot de Raymond Ruyer, à «chercher des isomorphismes entre les faits, sans nous inquiéter des classifications traditionnelles»¹⁶⁴. De surcroît, tout ce qui paraît arrêté, stabilisé, déterminé ou fixé peut devenir objet d'une étude technologique ayant pour résultat une compréhension de la chose comme chose construite et donc constructible. Ainsi, l'étude et l'invention des analogies opératoires aboutit à la possibilité de l'«invention perpétuée» qui, en 1958, désigne le rapport adéquat de l'être humain aux machines¹⁶⁵ et l'indication d'une voie alternative à celle de la lutte des classes.

Limites de la connaissance théorique traditionnelle

Réiproquement, la limite des sciences dites «individuelles» réside dans la substantialisation qu'elles presupposent et dans les discontinuités que ces substantialisations impliquent, en particulier entre l'ontologie et l'axiologie:

Le criticisme ou le positivisme ne peuvent aboutir à une doctrine scientifique des valeurs, parce qu'on ne peut passer de l'objet, saisi comme phénomène dans l'objectivité de l'observation, à l'intérieurité dynamique d'une norme. Il y a un saut absolu du domaine de l'être au domaine du devoir-être, quand l'être est défini objectivement comme un terme inerte. La rencontre de l'objectivité et du dynamisme n'engendre la normativité que dans les cas privilégiés de l'humanité ou du sentiment du respect. Au contraire, dans la théorie cybernétique, la normativité est omniprésente. Elle est identique au niveau d'information. Une

¹⁶³ Vincent Beauvois a bien montré en quoi le schématisme analogique de Simondon était, en ce sens, réciproque au schématisme kantien: «il n'est pas soumission de l'expérience au pouvoir de l'esprit, mais ouverture de la pensée par l'expérience pratique», Vincent Beauvois, «Un schématisme pratique de l'imagination», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

¹⁶⁴ Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris: Presses universitaires de France, 1952, p. 269.

¹⁶⁵ «La présence de l'homme aux machines est une invention perpétuée», *MEOT*, p. 13.

opération est préférable quand elle produit un niveau d'information plus haut¹⁶⁶.

Les sciences individuelles – c'est-à-dire, nous l'avons vu, la connaissance théorique et objective des individus par les individus – instaurent une différence absolue entre l'observation des objets et la normativité des actions¹⁶⁷. Au contraire, le recours à la Cybernétique correspond à la recherche d'une «équivalence entre être et agir»¹⁶⁸; il ouvre la possibilité de fonder une «axiontologie»¹⁶⁹. Réciproquement, conçues comme indépendantes du devenir de l'être, les valeurs sont laissées à l'arbitraire de cas privilégiés. L'«humanité» dont parle ici Simondon est celle, fallacieuse, au nom de laquelle les objets techniques sont ignorés; le «sentiment de respect» est celui qu'impose une figure autoritaire «par qui s'élabore la culture»¹⁷⁰, figure que Simondon nomme «cynosoure» – en référence, semble-t-il, au *De natura deorum* de Cicéron – et qu'il rapporte aux écrivains et artistes. Il y a peut-être un lien entre ce «sentiment de respect» et la culture, lorsqu'elle est instituée comme un «dressage» par le moyen du symbolisme verbal.

Reste maintenant à comprendre quelle continuité Simondon cherche à instaurer lorsqu'il écrit qu'une «opération est préférable quand elle produit un niveau d'information plus haut». Il nous faut, pour ce faire, étudier comment le réflexion simondonienne se généralise encore davantage, alors qu'elle pense la continuité qui relie la Cybernétique à la philosophie, à partir justement d'un postulat holiste et moniste de continuité absolue auquel, nous allons le voir, correspond la définition la plus aboutie de la culture qu'offre cette période du corpus.

¹⁶⁶ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 192.

¹⁶⁷ On retrouve ainsi le fait que, «sursaturée, la technicité se dédouble en théorie et pratique», *MEOT*, p. 218.

¹⁶⁸ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 62.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁰ *MEOT*, p. 208.

De la Cybernétique

3 à la philosophie

3.1 La culture comme hypothèse

Vers un domaine transitoire de réflexivité

Nous avons montré que le recours à la Cybernétique dégage un nouveau domaine, celui de la technologie et des opérations, situé entre les structures et les objets des sciences instituées. Mais dès lors, c'est le mouvement de dégagement lui-même qui devient intelligible et susceptible d'être pensé :

Passer d'une multitude de spécialités au niveau des «espaces blancs», c'est peut-être changer de niveau et ce changement est l'accès à un domaine réflexif. Il y a un geste philosophique dans cette *metabasis*, non point horizontale mais verticale. La Cybernétique est la prise de conscience philosophique d'une problématique spontanée dont le terrain est une technologie universelle¹⁷¹.

La Cybernétique prend conscience d'une problématique «spontanée» – c'est-à-dire non réfléchie¹⁷² – dont elle dégage le lieu en même temps

¹⁷¹ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», texte de 1953, in *SLΦ*, p. 40.

¹⁷² «Spontané» s'oppose bien à «réfléchi» dans l'économie conceptuelle de Simondon. Voir notamment la distinction entre le «niveau spontané» de la «pensée esthétique» et le «niveau réfléchi» de la «pensée philosophique» dans *MEOT*, p. 218.

que la solution technologique. La Cybernétique fournit ainsi l'exemple insigne de la continuité inventive d'un problème en sa solution, la discontinuité problématique entre les domaines ou les disciplines étant résolue dès lors que le *no man's land* est transformé en occasion de conquête technologique. Le propos étonne toutefois dans la mesure où il dit que le déplacement ou le passage, qui s'opère du moment spontané au moment réfléchi – du problème à la solution –, n'est pas horizontal mais vertical. En effet, tous nos exposés précédents montrent que Simondon recherche et préfère systématiquement l'horizontalité des opérations, au profit d'une vive critique de la verticalité des structures et du «dressage» culturel qu'elle exige; et voici que la nature réflexive de la pensée Cybernétique – capable par ailleurs d'instaurer des relations transdisciplinaires horizontales – est décrite comme une «*metabasis*», un déplacement vertical. Que doit-on comprendre?

La Cybernétique est dite philosophique dans la mesure où elle dégage un domaine réflexif original. Or, la réflexivité est elle-même définie par Simondon, dans un autre texte, comme un changement de perspective:

réflexif ne signifie pas abstrait mais qui est constitué par un développement d'actes de pensée qui se prennent eux-mêmes pour objet au même titre que les objets primitifs donnés par l'expérience directe et intégrés dans le cours de la pensée réflexive¹⁷³.

La proximité entre cette définition et la pensée technologique de l'équivalence fonctionnelle qui relie les structures et les opérations est remarquable: toute pensée capable de convertir ses propres opérations en structures peut être dite «réflexive». Les études approfondies de la décennie suivante, sur la perception et sur l'invention, sont encore bien loin: il est notamment remarquable que Simondon parle ici d'«objets primitifs donnés par l'expérience directe», un concept bien mal déterminé sous la plume de celui qui montre, quelques années plus tard, comment «la relation entre la pensée et le réel devient relation entre deux réels organisés qui peuvent être analogiquement liés par leur structure interne»¹⁷⁴. Notons toutefois le rôle important que joue l'intuition ici, intuition que nous avons déjà vue à l'œuvre dans la

¹⁷³ Gilbert Simondon, «Note sur l'attitude réflexive», document préparatoire de ~ 1955, in *SLΦ*, p. 20.

¹⁷⁴ Il s'agit bien d'ailleurs ici d'une «relation directe entre l'objet et le sujet», *ILFI*, p. 159.

critique de la spécialisation des chercheurs et l'indication de la possibilité et de l'importance d'une communication au niveau des « idées à l'état de suggestion, avant même qu'elles ne soient complètement formalisées »¹⁷⁵; on pourrait dire que c'est l'opération de formalisation des intuitions elle-même dont la Cybernétique appelle une collectivisation, une pensée collective.

Culture et philosophie

La mise en plan, l'horizontalisation et la structuration des opérations de pensée implique donc un mouvement de verticalisation, une *metabasis*, c'est-à-dire une transition qui, Simondon le dit, est philosophique. Il y a donc bien une continuité entre la Cybernétique et la philosophie :

nous voyons que l'effort philosophique lui-même peut se penser cybernétiquement: l'effort philosophique, lorsqu'il se manifeste dans un domaine, est une prise de conscience d'une certaine problématique qui jusque-là existait de façon spontanée et ne pouvait se résoudre d'elle-même d'après les seuls caractères structuraux du système holique dans lequel elle se manifestait; l'effort philosophique transforme de deux manières la structure du système holique: d'abord il apporte la réflexivité en sus des fonctions spontanées, ce qui crée une résonance interne nouvelle. Or nous avons vu que toute réaction, positive ou négative, se comportait fonctionnellement comme un changement de structure d'un système holique. Ensuite, l'effort philosophique n'est pas seulement conscience du système par lui-même dans l'isolement avec les autres systèmes: il est apport de la culture, et la culture est une postulation de liaison avec une totalité universelle, avec le système holique, imaginaire ou réel, capable d'incorporer tous les systèmes holiques existants. L'effort philosophique apporte donc avec lui le contact avec l'immense société des systèmes; il résout une problématique particulière en l'intégrant à une problématique générale, et fait cesser la solitude des problèmes pour créer le monde des problèmes. Il ouvre donc un système pour le relier à d'autres, grâce à un changement de plan [...]¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Gilbert Simondon, « Fondements de la psychologie contemporaine », texte rédigé en 1956, in *SLΨ*, p. 186.

¹⁷⁶ Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », *op. cit.*, p. 61-62.

Ce que Simondon nomme « effort philosophique » peut être compris comme la transition vers un domaine plus large, situé à un niveau plus universel que celui de chaque domaine d'objet considéré et, en ce sens précis et particulier, plus haut. La philosophie n'est donc pas simplement le passage d'un domaine à l'autre par invention ou par transport d'analogies opératoires; elle est prise de conscience du domaine où s'opère la transition de système holique en système holique. Il y a donc bien une réciprocité entre la Cybernétique et la philosophie: la Cybernétique comme découverte d'une technologie interscientifique ou transdisciplinaire implique un mouvement réflexif de transition dans un espace opératoire original, qui est une transition philosophique; réciproquement, la philosophie comme apport de la réflexivité dans un système problématique – c'est-à-dire pourvu de discontinuités, d'incompatibilités ou d'un « élément thanatologique »¹⁷⁷, par exemple une barrière sociologique ou un obstacle épistémologique –, capable d'opérer comme une « résonance interne nouvelle », est cybernétique dans la mesure où la transition implique une conversion des opérations de la pensée en structures de pensée, et que cette conversion est technologique. Il y a donc une relation entre, d'un côté, les relations d'analogie opératoire qui existent entre des domaines – c'est la Cybernétique – et, de l'autre, l'accès à un domaine *meta* au sein duquel ces relations analogiques peuvent se structurer: c'est la philosophie.

Toutefois l'effort philosophique ne peut pas être, à son tour, ressaisi selon une forme encore plus générale car il est déjà, nous dit Simondon, « postulation de liaison avec une totalité universelle, avec le système holique, imaginaire ou réel, capable d'incorporer tous les systèmes holiques existants ». Cette « postulation », ajoute Simondon – et c'est décisif –, est la « culture »¹⁷⁸ qui trouve ici une nouvelle définition complémentaire aux développements précédents autour des processus de formation et des ensembles de formes. La discussion épistémologique de la Cybernétique amène une définition de la culture originale qui se caractérise par la modalité de l'hypothétique, de l'aspiration, ou encore de l'optatif: la culture est moins liaison actuelle avec une totalité universelle qu'ambition ou hypothèse

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

d'une telle liaison. Simondon précise bien que le système «holique» total peut être «imaginaire» ou «réel» – ce qui indique que cette totalité est avant tout fonctionnelle; de même, il reconnaît, dans la thèse principale, la potentielle vanité de l'entreprise d'axiomatisation de l'être complet¹⁷⁹. La postulation de liaison avec une totalité universelle, la visée de complétude qu'est la culture a donc ici une valeur fonctionnelle ou méthodologique.

Axiomatique, axiologie et axiontologie

Pour bien comprendre la fonction de cette «postulation» – qui a bien quelque chose du pari de Pascal¹⁸⁰ – ainsi que la nature de la relation que la culture entretient avec une certaine idée de totalité, il faut étudier plus en profondeur en quel sens la philosophie, en tant qu'apport de réflexivité dans un système problématique, est «apport de la culture». Dans le texte préparatoire «Analyse des critères de l'individualité», Simondon dit trouver chez Descartes l'exemple d'une méthode à laquelle il envisage de faire recours pour sa propre recherche philosophique et dont il fait la description en ces termes :

le choix notionnel primitif [d'une philosophie] est investi d'une valeur auto-justificative; il se définit par l'opération qui le constitue plus que par la réalité qu'il vise objectivement, comme l'hypothèse cosmogonique des tourbillons, qui n'a pas besoin d'être vraie pour être valable¹⁸¹.

¹⁷⁹ «Il se peut que l'ontogénèse ne soit pas axiomatisable, ce qui expliquerait l'existence de la pensée philosophique comme perpétuellement marginale par rapport à toutes les autres études, la pensée philosophique étant celle qui est mue par la recherche implicite ou explicite de l'ontogénèse en tous les ordres de réalité.» *ILFI*, p. 228.

¹⁸⁰ Simondon tient Pascal en très haute estime (il le cite fréquemment et expressément) et voit en lui un philosophe de l'invention. «Il n'y a plus [chez Pascal] comme chez Descartes construction par transfert d'évidence. Cette addition constructive du connu au connu pour aller vers le non-connu n'est plus possible; par rapport aux termes du problème, l'invention est un saut, une initiative absolue qui nécessite la singularité individuelle. Au progrès cartésien s'oppose [avec Pascal] l'avènement de l'invention.» Voir Gilbert Simondon, «Histoire de la notion d'individu», travail préparatoire rédigé entre 1952 et 1958, in *ILFI*, p. 462-465.

¹⁸¹ Gilbert Simondon, «Analyse des critères de l'individualité», première version d'*ILFI* (abandonnée), in *ILFI*, p. 524.

Ce que Simondon nomme «choix notionnel primitif» – que la logique contemporaine appelle «axiome» – est considéré ici avant tout comme une opération. L'équivalence fonctionnelle se substitue ainsi au corrélationnisme¹⁸²: l'amorce d'une réflexion philosophique est décrite comme un problème de valeur plutôt que comme un problème de vérité au sens traditionnel. L'axiomatique n'est pas un problème de logique mais un problème d'axiologie. Simondon invoque ici une ancienne signification du mot *ἀξιώμα*: le «choix notionnel primitif» n'est pas conçu comme un «énoncé évident, non démontrable et universel»¹⁸³ mais comme une opération jugée digne d'être valorisée¹⁸⁴.

Si Simondon parle de «choix notionnel» plutôt que simplement de notion, c'est parce que le mot «choix» évoque d'emblée le registre de l'opératoire, là où «notion» renvoie plutôt à une réalité structurale, théorique ou, du moins, statique. De même, Simondon entend la culture non comme un postulat mais comme une «postulation». La différence est mince mais décisive: elle nous indique que la philosophie n'est pas pensée ou réfléchie comme un discours logique, comme une posture théoricienne; sur ce point Simondon se rapproche de la critique de l'intellectualisme de Merleau-Ponty¹⁸⁵. Pour le dire avec des termes déjà rencontrés: la philosophie n'est pas un «symbolisme verbal» adéquat ou inadéquat à un être contemplé. Une telle configuration impliquerait, en effet, une situation paradoxale dans laquelle l'être contemplé serait hétérogène à l'opération phénoménologique de contemplation ou à celle, logique, de description; elle postulerait au moins une discontinuité. De même la substitution, dans l'introduction d'*ILFI*, de la genèse au principe n'est autre qu'une substitution de l'ontologique au logique, comme le relève notamment Miguel de Beistegui

¹⁸² Selon le mot de Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006, p. 18.

¹⁸³ *Trésor de la langue française informatisé*.

¹⁸⁴ Voir à cet égard les nombreuses entrées réunies sur le dictionnaire *Logeion* édité par l'université de Chicago (<https://logeion.uchicago.edu/%E1%BC%80%CE%BE%CE%AF%C-F%89%CE%BC%CE%B1>).

¹⁸⁵ Sur ce sujet, voir Lucia Angelino, «Merleau-Ponty et la critique des "intellectualismes"», in *Philonsorbonne* 2 (2008).

indiquant à cette occasion un autre lieu de continuité possible entre la phénoménologie de Merleau-Ponty et l'ontogenèse de Simondon¹⁸⁶.

Ainsi, le «choix notionnel primitif» ne doit pas se justifier *a priori* de manière autoritaire, «défensive», sinon arbitraire; au contraire, il doit s'«auto-justifier». En d'autres termes, l'axiomatique doit être évaluée à l'aune de la continuité qu'elle rend possible au fur et à mesure de l'«effort philosophique», en tant qu'elle en est l'amorce nécessaire; la question de la fondation ne doit se poser qu'à partir de la construction, selon le constructible. C'est ce qu'exprime très bien la référence cartésienne à l'«hypothèse cosmogonique des tourbillons», que l'on trouve dans la thèse: bien qu'elle conduise à des erreurs dans la *Dioptrique* – dans la mesure où les structures produites s'avèrent rétrospectivement inadéquates à la compréhension des observations –, elle permet tout de même à Descartes «de réunir deux notions asymétriques en une association très féconde»¹⁸⁷, c'est-à-dire d'instituer de la continuité là où l'on croit qu'il n'y en a pas. L'hypothèse des tourbillons peut être scientifiquement fausse; il n'en demeure pas moins que, d'un point de vue technologique, elle rend possible un progrès. De même, rappelons-nous la «grande hypothèse» qu'est la «loi de Haeckel», intéressante pour «sa fécondité épistémologique» et non pour «son objectivité positive»¹⁸⁸. À cet exemple s'ajoute celui de l'«exigence de compatibilité entre deux ou plusieurs méthodes scientifiques»¹⁸⁹ qui est, elle aussi, une hypothèse

¹⁸⁶ «Chez Merleau-Ponty [...] la thématique de la genèse et de l'émergence demeurait dans un rapport ambigu à l'ontologie, envisagée comme ontologie de la perception, ou de la chair. C'est donc toujours par rapport à un corps propre, une perception, soit un pôle subjectif, que se déploie l'ontologie. Face à ce résidu dualiste, que Merleau-Ponty s'efforce de surmonter, la question de la genèse, comme horizon d'être propre à la nature, se trouvait en quelque sorte en porte-à-faux. Tout se passait comme si, en marge de la thématique de la perception, et comme malgré lui, Merleau-Ponty découvrait, à l'occasion de sa longue confrontation avec les sciences de la nature, une autre ontologie, qui ne se déploierait plus *entre* le sujet et l'objet (c'est l'entre-deux de la Chair), mais, au sein de chaque individu, et cela signifie au sein de cet étant que nous sommes nous-mêmes, entre l'individu et son être préindividuel. C'est cette autre ontologie, ce nouveau sens d'être qu'à notre sens Simondon prolonge et fouille, emportant avec lui, en quelque sorte, les cours de Merleau-Ponty sur la Nature, en proposant une interprétation radicale et neuve», Miguel de Beistegui, «Réduction et transduction. De Merleau-Ponty à Simondon», in *Chiasmi International* 7 (2005) : *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, sous la dir. de Mario Carbone et Helen A. Fielding, p. 143-144

¹⁸⁷ Il s'agit des notions de fréquence et de corpuscule. *ILFI*, p. 113.

¹⁸⁸ Gilbert Simondon, «Réponse aux objections», texte de 1954, in *SLT*, p. 226.

¹⁸⁹ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 40.

fertile et intéressante, dans la mesure où elle apporte une solution au problème du «jargon»¹⁹⁰ des spécialistes, qui sépare et compromet la communication. Plus tard, c'est la saisie du devenir de l'être que la thèse principale doit, «au moins à titre hypothétique»¹⁹¹, réaliser. Enfin, l'«opposition du déterminisme divergent au déterminisme convergent» proposée par Wiener est peut-être insuffisante pour caractériser pleinement la relation entre la réalité technique et la vie, elle trouve toutefois une valeur non négligeable parce qu'elle «contient en elle toute une méthode pour découvrir et pour définir un ensemble de valeurs impliquées dans les fonctionnements techniques et dans les concepts au moyen desquels on peut les penser»¹⁹².

3.2 La réflexivité technologique radicale de la philosophie

Définition opératoire de la systématicité philosophique

La philosophie, en tant qu'«apport de la culture», est donc moins la recherche ou la sélection d'axiomes vrais que le recours à des axiomes en mesure d'engendrer un système «capable d'incorporer tous les systèmes holiques existants». La philosophie réfléchit et relie des «fonctions spontanées»¹⁹³; en ceci, elle est bien changement dans et de l'ensemble; elle opère une «transformation» réelle de ce que Simondon nomme «la structure du système holique». C'est alors la philosophie elle-même qui peut être évaluée, relativement à la continuité systématische qu'elle permet ou non d'instaurer:

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

¹⁹⁰ Norbert Wiener, *La Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. par Ronan Le Roux, Robert Vallée et Nicole Vallée-Lévi, Paris: Seuil, 2014, p. 57.

¹⁹¹ *ILFI*, p. 314.

¹⁹² *MEOT*, p. 206.

¹⁹³ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 61.

réelle d'un système est celle qui correspond à sa genèse : un système est une structure polaire¹⁹⁴.

Le système philosophique est un «acte d'assimilation progressive» polarisé autour d'un «foyer» auquel correspond le choix d'une «activité d'interprétation» qui est aussi – nous l'avons vu – le choix d'une «notion primitive»¹⁹⁵. Interpréter signifie donc mettre en relation les notions ou, si l'on préfère, établir une continuité entre les domaines de connaissance. La systématicité philosophique ne doit donc pas être étudiée comme un édifice ; elle ne doit pas être considérée comme le résultat achevé d'une opération de construction mais comme cette opération elle-même, en lien intime et profond avec les connaissances structurales et à l'aune de l'absurdité qu'elle parvient à conjurer, c'est-à-dire de l'obscurité qu'elle pénètre de signification, de la continuité qu'elle institue¹⁹⁶.

Cette façon de déterminer la philosophie comme une opération a d'importantes implications, en premier lieu vis-à-vis de l'existence institutionnelle et historique de la philosophie, comme discipline académique traditionnelle. Voyons à nouveaux frais en quoi, comme nous l'avons suggéré plus tôt, la pensée simondonienne est bien une pensée risquée ou, du moins, quelque peu iconoclaste, dans sa façon de s'attaquer à la scolastique et au traditionalisme philosophique.

¹⁹⁴ Gilbert Simondon, «Recherche sur la philosophie de la nature», manuscrit de ~ 1955, in *SLΦ*, p. 32.

¹⁹⁵ Clémentine Lessard montre que cette conception de la systématicité philosophique est déjà présente, en esquisse, dans Gilbert Simondon, «Les encyclopédies et l'esprit encyclopédique», texte de ~ 1950, in *SLΦ*; voir Clémentine Lessard, «Energetics of philosophical systems: Simondon's philosophy of philosophy», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.

¹⁹⁶ L'autojustification technologique dégage ainsi la possibilité d'une articulation avec la pensée de Hegel, comme l'ont remarqué de nombreux commentateurs. Voir notamment Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 23; Jean-Hugues Barthélémy, «Encyclopédisme et théorie de l'interdisciplinarité», in *Hermès* 67 (2013), p. 168 et Bernard Aspé, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 31, qui distingue notamment l'autojustification téléologique de Hegel de l'auto-justification constructive de Simondon.

Critique de la scolastique

Dans un texte préparatoire non retenu pour la thèse secondaire¹⁹⁷, Simondon, s'intéresse aux conditions pour qu'«apparaisse une synergie d'orientation» dans des communautés pourtant «affrontées sur le plan des opinions et de la connaissance inadéquate». Il fait notamment référence aux partis politiques et recherche un moyen d'éviter – pour réaliser cette continuité – la «voie facile qui se borne à systématiser un état positif en valorisant directement des déterminations», critiquant la visée d'une «pseudo-substantialité des opinions» dès lors élevées «au rang de dogmes» eux-mêmes désignés par la formule: «scolastique des opinions et des valeurs». Simondon définit alors ce qu'il entend par «scolastique»:

la scolastique consiste [...] à adopter un mode de pensée qui définit des classes fondées sur la relation d'inclusion et d'exclusion, par la méthode du genre prochain et des différences spécifiques; tant que cette classification demeure uniquement cognitive, elle n'est pas une scolastique mais un simple inventaire représentatif; par contre, elle devient une scolastique à partir du moment où, sur cette première classification représentative, vient s'appliquer un schématisme des jugements de valeur; la classification représentative est alors de ce fait même promue au rang de système ontologique. La notion qui devient valeur se donne comme réalité. Ayant oublié ses origines inductives et sa réalité épistémologique, la classification valorisée devient dogme. [...] Toute domination temporelle conduit à une scolastique, qui est le recours à l'instrument spirituel pour universaliser et assurer cette domination¹⁹⁸.

Ce que Simondon nomme «scolastique» apparaît ainsi comme le mode proprement philosophique du problème de la discontinuité. La scolastique, telle qu'elle désigne notamment un mouvement intellectuel caractérisé par l'application d'un ensemble fini de méthodes fixées d'avance appliquées à un corpus de textes non moins déterminé et fixé d'avance, classe les êtres selon des relations d'appartenance ou d'exclusion auxquelles correspondent des jugements de valeur. Cependant, il est essentiel de souligner que la classification n'est pas négative en

¹⁹⁷ Gilbert Simondon, «L'ordre des objets techniques comme paradigme d'universalité axiologique dans la relation interhumaine (introduction à une philosophie transductive)», rédaction non retenue pour *MEOT*, ~ 1956, in *SLΦ*, p. 449.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 449-450.

elle-même, lorsque, par exemple, elle se donne comme «un simple inventaire représentatif». Autrement dit, le recours à des classes ne devient problématique que lorsqu'on oublie la nature opératoire et génétique de toute classification. Simondon ne s'oppose donc pas à la classification ou à la stabilisation de typologies; il s'oppose au recours à celles-ci lorsqu'il s'effectue sans considération des étapes préalables qui ont pourtant conduit à leur existence. Si cette omission est problématique, c'est parce qu'elle rend possible la domination interhumaine, l'artificialisation de l'autorité, l'attribution de priviléges à certaines notions, objets, individus ou propriétés, là où, au contraire, la Cybernétique «pénètre les relations de l'autorité se distribuant dans le corps social», dégageant, au-delà de la dialectique entre liberté d'agir et raison, «le pouvoir de créer l'organisation en instituant la télologie»¹⁹⁹. L'oubli de l'individuation des classes – que nous retrouvons plus tard comme oubli de l'invention – présuppose une confusion entre le technique et l'ontologique, qui est une forme d'aliénation, ou repose sur une telle confusion. Il correspond à l'omission plus générale du fait que tout individu possède une genèse; il instaure une discontinuité entre le moment de l'invention des classes et celui de leur emploi.

Le système de valeur donné antérieurement «comme réalité» est, en ce sens, dépourvu d'actualité, obsolète, arbitraire. Y recourir est utilitariste si le recours n'est pas inventif; le système est alors asservi aux finalités d'une intention abstraite, pratique; comme la technique, la normativité se trouve alors «utilisée mais non pensée»²⁰⁰. Réciproquement, la technologie, en tant qu'«étude des effets, souvent connus et individualisés avant d'être expliqués»²⁰¹, constitue le moyen d'une démystification de tout ce qui, sous couvert d'individuation, pourrait fallacieusement chercher à se donner comme un absolu. C'est en ce sens que s'éclaire le mot de la thèse principale, selon lequel la «connaissance prise après la genèse» constitue «le fondement de toute scolastique»²⁰². La technologie offre le moyen d'une complication de ce «fondement» dès lors uniquement apparent; elle rend possible une problématisation actualisée et actuelle de la valeur – comme

¹⁹⁹ *MEOT*, p. 147.

²⁰⁰ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 38.

²⁰¹ Gilbert Simondon, «Fondements de la psychologie contemporaine», *op. cit.*, p. 183.

²⁰² *ILFI*, p. 302.

technicisation de la relation entre action et nature – là où la scolastique se donne un système de valeurs reposant sur cette « illusion individualiste »²⁰³ et, dès lors, inadéquat sinon trompeur. Par là s'éclaire le contenu difficile de l'étude de la valeur qui anime la NC. À l'instar de la culture, la valeur ne réside pas dans l'instauration de discontinuités ou dans la fixation de limites, mais dans « l'intégration la plus parfaite possible », dans « la complémentarité illimitée entre l'être individuel et les autres êtres individuels » : « la valeur est l'action grâce à laquelle il peut y avoir complémentarité » ; elle « suppose qu'il existe un moyen de rendre toutes les réalités complémentaires »²⁰⁴.

Appliquée à la philosophie, cette exigence indique bien que la valeur du « choix notionnel primitif », entendu comme une action, est établie en fonction de l'étendue que ce choix permet de « pénétrer de signification » ; un choix « laissant vers l'extérieur » d'importantes « zones obscures » étant à rejeter au bénéfice d'un ensemble de notions capable d'accueillir davantage de diversité. Un système philosophique ne se donne pas comme un « édifice constitué »²⁰⁵ car il a été construit et, en tant que tel, il peut être repris, modifié, prolongé et réinventé, tant en fonction des nouveaux problèmes qu'il est appelé à résoudre que des choix notionnels primitifs sur lesquels il se fonde qui pourront eux-mêmes être analysés ou compliqués. C'est bien une forme d'autonomativité technologique qui fait office ici d'axiologie à une philosophie entendue comme ensemble systémique d'opérations d'interprétation.

La philosophie comme chantier permanent

Ainsi voudrions-nous expliquer pourquoi Simondon se tient tant à l'écart de l'expression « histoire de la philosophie » à laquelle il préfère « filiation des doctrines »²⁰⁶ : le mot « filiation » insiste sur l'aspect relationnel ainsi que sur ce qui fait la continuité positive et l'unité de l'« effort philosophique ». La forme livresque de la philosophie

²⁰³ Gilbert Simondon, « Épistémologie de la cybernétique », texte de 1953, in *SLΦ*, p. 190.

²⁰⁴ Gilbert Simondon, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », suite de la conclusion de la thèse principale, retirée pour la soutenance puis réintégrée par Simondon dans l'édition de 1989, in *ILFI*, p. 331.

²⁰⁵ Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », *op. cit.*, p. 32.

²⁰⁶ Gilbert Simondon, « De l'implication technologique dans les fondements d'une culture », rédaction non retenue pour *MEOT*, ~ 1956, in *SLΦ*, p. 374.

instituée apparaît dès lors moins comme un élément nécessaire de son histoire que comme la trace contingente de son activité passée. Si quelque chose comme une tradition philosophique existe au sein de la doctrine de Simondon, il s'agit certainement moins d'un corpus de textes que d'un ensemble d'opérations. La critique de la forme du livre qui apparaît dans le cadre d'une étude consacrée à l'encyclopédie peut ainsi s'appliquer de façon analogue à la philosophie :

L'encyclopédie n'est pas nécessairement un livre, et encore moins un genre littéraire. Elle n'a pris la forme d'un livre que de façon temporelle, parce que le livre est un type particulier de machine, la première que l'on ait su fabriquer en grande série et rapidement au moyen d'une autre machine, la presse à imprimer²⁰⁷.

De même, la philosophie n'est pas nécessairement un livre, et encore moins un genre littéraire.

En outre, il n'est pas anodin que, pour Simondon, la référence méthodologique de l'opération ou de l'«effort» authentiquement philosophique soit située au plus proche de ce qui s'apparente – au moins fonctionnellement – à l'origine absolue de la discipline, à savoir chez les présocratiques et en particulier chez Thalès, Anaximandre et Anaximène, et non, comme tant de ses contemporains, chez Héraclite, Parménide, Platon ou Aristote²⁰⁸. Simondon explique en effet que sa méthode est «semblable à celle des "Physiologues" ioniens»²⁰⁹. Or, selon lui, les présocratiques opèrent «en l'absence de tradition méthodologique contraignante», c'est-à-dire notamment avant la «disjonction entre l'aspect structural et l'aspect opératoire des êtres envisagés

²⁰⁷ Gilbert Simondon, «Les encyclopédies et l'esprit encyclopédique», *op. cit.*, p. 129.

²⁰⁸ Sur la relation entre Simondon et les présocratiques, voir notamment: Jean-François Marquet, «Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994, p. 91; Emilia Marty, «Simondon, un espace à venir», in *Multitudes* 18 (2004), p. 88; Ludovic Duhem, «Apeiron et *physis*. Simondon transducteur des présocratiques», in *Cahiers Simondon* 4, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2012; Philippe Theophanidis, *Gilbert Simondon and the Aristotelian sunolon*, 2014, URL: <https://aphelis.net/simondon-sunolon/>; Odile Tourneux, «Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron: Simondon, Castoriadis», in *Philonsorbonne* 10 (2016), p. 69-88; ainsi que le projet de thèse de doctorat de Clémentine Lessard actuellement intitulé: «*Phúsis et tekhnè dans l'œuvre de Simondon: réception et transduction d'un héritage antique*».

²⁰⁹ *ILFI*, p. 92.

par la réflexion»²¹⁰, disjonction ou rupture que Simondon impute à Parménide dont la dialectique «coïncide avec un renoncement à une vision complète de l'univers, et au début d'une rupture entre la philosophie et la connaissance de toutes choses»²¹¹. La philosophie apparaît ainsi pour Simondon comme l'activité de poser et de formuler des questions et des problèmes de façon inventive et donc nécessairement provisoire bien avant d'être celle d'apporter et d'édifier des solutions définitives :

en l'absence de tradition méthodologique contraignante, la pensée philosophique put définir des problèmes réflexifs très vastes par les questions qu'ils posent plus que par les réponses qui furent apportées²¹².

Critique de l'égoïsme méthodologique

De surcroît, l'étude de la critique simondonienne de la scolastique et celle de son recours aux présocratiques ioniens comme à une référence méthodologique expliquent, selon nous, que Simondon ne se soit jamais vraiment adonné à l'exercice du commentaire de texte. Par là s'explique, de même, qu'il n'a jamais semblé utile à Simondon – sauf dans de très rares cas – de mentionner explicitement ses sources

²¹⁰ Gilbert Simondon, «Histoire de la notion d'individu», *op. cit.*, p. 357.

²¹¹ *Ibid.*, p. 361. Voir aussi Gilbert Simondon, «Allagmatique», manuscrit préparatoire de la période des thèses, in *ILFI*, p. 532: «Platon a découvert un moyen de rationaliser le devenir, qui, après avoir fait l'objet des théories physiologiques ionniennes, avait été abandonné au domaine de la connaissance trompeuse par les Eléates, théoriciens de l'immuable et de l'être intemporel.» Au risque d'anticiper, précisons que l'important exemple techno-symbolique de la pinax dans le *Cours sur la perception* de 1964-1965 illustre ce moment historique où la perception constitue le soubassement de la pensée philosophique entendue comme l'«œuvre d'hommes seuls, agissant sans prendre appui sur l'héritage culturel des cités», *CP*, p. 7. Son paradigme est rapidement mis en question par la notion platonicienne de participation selon laquelle «l'objet est seulement symbole et porteur de signification; il ne possède pas en lui-même et dans son individualité tout le cours de son explication et de la connaissance que l'on en peut, même perceptivement, acquérir», *ibid.*, p. 18; on comprend mieux alors 1) que si «Thalès, Anaximandre, Anaximène, sont avant tout des techniciens», NC, p. 339, c'est parce qu'ils ne séparent pas *a priori* le symbolique et le technique et 2) en quel sens Platon contribue, dans le sillage des éléates, à une «disjonction entre l'aspect structural et l'aspect opératoire des êtres envisagés par la réflexion», Gilbert Simondon, «Histoire de la notion d'individu», *op. cit.*, p. 357, soit entre la manifestation et le fonctionnement.

²¹² *Ibid.*

d'inspiration²¹³. Le fait que la philosophie soit conçue avant tout comme une activité opératoire usant et produisant des structures et des traces – celles des générations précédentes et celles qui sont produites à l'occasion de l'effort philosophique renouvelé – n'implique pas l'obligation morale de dire cet usage, la trace existante d'une invention philosophique étant – en tant qu'invention – l'occasion d'une perpétuation au travers d'une nouvelle opération, d'un nouvel effort philosophique. Prétendre le contraire serait ne pas tenir compte du fait que, en tant qu'opération, la philosophie est relative à l'être et non à un domaine particulier de ce dernier. En effet, de même que la philosophie n'est pas une scolastique et ne peut pas s'instituer relativement à des systèmes de valeurs préfabriqués, elle ne peut pas non plus s'instituer autour d'un domaine particulier comme une philosophie «de» ce domaine-là, selon l'expression employée par Simondon :

Dans le seul fait de préciser qu'il existe une philosophie *de tel domaine défini* est contenue l'intention d'accorder un privilège à un domaine défini et par conséquent limité de l'être, de l'expérience ou de l'épreuve²¹⁴.

L'intention d'élire un domaine défini comme privilégié pour comprendre la réalité de l'être est contradictoire et arbitraire. Elle est contradictoire dans la mesure où, tentant de saisir le tout à partir de la partie, elle omet la relation méréologique elle-même. Elle est arbitraire dans la mesure où, tout compte fait, elle ne peut se justifier que de façon utilitariste, selon des fins prédéterminées. Un tel choix, une telle intention serait donc un «choix notionnel primitif»²¹⁵ effectué sans relation ni postulation de relation à la totalité de l'être; un choix

²¹³ D'autres ont déjà relevé ce point sans toutefois l'expliquer, à l'exception peut-être de Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris: L'Harmattan, 2005, p. 31, qui cherche, dans ce qu'il nomme «un sens auto-transcendant» – mais nous ne comprenons pas bien ce qu'il veut dire par là –, une justification au fait que «l'avancée créatrice de Simondon n'ait pas cru nécessaire de rappeler ses dettes»; voir aussi: Pierre Montebello, «Simondon et la question du mouvement», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 279, qui souligne que la thèse principale de Simondon «ne revendique pas de précurseurs» et Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses universitaires de France, 2010, p. 257, qui désigne comme un «trait caractéristique des écrits de Simondon» la rareté des références explicites aux auteurs qui l'ont influencé.

²¹⁴ Gilbert Simondon, «Recherche sur la philosophie de la nature», *op. cit.*, p. 29.

²¹⁵ Gilbert Simondon, «Analyse des critères de l'individualité», *op. cit.*, p. 524.

pour ainsi dire non cultivé²¹⁶. L'exigence d'actualité somme toute chronologique, qui était l'exigence de situer l'effort philosophique au-delà de toute scolastique, se trouve ainsi complétée par une exigence d'actualité topologique, qui, de façon apodictique, positionne l'effort philosophique au-delà de tout domaine prédéterminé.

Une philosophie réelle ne peut d'abord se définir comme philosophie *de*; toute philosophie réelle est instinct de chercher l'être sans établir un choix initial défensif [...]²¹⁷.

Le choix initial, est «auto-justificatif»²¹⁸ car il n'est que l'amorce d'un processus plus long et s'opère dans une certaine conscience de son insuffisance; mais ce choix signale ainsi en creux son complémentaire; autrement dit, si le choix initial ne possède pas encore de liaison avec une totalité universelle, il postule bel et bien la réalité de cette totalité dans la mesure où son effectuation en tant que choix sollicite, pour ainsi dire, une validation ou, du moins, une évaluation, que seule la totalité de l'être se trouve en mesure de fournir. À nouveau, l'autonormativité technique est de mise, qui caractérise la détermination simondonienne de la philosophie :

La pensée philosophique n'est pas limitée à une investigation inductive; pour pouvoir contrôler elle-même la validité de ses démarches, elle doit être constructive, dans l'ordre de réalité et d'action qui la définit²¹⁹.

En ce sens précis, faire de la philosophie, c'est donc aussi, selon un mot que Michel Serfati emploie pour décrire la combinatoire leibnizienne, «agir avant de savoir ce que signifie l'action, étant entendu qu'une épreuve de réalité [vient] après coup sanctionner la procédure»²²⁰.

²¹⁶ En ce sens Chabot écrit à juste titre: «On fait de la philosophie sur tout: l'art contemporain, la génétique, l'histoire ou même la cuisine. Mais il n'y a plus de philosophie du tout. On aborde un million de sujets sans toucher à cet objet étranger: l'univers. Tout importe, excepté tout», Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003, p. 127.

²¹⁷ Gilbert Simondon, «Recherche sur la philosophie de la nature», *op. cit.*, p. 30.

²¹⁸ Gilbert Simondon, «Analyse des critères de l'individualité», *op. cit.*, p. 524.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Michel Serfati, *La révolution symbolique. La constitution de l'écriture symbolique mathématique*, Paris: Pétra, 2005, p. 388. C'est à dessein que nous reformulons ici Simondon en empruntant un énoncé issu d'une recherche dédiée à la constitution de l'écriture symbolique mathématique. Nous revenons sur les enjeux de ce rapprochement à la partie suivante, lorsque nous abordons la distinction simondonienne entre symbole et signe. Précisons

Si la philosophie est bien, entendue du côté de l'expérience, l'« instinct de chercher l'être », c'est parce qu'elle s'amorce par un choix notionnel cultivé, c'est-à-dire par un choix n'ayant rien d'arbitraire dans la mesure où, d'emblée et de part en part, il se veut choix de l'être. Réciproquement, l'établissement d'une philosophie sur un domaine de préférence ou sur une notion préférée dévoile un « égoïsme méthodologique » et un « narcissisme de la pensée »²²¹. L'arbitraire de l'intention non cultivée – ou, selon l'expression de *MEOT*, de l'« étroitesse d'intentions »²²² – contredit alors la possibilité de l'« unité systématique »²²³ que désire et vise la philosophie « cherchant l'être ». À l'intention sans culture – c'est-à-dire dépourvue de postulation d'un lien avec le tout –, nous l'avons vu, correspond un utilitarisme arbitraire : l'intention sans culture presuppose une discontinuité entre le moment du recours au constitué et celui de sa constitution :

Une philosophie de (de l'objet et du sujet, de la Nature ou de l'Esprit) est celle en laquelle les paradigmes ne sont pas contemporains du développement de la pensée comme recherche, mais antérieurs, choisis une fois pour toutes, valorisés et valorisants de manière initiale [...]²²⁴.

L'élection d'un domaine privilégié instaure une discontinuité entre le moment de la création des paradigmes et celui de leur emploi. L'action ne gagne pas sa valeur, elle l'a – ou ne l'a pas – d'emblée; la distribution de la valeur correspondante reste dès lors hors de portée de l'action. Au contraire, une pensée contemporaine et actuelle implique le recours à des paradigmes que Simondon, dans la thèse principale, définit comme «une ligne conceptuelle et intuitive qui accompagne une genèse absolue des domaines avec leur structure et les opérations qui les caractérisent»²²⁵.

toutefois ici, au risque d'anticiper un peu, qu'un rapprochement est possible entre l'autonomativité symbolique – thématisée pour la première fois par Leibniz et abondamment étudiée dans toute sa genèse par Serfati – et celle de la technicité telle que la pense Simondon, comme possibilité d'une axiontologie fondée sur le fait que, d'un point de vue strictement technologique, tout fonctionnement est un bon fonctionnement.

²²¹ Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », *op. cit.*, p. 30.

²²² *MEOT*, p. 14.

²²³ Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », *op. cit.*, p. 31.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *ILFI*, p. 314.

Paradigmatisme et fonctionnalisation de l'absolu

La méthode paradigmatische s'oppose ainsi à une méthode de l'« initiation au domaine du difficilement connaissable à partir d'un domaine plus connu et plus facile»; le paradigme est conçu par Simondon comme la «découverte de l'axiomatique intellectuelle contemporaine de l'étude de l'être»²²⁶. Si la philosophie ne doit pas devenir philosophie «de» quelque chose – sous peine d'exclure *a priori* la possibilité d'une continuité entre les domaines et, par là, celle d'une «étude de l'être» –, elle doit tout de même choisir un ensemble de notions, un ou plusieurs paradigmes constitués, stabilisés²²⁷, en mesure d'amorcer cette «ligne conceptuelle et intuitive» qui, à son tour, doit pouvoir «accompagner» la «genèse absolue» des domaines. À l'hypothèse de cette genèse absolue – qui est elle aussi, en un sens que nous avons précisé, un choix cultivé – correspond bien la visée ou la recherche de tout l'être ainsi que le postulat selon lequel «le tout est primordial et s'exprime par son opération, qui est un fonctionnement holique»²²⁸. Ainsi, l'effort philosophique est visée de ce que Simondon nomme plus tard le «sujet complet»²²⁹, la «réalité intéressante»²³⁰, l'«être complet»²³¹, le σύνολον²³², le «tout originel»²³³, le «type même de l'être»²³⁴ ou encore «le tout de l'être»²³⁵. Corrélativement, la philosophie n'a pas à proprement parler de domaine propre:

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Un paradigme scientifique stable est un paradigme attestant d'un rapport analogique entre la pensée et la réalité connue; les présupposés philosophiques autorisant le paradigmatische simondien peuvent être trouvés dans le texte «Allagmatique»: «Avant que la connaissance du rapport analogique entre deux êtres soit établie, il faut que la connaissance d'un être soit déjà un rapport analogique entre les opérations essentielles de cet être et les opérations de la pensée qui le connaît», Gilbert Simondon, «Allagmatique», *op. cit.*, p. 533.

²²⁸ *Ibid.*, p. 535. Il s'agit du postulat que l'«Allagmatique» rapporte à la «science analogique» et qui se distingue du postulat de la «science analytique» selon lequel «un tout est réductible à la somme de ses parties ou à la combinaison de ses éléments».

²²⁹ *MEOT*, p. 318.

²³⁰ *ILFI*, p. 23.

²³¹ *Ibid.*, p. 25.

²³² *Ibid.*, p. 63.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

La philosophie n'est pas un domaine de pensée qui a des frontières avec d'autres domaines limitrophes, et vit avec eux en bonne intelligence ou en guerre. [...] Le programme philosophique comporte comme unique obligation l'ouverture du système réflexif : sa fonction première est donc une fonction d'accueil grâce à laquelle les domaines que l'existence humaine découvre comme affectés d'un caractère problématique sont reconnus, mis à jour et soumis à l'épreuve réflexive²³⁶.

Le choix notionnel primitif, le choix d'un paradigme ou encore le recours à la conception d'un être absolu – tel que l'«atome» ou le «cosmos»²³⁷ – sont des choix éminemment fonctionnels, méthodologiques et, en ce sens, technologiques. C'est en ce sens, par exemple, que Cassirer relève un paradigmisme technologique chez Platon²³⁸. Mais la culture comme «postulation de liaison avec une totalité universelle» correspond aussi à la possibilité et à la visée d'une «axiomatique intellectuelle contemporaine de l'étude de l'être»²³⁹. «Être contemporaine», pour une axiomatique, signifie ici être le moins obsolète et en retard possible sur le devenir actuel de l'être. L'axiomatique doit abandonner le moins d'être possible à l'incompréhension; elle ne doit pas laisser de «zones obscures»²⁴⁰. Ainsi, il y a des cas où le recours à un paradigme est «trop sommaire»²⁴¹, comme en psychologie, avec la *Gestalttheorie*. Cette dernière, par l'emploi structurant de concepts issus de l'hylémorphisme et le recours à la théorie mathématique du signal qui la caractérisent, «n'envisage pas l'ensemble absolu»; la *Gestalt* ne tient pas compte de «l'ensemble des forces et des énergies potentielles qui sont traduites par le mot de métastabilité»²⁴². Une partie de l'être lui échappe donc.

²³⁶ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 35.

²³⁷ *ILFI*, p. 100.

²³⁸ «L'art du "faiseur d'œuvre", du "démiurge", offre [à Platon] l'un des plus grands motifs exemplaires qui lui serviront à décrire le sens et la signification de l'Idée», Ernst Cassirer, «Forme et technique», in *Écrits sur l'art*, trad. par Jean Carro et Gaubert Joël, Paris: Cerf, 1995, p. 65.

²³⁹ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 61-62.

²⁴⁰ Gilbert Simondon, «Recherche sur la philosophie de la nature», *op. cit.*, p. 32.

²⁴¹ *ILFI*, p. 35.

²⁴² *Ibid.*, p. 230.

3.3 Analogie technologique et logique de l'individuation

Comment l'étude des analogies opératoires permet-elle d'introduire les notions clés d'«information» et de «transduction» sur lesquelles repose le discours de la thèse principale de Simondon²⁴³? Comment la postulation d'une relation à la totalité de l'être conduit-elle à une philosophie de l'individuation?

Logique et réflexivité méthodologique en philosophie

Pour saisir ce qui relie les textes précoces à ceux des thèses de 1958, il faut s'intéresser aux problèmes méthodologiques que pose l'ambition d'une saisie de l'être complet telle que la philosophie voudrait la radicaliser. C'est que si le choix technologique de l'axiomatique la mieux à même de rendre compte de la totalité de l'être porte avant tout sur des notions scientifiques et des schèmes opératoires, l'amorce d'une compréhension philosophique de l'être est indubitablement aussi modulée par les techniques dont dispose le philosophe pour mettre en forme sa pensée; en l'occurrence: le langage et l'écriture. Ainsi réapparaît donc, mais d'une autre manière, la critique du «symbolisme verbal», en relation cette fois avec la détermination de la systématicité de la philosophie: cette critique interroge, dans le cas présent, l'habitude méthodologique qui voudrait inaugurer toute philosophie par l'établissement préalable d'une logique²⁴⁴ ou de quelque autre typologie sémiotique ou linguistique fixe. Or, dans la thèse principale, la «logique» est, elle aussi, rapportée à une opération: certes Simondon explique que sa méthode «exige une logique», mais il modifie immédiatement son propos; il se corrige en précisant: «ou plutôt une définition de critères permettant de délimiter de manière non ambiguë

²⁴³ D'autres avant nous se sont intéressés aux relations entre la Cybernétique et la philosophie de Simondon; voir notamment Juho Rantala, *The Notion of Information in Early Cybernetics and in Gilbert Simondon's Philosophy*, document présenté au Congrès doctoral en philosophie de l'université de Tampere, Finlande, 2018, URL: https://www.researchgate.net/publication/337670231_The_Notion_of_information_in_early_cybernetics_and_in_Gilbert_Simondon%27s_philosophy.

²⁴⁴ Commentant Couffignal, Simondon définit la «pensée logique» comme «une pensée qui se déroule d'après une axiomatique fermée (ou saturée)», Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 47.

l'objet de recherches »²⁴⁵. L'exigence d'une logique ne signifie donc pas recourir à une théorie logique achevée mais opérer une circonscription claire du domaine et – puisqu'il s'agit de comprendre tout l'être – éclairer aussi bien qu'intégrer cette opération de circonscription à la recherche elle-même sans asservir d'emblée les moyens à la fin ou la fin aux moyens.

Cette critique simondonienne de la logique indique qu'aux yeux du philosophe, la saisie ou la compréhension de l'être doit comprendre – sous peine d'être d'emblée inactuelle – une saisie de la méthode de la saisie ou, pour le dire autrement, une réflexivité opératoire de la saisie; cette réflexivité prend la forme d'une ambition de cohérence qui n'est pas uniquement une cohérence de contenu – une cohérence du propos –, mais qui s'étend de même à la relation qui unit l'exposé et l'exposition. Chez Simondon, cette réflexivité se manifeste au travers de l'explicitation selon laquelle il est impossible d'indiquer la méthode avant de l'utiliser :

Comme cette épistémologie de la relation ne peut s'exposer qu'en supposant défini l'être individuel, il nous était impossible de l'indiquer avant de l'utiliser; c'est pour cette raison que nous avons commencé l'étude par un paradigme emprunté à la physique: c'est par la suite seulement que nous avons *dérivé* des conséquences réflexives à partir de ce point de départ²⁴⁶.

L'expression « ne pouvoir s'exposer qu'en supposant x ou y défini » renvoie bien ici au problème de la technique d'exposition; elle indique à la fois le recours à un choix notionnel primitif – c'est-à-dire à une axiomatique – et le recours au langage, à l'écriture philosophique. Il serait donc inadéquat de postuler que, parce que « le réel est mis en discontinuité par le langage »²⁴⁷, il faut faire précéder la philosophie d'une logique; une telle opération reviendrait à postuler une discontinuité de type parménidien entre l'être et le langage. Bien au contraire :

C'est la théorie de l'individuation qui doit être première par rapport aux autres études critiques et ontologiques déductives. C'est elle en effet qui indique comment il

²⁴⁵ Gilbert Simondon, « Analyse des critères de l'individualité », *op. cit.*, p. 525.

²⁴⁶ *ILFI*, p. 92.

²⁴⁷ Autrement dit, « dire "arbre", c'est isoler représentationnellement un élément dans un continuum », Robert Laffont, éd., *Anthropologie de l'écriture*, Paris: Centre Georges-Pompidou / Centre de création industrielle, 1984, p. 22.

est légitime de découper l'être pour le faire entrer dans la relation propositionnelle²⁴⁸.

Autrement dit, le problème qui enveloppe tous les autres – y compris celui de la formulation de propositions –, c'est l'advenue des particuliers, la genèse des individus, l'individuation. La connaissance de la genèse des individus en général doit, pour cette raison, précéder toutes les autres connaissances. Ce fait conduit Duhem à affirmer, à juste titre, que «Simondon n'est pas un penseur du langage, mais un penseur des conditions d'émergence du langage à travers les phases et les niveaux de la relation de l'individu au milieu au cours de son évolution»²⁴⁹. Le fait de poser ainsi la primauté de la théorie de l'individuation, de prime abord, passe pour un geste naïvement précritique, mais si Simondon admet lui-même que l'ontologie qu'il tente d'instituer est «précritique»²⁵⁰, il nous paraît inadéquat d'affirmer que sa tentative est naïve.

Simondon précritique ?

Nous voyons au moins trois arguments en ce sens.

1) Premièrement, substantialiser le langage ou la logique reviendrait à concevoir l'être comme discontinu. En ce sens, et paradoxalement peut-être, renoncer à amorcer la philosophie dans une logique est une opération sensée et pertinente car la logique, relative à l'individué – résultat de l'individuation et non individuation elle-même –, ne peut qu'être obsolète. Quand bien même Simondon aurait commencé par formuler une longue introduction sur les contraintes techniques inhérentes à son moyen d'exposition qu'est le langage²⁵¹, une telle introduction aurait elle-même été conditionnée par un certain

²⁴⁸ *ILFI*, p. 311.

²⁴⁹ Ludovic Duhem, «Simondon et le langage», in *Appareil* 16 (2015) : *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

²⁵⁰ *ILFI*, p. 302.

²⁵¹ Il faut noter ici que Simondon, fidèle à sa critique du symbolisme verbal et à son intérêt pour les vertus dynamiquement expressives du symbolisme visuel, a aussi, dans d'autres travaux, employé des planches photographiques ainsi que de très nombreuses illustrations. De surcroît, un écrit plus tardif confirme que Simondon s'interroge sur les effets que le langage produit sur la pensée. Le langage, explique Simondon, est notamment responsable de l'aspect successif des deux termes primitifs de la dialectique ternaire qui, en réalité, sont simultanés, Gilbert Simondon, «Pour une notion de situation dialectique», notes rédigées à l'occasion du colloque de Royaumont de septembre 1960, in *SLΦ*, p. 102.

découpage de l'être qui, en dernière instance, serait resté dans l'ombre. Commencer par formaliser l'individuation à partir de paradigmes scientifiques stables est, dans la mesure où l'on ne met pas en cause la valeur des structures et des objets des «sciences individuelles», une démarche plus adéquate que celle qui voudrait partir du principe que «c'est le langage qui permet à l'homme d'accéder aux significations»²⁵², démarche «insuffisante» car inapte à combler la distance entre les significations et la réalité. L'autre option, face au problème de l'obsolescence apodictique de la logique, consiste à concevoir la logique comme une étude des relations réelles entre la totalité et l'individuel; Muriel Combes propose en ce sens une intéressante notion d'«intime commun»²⁵³; de même, Bernard Aspe parle de «singulier commun»²⁵⁴; Paolo Virno, enfin, suggère une notion de «commun universel»²⁵⁵; mais en fin de compte, c'est bien alors retrouver ce que Simondon fait lui-même: une théorie de l'individuation. C'est la raison d'être du mot «logique» qu'il faudrait alors interroger.

2) Ensuite, on le voit, le mot «théorie» n'est pas opportun pour désigner l'étude de l'individuation dont rend compte Simondon, car il ne s'agit pas d'une étude scientifique de structures ni de la connaissance d'un objet. L'étude de l'individuation est une opération de compréhension établissant des relations entre des connaissances scientifiques stabilisées et un problème plus fondamental: celui du devenir de l'être qui est aussi le devenir des êtres. Ce problème est à la fois ontologique, car relatif à l'«être complet», mais il est aussi existentiel car relatif à l'individu s'individuant que nous sommes, à l'individu «tel qu'il nous est familier»²⁵⁶ et à ses moyens techniques d'individuer. La technicité, on le voit, est cruciale dans l'économie conceptuelle de Simondon: en plus de permettre de compliquer le doublet noumène/phénomène, elle permet de comprendre la production de signification d'une manière renouvelée.

²⁵² Ce à quoi Simondon répond: «s'il n'y avait pas de significations pour soutenir le langage, il n'y aurait pas le langage», *ILFI*, p. 298. On songe ici au mot de Raymond Ruyer: «Les mots ne créent pas les sens ou les essences, ils ne sont possibles que parce qu'il y a des types et des espèces, biologiques et spirituelles», Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris: Presses universitaires de France, 1952, p. 142.

²⁵³ Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, *op. cit.*, p. 87, 92.

²⁵⁴ Bernard Aspe, «Être singulier commun», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 13-29.

²⁵⁵ Paolo Virno, «Les anges et le *general intellect*», in *Multitudes* 18 (2004), p. 41.

²⁵⁶ Miguel de Beistegui, «Réduction et transduction. De Merleau-Ponty à Simondon», *op. cit.*, p. 142.

Nous allons aborder ce point à la partie suivante, notons simplement à ce stade que la construction d'une « théorie de l'individuation » ou d'une « théorie de l'être » trouve sa validité symbolique en tant que prolongation de l'ontogenèse²⁵⁷; l'« effort philosophique » fait recours au traçage, à l'écriture, c'est-à-dire à une technicisation, à un « travail de structuration»²⁵⁸ du devenir de l'être dans une forme symbolique.

3) Enfin, on l'a compris, le langage est avant tout une réalité technique qui, en tant que telle, est d'abord l'occasion d'inventer. C'est bien en tant qu'invention perpétuée ou à perpétuer – non comme objet d'étude préexistant ou structure théorique bien définie – que le langage ou la logique peuvent être thématisés, si tant est qu'il doivent l'être. Simondon recourt au langage en inventeur; il a développé un style original ou, du moins, remarquable, qui a fait l'objet de nombreux commentaires: Muriel Combes²⁵⁹ rapporte la nécessité de Simondon d'« inventer un style » à l'absence, dans la langue française, « 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) »; Pascal Chabot²⁶⁰ remarque lui aussi le « tour de contorsionniste » qu'implique la qualification d'un processus et la description d'un devenir; Didier Debaise²⁶¹ souligne l'aspect opératoire et constructif – plutôt que théoricien – du recours simondonien au langage; Jean-Hugues Barthélémy²⁶² voit le texte « comme "jeté" dans l'urgence de ce qui demande à être dit, au détriment parfois de l'intelligibilité ».

Culture et individuation

La culture comme postulation de liaison avec une totalité universelle apparaît dès lors aussi comme une exigence méthodologique et technologique de réflexivité: la recherche d'inclusion, la « fonction d'accueil », en tant qu'opération requise par un problème particulier, située

²⁵⁷ Cette lecture est déjà présente chez Hottois qui écrit: « Il est permis de considérer toute l'œuvre de G. Simondon comme une transduction symbolique », Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1993, p. 46. Dans notre texte, nous ne reprenons pas l'orthographe simondonienne, « ontogénèse » – dont Jean-Hugues Barthélémy rappelle qu'elle provient de l'ouvrage de Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation*, *op. cit.*, p. 45.

²⁵⁸ Ernst Cassirer, « Forme et technique », *op. cit.*, p. 71.

²⁵⁹ Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, *op. cit.*, p. 10, note 1.

²⁶⁰ Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 75.

²⁶¹ Didier Debaise, « Le langage de l'individuation », in *Multitudes* 18 (2004), p. 102-103.

²⁶² Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation*, *op. cit.*, p. 28, 195.

à l'intersection de structures existantes et de structures produites, a pour corrélat la création d'un domaine dans l'être. Ainsi s'explique que la thèse de Simondon prenne finalement la forme d'une étude de l'individuation :

Postuler qu'il existe une axiomatique commune à la science de la structure et à la science de l'opération, c'est supposer qu'il y a des réalités dans lesquelles se réunissent structure et opération²⁶³.

Ces réalités, au sein desquelles s'unissent et se convertissent les structures et les opérations, ce sont les individus, parmi lesquels l'individu technique ou symbolique qui, rappelons-le, « cristallise en structure fonctionnelle le dynamisme d'un effort de conscience et d'action »²⁶⁴. En ce sens, la recherche philosophique est une individuation à la fois technique et symbolique. Mais la recherche de continuité dans l'être va plus loin encore, dans la mesure où elle comprend²⁶⁵ qu'elle ne peut pas se contenter de produire une description structurelle de l'être; elle ne peut pas se satisfaire d'une production individuelle dans la mesure où une telle production ne comprendrait pas nécessairement les conditions de sa propre signification. C'est une compréhension analogique de l'individu vivant, en tant qu'engagé dans le problème de l'individuation et pour lequel une individuation philosophique est en mesure de convoyer une signification, qui manque encore à l'« instinct de chercher l'être »²⁶⁶ pour que ce dernier puisse décemment prétendre être une symbolisation de l'être. Dans le cadre de l'établissement de cette réflexivité absolue, la notion simondonienne d'« information » et la méthode ou l'opération dite « transductive » dévoilent toute la portée de leur potentiel épistémologique.

La notion simondonienne d'information

La notion d'information s'inscrit dans la continuité de celle de système :

Pour définir la métastabilité, il faut faire intervenir la notion d'information d'un système; à partir de ces notions et tout particulièrement

²⁶³ Gilbert Simondon, « Épistémologie de la cybernétique », *op. cit.*, p. 198.

²⁶⁴ Gilbert Simondon, « Prolégomènes à une refonte de l'enseignement », texte de 1954, in *SLT*, p. 241.

²⁶⁵ La date de cette prise de conscience correspond peut-être à celle de l'abandon de la rédaction du texte « Analyse des critères de l'individualité ».

²⁶⁶ Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », *op. cit.*, p. 30.

de la notion d'information que la physique et la technologie pure moderne nous livrent (notion d'information conçue comme négentropie), ainsi que de la notion d'énergie potentielle qui prend un sens plus précis quand on la rattache à la notion de négentropie²⁶⁷.

Définie négativement, l'information désigne l'actualisation d'une énergie potentielle et s'oppose à la forme stable, c'est-à-dire à la forme dépourvue de potentiels. Dès lors, toute «source de l'information» – au sens où la théorie quantitative de l'information définit par exemple l'émetteur d'un message plus ou moins complexe – implique une condition de compatibilité «sans laquelle il n'y a pas d'effet d'information»²⁶⁸; c'est cette condition préalable – «la métastabilité du récepteur, qu'il soit être technique ou individu vivant» – que Simondon nomme information et dont la définition positive correspond à la «tension entre deux réels disparates»²⁶⁹. Pour qu'un message – c'est-à-dire un ensemble organisé de formes – puisse être réellement communiqué, il faut préalablement une compatibilité entre l'émetteur et le récepteur, c'est-à-dire une relation analogique entre eux. Sans cette analogie opératoire – l'«information première» –, la communication n'est pas possible car les deux êtres considérés ne sont pas compatibles²⁷⁰. Or, nous avons vu que les analogies opératoires – contrairement aux ressemblances formelles – correspondent aussi à des analogies génétiques, c'est-à-dire à la réalité d'une communauté d'origine. Cette communauté d'origine, Simondon l'appelle «réalité préindividuelle»²⁷¹ et lui donne une importance remarquable dans la thèse principale: dès lors, l'individuation n'est pas quelque chose qui arrive à un individu mais bien le nom du

²⁶⁷ *ILFI*, p. 26, note 3, rédaction de l'exemplaire de soutenance, retirée pour la publication.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 31, note 10.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁷⁰ «Il n'y a information que lorsque ce qui émet les signaux et ce qui les reçoit forme système. L'information est *entre* les deux moitiés d'un système en relation de disparation. Cette information ne passe pas nécessairement par des signaux (par exemple dans la cristallisation); mais elle *peut* passer par des signaux, ce qui permet à des réalités éloignées l'une de l'autre de former système», *ibid.*, p. 221.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 24. Au sujet du préindividuel, Pascal Chabot suggère la possibilité de le penser en termes aristotéliciens comme «une puissance sans acte», Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 85. Émilien Dereclenne le définit comme l'«être des disparités (ou incompatibilités) structurales et énergétiques qui se résolvent et qui sont au principe de toute individuation, de toute prise de forme», Émilien Dereclenne, «Penser l'essence de la vie. Le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

devenir de l'être complet – elle est «considérée comme seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être complet»²⁷². Plus précisément, l'individuation est déphasage actuel de l'être complet en un individu et ce que Simondon nomme «milieu» et qui est le complémentaire de l'individu par rapport à l'être complet. L'apparition du couple individu-milieu au sein de l'être en devenir correspond à une «résolution des tensions premières et [à] une conservation de ces tensions sous forme de structure»²⁷³. Le devenir unitaire de l'être est pensé comme l'actualisation d'une énergie potentielle à partir d'un état problématique car, selon la formule de Simondon, «au-dessus du niveau de l'unité» et cherchant à se stabiliser. L'information «n'est jamais déposée dans une forme pouvant être donnée»²⁷⁴ car elle est ce qui lie l'ensemble des individus les uns aux autres. L'information n'est pas une signification tierce partagée par deux êtres; elle n'est pas subjective; encore moins cognitive ou relative. Elle est la condition d'une signification «qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système»²⁷⁵.

La notion simondonienne de transduction

L'information, en tant que «sens selon lequel un système s'individue», désigne donc ce qui relie analogiquement chaque individu, qu'il soit physique, vivant ou encore technique, à l'être complet. Le travail philosophique de la notion d'information doit permettre de comprendre que l'individuation n'est pas une espèce d'agentivité qui intervient de l'extérieur sur le développement d'êtres particuliers dès lors substantialisés; elle n'est pas davantage un principe qui s'attribuerait aux individus singuliers. Au contraire, l'individuation est une opération de l'être complet dont les résultats sont cela même qui la répand, la diffuse et la maintient en jeu, jusqu'à l'épuisement de son propre potentiel. C'est pour décrire la manière propre dont l'individuation se convoie elle-même ou s'actualise dans l'être, sans recourir à des discontinuités ontologiques, que Simondon fait recours à la notion de «transduction» telle qu'elle désigne une «opération, physique,

²⁷² *ILFI*, p. 25.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁷⁵ *Ibid.*

biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine »²⁷⁶. Ailleurs, la transduction est décrite comme le « passage d'état à état qui se fait par la nature même des états, par leur contenu et non pas par le schème extérieur de leur succession »²⁷⁷. L'héritage cybernétique est clair : le recours à un « schème extérieur », pour expliquer l'opération en train de se dérouler comme une succession d'états, est remplacé par une désignation analogique de l'opération en train de s'effectuer dans la mesure où le passage d'un état à l'autre est analogue à la nature des états. Mais cette analogie-là permet, de surcroît, de fonder les domaines de l'être, dans la mesure où, en plus d'être pensée de l'actualité de l'opération, elle est aussi pensée de sa propagation. La transduction va donc plus loin que le cybernétique.

Limites de la Cybernétique

En 1953 déjà Simondon note qu'« un mot comme *allagmatique* (théorie des conversions) serait plus universel [que le mot "cybernétique"] et engloberait, par exemple, une étude comme celle des opérations par lesquelles on peut traduire un texte d'une langue en une autre »²⁷⁸. De façon générale, on peut synthétiser les points principaux de la critique simondonienne de la Cybernétique en reprenant les suggestions bibliographiques proposées par les éditeurs de *SLΦ*²⁷⁹ : 1) d'un point de vue psychologique, la notion d'adaptation, cruciale en Cybernétique, est confuse dans la mesure où elle n'indique pas si elle se situe dans la relation de l'individu au groupe ou dans la relation de l'individu à lui-même²⁸⁰; 2) d'un point de vue technologique, la Cybernétique priviliege l'automatisme, or certaines machines ne comportent pas de « *feed-back* »²⁸¹; elle fait ainsi de l'automatisme une espèce d'objets techniques²⁸² et n'étudie pas assez les « réactions positives »²⁸³; 3) d'un point de vue politique, elle est trop individualiste et, dans la mesure où elle

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 281.

²⁷⁸ Gilbert Simondon, « Épistémologie de la cybernétique », *op. cit.*, p. 184.

²⁷⁹ Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », *op. cit.*, p. 35.

²⁸⁰ *ILFI*, p. 268.

²⁸¹ NC, p. 352.

²⁸² *MEOT*, p. 59.

²⁸³ *CI*, p. 86.

ne considère pas assez la fonction régulatrice de la culture, rencontre les mêmes échecs que ceux de Platon dans la *Lettre VII*²⁸⁴; 4) Wiener fait le postulat, inutile selon Simondon, qu'«une bonne régulation homéostatique est une fin dernière des sociétés, et l'idéal qui doit animer tout acte de gouvernement»²⁸⁵.

Mais Simondon conserve certains éléments cybernétiques dans sa pensée: 1) la Cybernétique, parce qu'elle «pénètre les relations de l'autorité se distribuant dans le corps social», dépasse le problème de l'articulation de la liberté individuelle et de la raison par la technicisation des finalités²⁸⁶; 2) elle indique la réciprocité entre «science des techniques et technique des sciences»²⁸⁷. Toutefois, seule la transduction rend véritablement possible une saisie de l'être complet non réductionniste tout en ne laissant rien dans l'ombre, dans la mesure où elle permet de comprendre une «analogie par rapport à soi», «caractéristique de l'être individuel», comme «la propriété qui permet de le reconnaître»²⁸⁸. La transduction permet ainsi notamment de comprendre la continuité qui relie dans l'être le domaine physique au domaine psychique en passant par le vital: «l'individu psychologique est, comme l'individu physique [donc en continuité analogique avec lui], un être constitué par la cohérence d'un domaine de transductivité»²⁸⁹; la transduction est donc la forme générale de la réflexivité si, comme nous l'avons vu, est réflexif ce «qui est constitué par un développement d'actes de pensée qui se prennent eux-mêmes pour objet»²⁹⁰. En ce sens, Hottois a raison d'observer que «c'est un usage "transductif" que Simondon fait du terme même de "transduction"»²⁹¹. Quant au choix du terme «transduction», il est éclairant de s'intéresser aux discussions qui suivent la conférence de 1960, dans le cadre desquelles Simondon reconnaît notamment que le terme n'est pas idéal:

le terme [transduction] est insuffisant, seulement... il évite des confusions. On pourrait employer «induction», peut-être, avec toutefois

²⁸⁴ *MEOT*, p. 207.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 147-148.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 155.

²⁸⁸ *ILFI*, p. 201.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 269.

²⁹⁰ Gilbert Simondon, «Note sur l'attitude réflexive», *op. cit.*, p. 20.

²⁹¹ Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, *op. cit.*, p. 45.

cette réserve: l'induction peut-elle avancer? Ce à partir de quoi il y a induction, ce qui crée l'induction, avance-t-il? Avec une théorie de l'induction, on peut seulement fonder une théorie du champ. Mais l'origine du champ peut-elle avancer lorsque la structuration se propage²⁹²?

Le mot «transduction» permet donc de désigner quelque chose qui est elle-même dynamique, mobile; il neutralise la nécessité du recours à quelque chose d'extérieur à la structuration elle-même, saisie comme une opération. Cette précision indique de surcroît que Simondon, admettant tout à fait que ses termes ne sont pas idéaux – là où ses interlocuteurs semblent préférer juger le produit final plutôt que de co-construire avec lui –, reconnaît aussi à son travail une nature de *work in progress*, une certaine plasticité et donc la possibilité d'une évolution ou, du moins, d'une transformation.

Connaissance et compréhension comme modes d'information

On voit dès lors que c'est parce qu'elle vise le type de toute individuation – y compris de l'individuation des moyens de structurer la pensée – que la connaissance analogique de l'individuation précède la logique. De même, la transduction est «application du véritable raisonnement analogique»²⁹³ car elle permet d'exclure absolument toute substantialisation dans le processus d'information et de compréhension, rapportant enfin la compréhension de l'être à la compréhension de l'individuation des êtres, le processus de compréhension étant lui-même une individuation:

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 sujet²⁹⁴.

La transduction permet donc de comprendre – de «saisir» mais, selon la distinction de Simondon, non de connaître – ces «réalités dans lesquelles se réunissent structure et opération»²⁹⁵ – c'est-à-dire les indi-

²⁹² Gilbert Simondon, «Forme, information et potentiels (Discussion)», in *Bulletin de la Société française de philosophie* 54.5 (1960), p. 186.

²⁹³ *ILFI*, p. 109.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁹⁵ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 198.

vidus – sans limiter *a priori* l'effort à un domaine ni individuer *a priori* certaines notions. Les paradigmes individués de la connaissance scientifique ne contribuent à la compréhension de l'individuation que dans la mesure où cette compréhension, réflexive de part en part, retrouve, d'individuation en individuation, la connaissance scientifique comme une analogie entre l'individu vivant, individuant une réalité psychique, et une individuation dans le milieu de cet individu que nous sommes. La transduction, telle qu'elle contribue à comprendre l'individuation, n'est donc pas une opération de l'individu mais bien une opération qui s'attribue à l'être complet; elle est convoi ou actualisation analogique de l'«information première» qui conditionne la compatibilité totale dans l'être et, pour les individuations que nous sommes nous-mêmes, l'«instinct» de chercher ce dernier. En ce sens, Jean-Yves Chateau explique à juste titre que «*tout l'être* est opérant à tout moment de la genèse, aussi bien ce qui en lui est sans devenir, pré-individuel et indéterminé, que ce qui a forme et détermination individuante»²⁹⁶.

C'est donc la nécessité d'une compréhension analogique de l'individuation de l'être, différente d'une connaissance scientifique objective ou structurale – insuffisante car reposant sur une discontinuité – la discontinuité entre sujet et objet – laissée dans l'ombre –, qui explique l'option méthodologique de la philosophie de Gilbert Simondon telle qu'elle apparaît dans la version définitive de la thèse principale: le recours à la notion d'information et l'emploi de la méthode dite «transductive».

Parce que nous sommes nous-mêmes inscrits dans le devenir de l'être complet, l'information analogique rend possible la culture comme postulation d'une liaison avec la totalité, postulation qui, à mesure qu'elle résout son problème en s'individuant en un symbole de l'être complet, devient présentation de cet être. On comprend mieux alors le sens de l'énoncé normatif de 1953 selon lequel l'«opération est préférable quand elle produit un niveau d'information plus haut»²⁹⁷: une opération est «préférable» lorsqu'elle maximise la compatibilité de l'être et non lorsqu'elle répond à la volonté individuelle; le fonctionnement analogique du grand système totalisant tous les autres comprend et implique celui de l'individu; réciproquement le fonctionnement de

²⁹⁶ Jean-Yves Chateau, «Technologie et ontologie dans la philosophie de Gilbert Simondon», in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 132.

²⁹⁷ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», *op. cit.*, p. 192.

l'individu implique le fonctionnement de la totalité de l'être : « Le sens de la réalité, c'est le sens du Tout »²⁹⁸.

Or, si l'humain est en mesure de s'autoréguler et d'assurer une compatibilité maximale dans l'être en modulant la culture, c'est-à-dire en pensant à nouveaux frais l'ensemble des processus de formation et d'information, c'est – nécessairement – en vertu d'une efficacité opératoire et actuelle de la culture. Autrement dit, paradoxalement, d'un côté il faut que la culture – parce que technique – soit effectivement ce qui, actuellement et de façon tout à fait contemporaine au devenir de l'être, conditionne le devenir de l'humanité – dès lors, il ne devrait y avoir aucune raison de s'inquiéter d'une possible « faute contre le devenir »²⁹⁹; mais de l'autre côté la culture peut devenir inactuelle; elle peut ne plus répondre à l'« instinct de chercher l'être »³⁰⁰, elle peut devenir autoritaire, artificielle, esthétique voire esthétisme³⁰¹.

²⁹⁸ Gilbert Simondon, « Prolégomènes », *op. cit.*, p. 250.

²⁹⁹ *MEOI*, p. 315.

³⁰⁰ Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », *op. cit.*, p. 30.

³⁰¹ « Toute artificialité, renonçant à l'aspect créateur du temps vital, devient condition d'esthétisme », *ILFI*, p. 164.

Conclusion de la première partie

Le thème de la culture trouve son origine dans une recherche multi-forme de continuité. Cette continuité, on la trouve entre les classes sociales aussi bien qu'entre les domaines de l'être. Dans les textes pédagogiques, Simondon met en lien des types de culture et des formes sociales : une culture autoritaire implique une société verticale et vise à intégrer l'individu à une structure préexistante cherchant à se maintenir dans son identité alors qu'une culture technique rend possible une société horizontale, une information analogique et une invention perpétuée au niveau de tous les individus. Dans les textes cybernétiques, Simondon tente de réunir ce que la division du travail scientifique sépare ; il cherche un moyen de dépasser les difficultés de communication que cette division engendre. Si les mathématiques constituent la technique des sciences individuelles, la Cybernétique institue une technologie des opérations qui ouvre la voie des sciences dites collectives, c'est-à-dire pensées collectivement, au niveau de leurs épistématologies et de leurs méthodes.

Dans les deux cas, c'est l'étude des réalités techniques qui permet d'instaurer une continuité. Tout d'abord, la technologie contribue à la concrétisation d'une forme sociale dépourvue d'autoritarisme ou d'arbitraire car elle dégage l'accès à la représentation rationalisée des opérations, en deçà de la distinction entre maître et esclave ; elle permet à la fois une structuration des opérations et une compréhension des structures comme autant de résultats d'opérations ; elle désamorce alors la possibilité d'ériger une structure particulière en structure absolue ou privilégiée. Ensuite, la collectivisation des sciences est l'admission d'une réciprocité technologique entre les objets et les méthodes. Cette réciprocité rend possible une critique de l'illusion de l'individualité selon laquelle tout ce qui apparaît d'abord comme arrêté, stabilisé, discontinu, est, en réalité, en mesure de devenir objet d'une étude technologique. Une telle étude rend possible une compréhension de toute structure comme résultat d'opérations ; autrement dit, la technologie permet de voir toute chose comme

chose construite et donc constructible. Enfin, le fait que la réalité technique et l'analogie opératoire transdisciplinaire, objectivées par l'étude technologique, n'existent que lorsqu'elles fonctionnent permet à l'étude technologique de découvrir une autonormativité propre aux réalités techniques; la technologie devient ainsi la condition réelle d'une axiologie.

Le schématisme dit visuel ou idéographique est plus adapté que le symbolisme verbal ou vocal à l'étude technologique. Les images – parmi lesquelles les planches de l'encyclopédie que commente Simondon³⁰² – permettent de saisir tout le dynamisme de la réalité technique, contrairement au symbolisme verbal, critiqué par Simondon notamment lorsqu'il prend la forme d'une délégation abstraite ou d'une injonction autoritaire: l'usage de ce dernier convoie alors la sociologie dans laquelle se fonde la délégation verbale et qui normalise le recours à différentes formes d'esclavage. L'injonction autoritaire, à laquelle correspond ce que nous avons nommé intention non cultivée, ne peut alors se justifier que de façon utilitariste.

Il serait insuffisant cependant de ne considérer que l'opposition entre symbolisme verbal et visuel, car les techniques elles-mêmes sont symboliques. Elles sont autant de traces d'une relation réelle entre l'humain et la nature; elles sont à la fois la possibilité et la trace de la culture. Plus précisément, la réalité technique est symbolique et culturelle parce qu'elle est analogique. Réciproquement, toute réalité technique est nécessairement analogie concrète entre la réalité physique ou naturelle et la réalité psychique ou humaine. L'autonormativité technique valorise ainsi tout symbole d'un bon fonctionnement et toute méthode capable de créer une continuité ou une compatibilité là où il n'y en a pas. Ainsi, le fonctionnement n'est pas «bon» parce qu'il est un moyen adéquat vis-à-vis d'une fin subjective ou donnée d'avance; il est bon en lui-même, lorsqu'il a lieu, et, sachant qu'il aurait pu ne pas être, il est lui-même une fin en soi, un but recherché. La normativité technologique ne doit donc pas venir

³⁰² Au sujet des planches et des schémas de l'*Encyclopédie*, Simondon écrit: «l'information y est assez complète pour constituer une documentation pratique utilisable, de manière telle que tout homme qui possède l'ouvrage soit capable de construire la machine décrite ou de faire avancer par l'invention l'état atteint par la technique en ce domaine, et de faire commencer sa recherche au point où s'achève celle des hommes qui l'ont précédé», la valeur des planches réside donc dans la continuité qu'elles permettent d'instaurer dans la société humaine, *MEOT*, p. 133.

se substituer aveuglément à la question des finalités mais contribuer au dégagement de leviers permettant d'agir au niveau de ce qui conditionne la possibilité de l'action.

Le découpage ou la classification de la réalité, pratiqué par une subjectivité non cultivée – c'est-à-dire ne postulant pas de relation à la totalité –, est donc arbitraire. La classification et l'organisation des réalités – de même que la détermination de la finalité – doit devenir une opération technologique. La discontinuité ou la distance entre la création des classes ou des universaux – et plus généralement des outils et instruments – et leur emploi doit disparaître. C'est là la condition d'une autorité non subie et non artificielle mais rationalisée car soumise à l'autonormativité technique. Considérée à l'échelle de l'être complet, l'autonormativité technique est une voie vers la contemporanéité et l'actualité de la relation entre le monde humain et le monde naturel; en particulier, nous allons voir que l'autonormativité technique s'oppose à ce que Simondon nomme «esthétisme» tout en permettant de résoudre le problème de la discontinuité entre le pratique et le théorique, entre l'empirique et le transcendantal.

Ce passage des structures de la connaissance aux analogies opératoires qui symbolisent leur continuité donne le modèle d'une *metabasis*, d'un mouvement épistémologique de transition allant du spontané au réflexif, qui est le mouvement philosophique. La philosophie n'est donc pas un symbolisme verbal; elle n'est pas le résultat d'une opération mais cette opération elle-même; elle n'est pas une scolastique; elle n'est pas un commentaire de texte; sa forme livresque est accidentelle. Le modèle de l'opération philosophique, à laquelle correspond le choix cultivé, doit être trouvé avant la distinction parménidienne entre être et pensée, dans la puissance explicative et démystifiante du geste technologique des physiologues ioniens.

Dès lors, ce que Simondon nomme ici «culture» désigne à la fois une ambition et son résultat. La culture est, de façon complémentaire, condition et production. Son actualité ratifie l'absurdité d'un monde divisé en substances hétérogènes et, de façon analogue, l'aberration d'une société séparée en groupes prétendument indépendants et dont la réalité impliquerait que certains particuliers se trouvent paradoxalement dépourvus de lien avec l'«être complet» au sein duquel ils s'individuent pourtant. Les intentions abstraites ou arbitraires apparaissent ainsi comme le produit d'une méconnaissance,

d'une inculture. Réciproquement, l'« intention technique » désigne l'intention qui « s'identifie à la connaissance scientifique universelle »³⁰³. Antithèse d'un « choix initial défensif », comme le sont le « misonéisme » et la « xénophobie », la culture est accueil du divers et moyen de « découvrir l'étranger comme humain »³⁰⁴ aussi bien que de « participer à la vie des temps révolus et des sociétés étrangères de manière à les rendre moins révolus et moins étrangères »³⁰⁵. Contrairement au substantialisme, à l'autoritarisme ainsi qu'à toute opinion arbitraire non cultivée, le choix cultivé est celui de comprendre tous les systèmes individuels et domaines particuliers comme autant de « phases » d'un « être complet ». La culture, comme la philosophie, est relative à un « instinct de chercher l'être » ; il y a donc une équivalence entre l'« effort philosophique » et l'« apport de la culture » car la philosophie aussi bien que la culture instaurent une continuité et recherchent une « totalité universelle » à laquelle elles relient.

À la lumière de ce premier moment d'interprétation, une question demeure toutefois : celle de la possibilité et des conséquences de l'inactualité et de la partialité de la culture. Admettre que la culture a perdu son « pouvoir régulateur véritable »³⁰⁶ ne peut être vrai que dans une certaine mesure, cette culture « déséquilibrée »³⁰⁷, « partielle »³⁰⁸ et « contradictoire »³⁰⁹ étant au moins capable de produire une auto-critique. Si Simondon demande bien « quel homme peut réaliser en lui la prise de conscience de la réalité technique, et l'introduire dans la culture »³¹⁰, cet homme providentiel n'arrive pas de l'extérieur de la culture. Doit-on dès lors voir ici une réitération du mot d'Hölderlin – « là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve » – et avec lui une

³⁰³ *Ibid.*, p. 42.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 10.

³⁰⁵ Gilbert Simondon, « Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau », résumé d'une conférence de 1953, in *SLΦ*, p. 72-73.

³⁰⁶ *MEOT*, p. 15.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 10.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 11.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 13-14.

substantialisation toute dialectique de la négativité avec laquelle, pourtant, Simondon croise le fer³¹¹?

³¹¹ Sur la critique simondonienne de la dialectique, voir notamment: «ce qui est à critiquer [dans le maxisme comme dialectique historique], c'est la négativité, c'est le rôle moteur de la négativité, car en fait, quand on examine les processus de progrès ontogénétiques dans les organismes, on ne trouve pas [...] un pareil jeu moteur de la négativité», Gilbert Simondon, «Le progrès, rythmes et modalités», transcription d'un cours, fin des années 1950, in *SLΦ*, p. 96; «l'étude de l'opération d'individuation ne semble pas correspondre à l'apparition du négatif comme seconde étape», *ILFI*, p. 34; «le devenir dialectique change l'être, l'oppose, le reprend: il y a une relative extériorité des modifications par rapport au modifié», *ibid.*, p. 312; «ce n'est pas exactement la contradiction ou la négativité, qui est le moteur du progrès; c'est l'ambivalence», Gilbert Simondon, «Pour une notion de situation dialectique», notes rédigées à l'occasion du colloque de Royaumont de septembre 1960, in *SLΦ*, p. 102. La transduction tente de penser l'immanence du négatif, elle partage avec la dialectique «une même ambition de description du réel comme mouvement et transformation», Didier Debaise, «Le langage de l'individuation», in *Multitudes* 18 (2004), p. 104. La dialectique, «plutôt que de suivre les opérations d'individuation parallèles des êtres et de la pensée, n'apercevra qu'une unique individuation, celle de l'Esprit, emportant toutes les autres à titre de moments provisoires», Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 22-23. «La dialectique produit l'identité des contraires dans la synthèse unifiante, la disparation transductive fait de l'hétérogénéité la condition constituante de l'invention d'une solution nouvelle», Anne Sauvagnargues, «Simondon et la construction de l'empirisme transcendental», in *Cahiers Simondon* 3, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2011, p. 17-18.

Deuxième partie

La culture entre phénoménalité et technicité (1958-1960)

Il y a plus d'authentique culture dans le geste d'un enfant qui réinvente un dispositif technique que dans le texte où Chateaubriand décrit cet «effrayant génie» qu'était Blaise Pascal.

Gilbert Simondon (1958)

Les textes de l'époque des thèses de doctorat d'État de Simondon, malgré certaines différences que nous allons considérer, se retrouvent fondamentalement au lieu d'une distinction qu'ils instituent entre deux déterminations incompatibles de la culture: la culture stéréotypique, sémiotique ou encore traditionnelle, expression de groupes sociaux particuliers et fonctionnant selon des principes d'inclusion et d'exclusion – critiquée par Simondon –, et la culture symbolique, philosophique ou universelle, faite d'analogies opératoires et impliquant une interaction directe entre l'individu humain et la nature. Cette dernière forme de culture opère comme idéal régulateur pour asséoir la critique de la forme traditionnelle; mais, comme nous allons le montrer, sa radicalité pose problème, en particulier dès que l'on tâche de penser l'art et les réalités esthétiques dont le mode d'existence revendique une phénoménalité problématique.

Le corpus qui caractérise l'époque des thèses se limite à trois textes: quelques paragraphes de la thèse principale, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information (ILFI)*, la troisième partie de la thèse secondaire, *Du mode d'existence des objets techniques (MEOT)*, et la NC, retirée juste avant la soutenance mais réintégrée dans l'édition Aubier 1989 par Gilbert Simondon lui-même. Nous choisissons d'étudier les textes dans l'ordre d'importance qu'ils accordent à la notion de culture car cet ordre est aussi l'ordre d'exposition le plus propice à la compréhension de ces deux déterminations de la culture et de la tension qui les relie.

Dans la NC, d'abord, à laquelle est consacré le chapitre 4, Simondon définit la culture comme un «système de symboles» et situe cette dernière à l'intersection de la «vie organique» et de la «vie technique». Les symboles sont définis comme des «débuts d'action». Simondon insiste pour distinguer la culture des «exercices» ainsi que des «Beaux-Arts», ces derniers étant désignés comme des genres fermés et rapportés à l'esthétisme. L'objectif de la culture est œcuménique; il s'agit de l'intégration de tout ce qui est incompatible, du refus d'admettre l'absurdité d'efforts d'emblée inconciliables au sein d'une humanité universelle et la stérilité des affrontements corrélatifs. Entre l'individuel et le collectif, la culture de la NC semble correspondre à la réalité trans-individuelle d'*ILFI*.

Dans *MEOT*, ensuite, que nous lisons au chapitre 5, Simondon définit la culture plutôt comme une réalité relationnelle, comme la «structuration réticulaire des techniques et de la religion». Il indique notamment qu'elle n'est pas la tradition. Le lecteur doit comprendre en quel sens la culture est située à la fois à l'intersection de la pensée technique et de la pensée religieuse en même temps qu'entre la pensée esthétique et la philosophie. Ces éclaircissements sont nécessaires notamment pour élucider les raisons qui poussent Simondon à soutenir que l'art est limité et que la pensée esthétique n'est pas pleinement culturelle.

Dans *ILFI*, enfin, la culture n'est presque pas thématisée; elle apparaît toutefois alors qu'il est question de la transindividualité: mais, comme nous le montrons au chapitre 6, dans le passage en question, Simondon n'est pas clair. On remarque que le symbole est rapporté désormais à l'individuation – donc à l'être – et que les signes peuvent réciproquement être rapprochés des «genres fermés» de la NC. Notre lecture voudrait éclairer l'incompatibilité qui sectionne le thème de la culture en deux modes problématiques en interrogeant prioritairement le sens déprécié: que vise Simondon lorsque, dans *ILFI*, il évoque l'esthétisme comme un «parasite du devenir moral»³¹² ou lorsqu'il suggère la possibilité d'une «faute contre le devenir»³¹³ dans *MEOT*³¹⁴?

³¹² *ILFI*, p. 325.

³¹³ *MEOT*, p. 315.

³¹⁴ Dans un chapitre, «On the mode of existence of culture», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023, nous avons présenté la distinction entre les deux déterminations de la culture de l'époque des thèses comme une distinction entre un mode «substantiaлист» et un mode «fonctionnaliste» d'existence de la culture. Cette façon de qualifier

la distinction n'est pas moins pertinente que celle que nous choisissons ici. La différence entre les deux typologies est d'inspiration: là où les distinctions retenues dans la présente recherche, entre « traditionnel » et « philosophique » ou entre « esthétique » (ou « phénoménologique ») et « technologique » est plus immédiatement proche du texte simondonien, la distinction précédente, entre modalité fonctionnaliste et modalité substantialiste de la culture, se trouve être inspirée par la distinction entre les « contenus particuliers » de la culture et « sa forme métaphysique », issue de Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine Cornille et Pierre Ivernel, Paris: Payot-Rivages, 1988, p. 185 ainsi que par la lecture de Ernst Cassirer, *Substance et Fonction*, trad. par Pierre Caussat, Paris: Minuit, 1977.

La technicité du symbolisme dans la «Note complémentaire»

4

Le texte intitulé «Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation», qui succède à celui de la thèse principale et qui ouvre ainsi la section «Compléments» de l'édition Millon³¹⁵, est, parmi les trois textes de cette partie, celui qui s'inscrit le plus directement dans la continuité des écrits précoces étudiés dans la partie précédente. Les éditeurs indiquent que son titre initial était: «Note complémentaire: Les fondements objectifs du transindividuel», ce qui manifeste un lien direct avec la problématique de la culture et une réflexion liée à la nature objective d'une relation «allant de l'individu à l'individu sans passer par l'intégration communautaire garantie par une mythologie collective»³¹⁶. Simondon y distingue les «communautés» de la «société» qu'il entend comme communauté universelle des communautés particulières³¹⁷. Le terme «transindividuel» n'apparaît cependant que trois fois dans ce texte, dont une fois en titre de section

³¹⁵ Gilbert Simondon, «Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation», suite de la conclusion de la thèse principale, retirée pour la soutenance puis réintégrée par Simondon dans l'édition de 1989, in *ILFI*.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 342.

³¹⁷ «La relation immédiate entre des individus définit une existence sociale au sens propre du terme, tandis que la relation communautaire ne fait pas communiquer les individus directement les uns avec les autres, mais constitue une totalité par l'intermédiaire de laquelle ils communiquent indirectement et sans conscience précise de leur individualité», *ibid.*

(c'est peut-être pour cette raison que le titre du texte a changé); il renseigne aussi sur la démarche de Simondon qui, partant d'une interrogation déterminée mais entraîné par le jeu de l'écriture, se laisse volontiers étonner et déplacer par ses propres productions³¹⁸, n'hésitant pas à en changer ensuite le titre au besoin.

Les éditeurs précisent aussi que la version initiale du texte s'ouvre sur la question: «Que peut-on entendre par valeur?» Le texte s'amorce donc par un questionnement axiologique sur le souhaitable, le désirable. Et effectivement, de façon très synoptique, on peut dire que la NC relie la question de la qualité, de la satisfaction, du besoin, à celle de l'individuation collective, par le recours à une normativité issue de la constructivité technique qui n'est pas sans conséquences vis-à-vis de certaines réalités traditionnellement considérées comme culturelles, dont l'art.

Enfin, ce texte a été retiré de l'imprimé de soutenance mais Simondon «a tenu lui-même à le réintégrer dans l'édition Aubier 1989»³¹⁹. Cette information n'est pas moins importante que la précédente. On peut d'abord se demander pour quelles raisons Simondon a jadis cru pertinent de retirer ce texte. Cette décision de retrait pourrait indiquer que Simondon, selon une dynamique réflexive conforme à celle qu'il décrit lui-même, a changé de perspective sur ses propres productions : ces dernières pourraient avoir paru difficiles à concilier, pour ne pas dire incompatibles. Ces remarques ont ceci de précieux qu'elles nous autorisent à penser que Simondon, au fil du travail d'écriture et face aux écrits réalisés, aux discours structurés, a pu dégager de nouvelles problématiques et changer sa conception. Ces précisions éditoriales nous autorisent ainsi à faire recours à ce texte dont le contenu ne saurait être marginalisé ou relativisé par rapport aux deux thèses.

³¹⁸ Songeons ici au mode d'écriture des «Réflexions sur la techno-esthétique», connues aussi sous le titre de «lettre à Derrida» car rédigées comme un «développement purement zététique» – l'expression est de Simondon – en réponse à une circulaire émise par Jacques Derrida mais finalement jamais envoyée. Gilbert Simondon, «Réflexions sur la techno-esthétique», texte écrit en 1982, in *SLT*, p. 379. L'expression «développement purement zététique» apparaît en p. 387.

³¹⁹ NC, p. 331, note éditoriale.

Du point de vue de la notion de culture, ce texte³²⁰, qui s'étend de la p. 331 à la p. 355 du volume édité par Millon (le texte fait 24 pages), a ceci de remarquable que, s'il commence bien par un développement que nous pouvons décrire comme centré sur la notion de «culture» (p. 332-334), met ensuite assez rapidement de côté cette notion qui ne réapparaît que bien plus tard (p. 349) dans une indissoluble combinaison avec le thème de la technique, uniquement au travers d'intitulés tels que «culture technique» (p. 349), «technologie culturelle» (p. 350) ou encore «culture technologique» (p. 352). La culture apparaît donc d'abord, dans ce texte, comme un problème d'ordre général avant d'y réapparaître, au terme d'un développement de quinze pages que nous allons étudier, comme un problème d'ordre technologique. D'emblée de nombreuses questions apparaissent, parmi lesquelles celle de savoir si toute culture est nécessairement, pour Simondon, une culture technique³²¹.

4.1 De l'axiologie à l'axiontologie

Le texte de la NC s'ouvre sur une définition de la valeur qui fait écho à la définition de la culture des textes précoces: «La valeur représente le symbole de l'intégration la plus parfaite possible, c'est-à-dire de la complémentarité illimitée entre l'être individuel et les autres êtres individuels»³²². Autrement dit, ce qui est bon ou désirable, c'est la compatibilité totale de l'ensemble des individus. C'est naturellement la culture comme «postulation de liaison avec une totalité universelle»³²³ que l'on trouve formulée ici en termes de «complémentarité

³²⁰ En termes strictement quantitatifs, une recherche rapide montre que, parmi les écrits de 1958, la NC est le texte qui mentionne le plus le terme «culture» (44 occurrences pour environ 89 000 signes). Ensuite vient *MEOT* (169 occurrences pour environ 660 000 signes), enfin *ILFI* (moins de 20 occurrences pour un peu plus d'un million de signes).

³²¹ Il est intéressant de relever que l'expression «culture technique» apparaît expressément chez Cassirer mais désigne, selon des mots que Cassirer emprunte à Dessauer, tout autre chose que chez Simondon, à savoir «l'idée d'une "liberté par la disponibilité à servir"», donc une idée plutôt praxéologique dont nous expliquerions la distance avec la technologie simondonienne à partir de l'anthropologie; voir Ernst Cassirer, «Forme et technique», in *Écrits sur l'art*, trad. par Jean Carro et Gaubert Joël, Paris: Cerf, 1995.

³²² NC, p. 331.

³²³ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», texte de 1953, in *SLΦ*, p. 61.

illimitée», ce qui confirme l'importance de ce texte pour notre problématique, texte dont l'une des questions porte sur le moyen de cette compatibilisation de tous les êtres.

L'inadéquation de la pensée religieuse

Il importe de souligner que, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, le texte ne s'ouvre pas sur une discussion de la technique mais sur une évocation de la pensée religieuse. Pourquoi Simondon évoque-t-il ainsi immédiatement la pensée religieuse et qu'en dit-il? La pensée religieuse «[rend] toutes les réalités complémentaires» en «[supposant] que tout ce qui est s'intègre dans une volonté universelle»³²⁴. La pensée religieuse, ici – et cette précision a son importance car nous allons retrouver la pensée religieuse dans la thèse secondaire, mais selon une détermination différente –, désigne le geste de ratification de l'incompatibilité, la position selon laquelle l'«être créé» serait simplement imparfait par nature. En ce sens, la pensée religieuse de la NC ne résout pas le problème de l'incompatibilité entre les êtres mais substantialise plutôt un être pour légitimer la misère des autres: Dieu. En ce sens, «la finalité divine [...] suppose et arrête cette requête de valeur; elle cherche à compenser l'inadéquation entre tous les êtres existants par une dissymétrie acceptée une fois pour toutes entre l'être créateur et les êtres créés. Dieu est invoqué comme condition de complémentarité»³²⁵; Simondon ne se contente donc pas de cette fausse solution qui «arrête» l'exigence de valeur en substantialisant un être suprême et crée du communautarisme, étant entendu que la religion se décline selon une conceptualité relative au «peuple élu» ou encore sous la forme d'un «christianisme communautaire»³²⁶. Ce que nous apprend ce bref détour par la pensée religieuse est que l'incompatibilité des êtres dont traite la quête axiologique de la NC n'est pas un problème de théodicée: il ne s'agit pas de relativiser l'imperfection ou la finitude de l'individuel à la lumière d'une démonstration de l'existence d'une fin absolue mais de rapprocher le problème de la valeur plutôt de celui de l'«action» et de compliquer par là la distinction entre valeurs relatives et valeur absolue:

³²⁴ NC, p. 331.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

Dans tous les cas, la valeur est l'action grâce à laquelle il peut y avoir complémentarité. Ce principe a pour conséquence que trois types de valeurs sont possibles: deux valeurs relatives et une valeur absolue. Nous pouvons nommer valeurs relatives celles qui expriment l'arrivée d'une condition complémentaire; cette valeur est liée à la chose même qui constitue cette condition, mais elle ne réside pourtant pas dans cette chose; on peut considérer qu'elle est attachée à cette chose sans pourtant lui être inhérente; c'est la valeur du remède qui guérit, ou de l'aliment qui permet de vivre. Il peut y avoir ici la valeur comme condition organique ou la valeur comme condition technique, selon que la condition déjà réalisée est technique ou organique. Le troisième type de valeur est la valeur qui permet la relation: début ou amorce de la réaction qui permet cette activité, et qui s'entretient d'elle-même une fois qu'elle a commencé. Au nombre de ces valeurs, on peut mettre la culture, qui est comme un ensemble de débuts d'action, pourvus d'un schématisation riche, et qui attendent d'être actualisés dans une action; la culture permet de résoudre des problèmes, mais elle ne permet pas de construire ou de vivre organiquement; elle suppose que la possibilité de vie organique et de vie technique est déjà donnée, mais que les possibilités complémentaires ne sont pas en regard et, pour cette raison, restent stériles; elle crée alors le système de symboles qui leur permet d'entrer en réaction mutuelle³²⁷.

Distinction entre action et choix

La «valeur» n'est pas rapportée ici à l'être mais à l'«action». Ce rapprochement est original et mérite qu'on s'y attarde. En rapportant la valeur à l'action, Simondon la distingue notamment d'un problème de choix à opérer parmi différents êtres donnés: face à un véritable problème à résoudre – un problème au sens philosophique tel que Simondon, en référence à Jankélévitch, lui attribue une «essence thanatologique»³²⁸ –, le choix parmi des êtres ne suffit pas; il faut plutôt être en mesure de faire l'être, de faire advenir, de construire la solution. En effet, le choix n'est qu'«un recours à des schèmes d'actions déjà préformées et qui, à l'instant où nous les éliminons toutes sauf une, sont comme du réel déjà existant dans l'avenir, et qu'il nous faut condamner à n'être pas»³²⁹.

³²⁷ *Ibid.*, p. 331-332.

³²⁸ *Ibid.*, p. 333.

³²⁹ *Ibid.*, p. 335.

Autrement dit, le choix n'est pas encore la «permanente médiation constructrice» requise par l'existence de l'individu vivant; le «problème moral» n'est pas relatif à la nécessité de devoir choisir mais à celle de devoir agir. Ainsi, le choix est dit «forme vide de l'action»; il apparaît «quand les forces techniques et les forces organiques sont disqualifiées en nous»³³⁰; le choix correspond donc à une situation de contrainte; il est contradiction de la liberté et aliénation de l'individu. En rapportant la valeur à l'action et en contredisant ainsi la réduction du problème moral à la question du choix, Simondon préfigure la notion d'invention et situe la valeur à l'intersection de la liberté de l'individu vivant et de son efficacité réelle et actuelle dans l'être.

Il faut préciser ici que cette distinction entre action et choix revêt une autre fonction dans la NC, celle de distinguer l'humain de l'objet technique et, en particulier, de l'automate. Plus loin dans le texte, Simondon tente de situer l'existence de l'être technique; il explique à cette occasion que «l'être technique est plus qu'outil et moins qu'esclave»³³¹ dans la mesure où l'esclave, comme tout être humain, peut changer de finalité, contrairement à la machine qui s'adapte selon un «dressage» et non selon un «apprentissage»³³². Or, si le dressage renforce les stéréotypes, seul l'apprentissage permet à l'être de changer de structure, selon une «discontinuité»³³³, des «seuils»³³⁴, des «conversions»³³⁵, dont la présence caractérise justement l'individu en tant qu'être capable d'intégrer de l'information³³⁶. L'automate ne subit, n'éprouve jamais d'«incompatibilité entre la structure qu'il possède et l'information qu'il acquiert, parce que sa structure détermine d'avance quel type d'information il peut acquérir»³³⁷; il doit simplement être capable d'une «mise en réserve d'une information par définition intégrable puisqu'elle est homogène par rapport à la structure de la machine qui l'a acquise»³³⁸. «Toutes les machines sont comme

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p. 345.

³³² *Ibid.*

³³³ *Ibid.*, p. 346.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*, p. 345.

³³⁶ Nous trouvons là une formulation alternative de la distinction que travaille Simondon dans *ILFI* entre la notion mathématique d'information et la notion philosophique.

³³⁷ *Ibid.*, p. 346.

³³⁸ *Ibid.*

des machines à calculer. Leur axiomatique est fixe pendant toute la durée d'une opération, et l'accomplissement de l'opération ne réagit pas sur l'axiomatique »³³⁹. Au contraire, l'individu « possède une faculté ouverte d'acquérir de l'information, même si cette information n'est pas homogène par rapport à sa structure actuelle »³⁴⁰; le vivant organique possède donc une véritable marge d'indétermination; pour lui, « l'accomplissement de l'opération réagit sur l'axiomatique, par crises intenses qui sont une refonte de l'être »³⁴¹, raison pour laquelle il est soumis au problème moral de la valeur; il est en mesure de refondre sa structure si l'information reçue lui est hétérogène; « Cette capacité d'être soi-même un des termes du problème que l'on a à résoudre n'existe pas pour la machine »³⁴². La distinction entre action et choix permet ainsi de montrer en quoi la résolution des «problèmes» du vivant passe par un «dépassement» ou par une action irréductible à la production mécanisée d'une réponse à des «questions»³⁴³ posées à la machine, réponse à laquelle correspond la réduction d'un écart entre résultat et but fixe selon une causalité circulaire de laquelle la machine ne sort jamais.

Valeurs relatives et valeurs absolues

Revenons à la distinction entre valeurs relatives et valeur absolue. De toute évidence il s'agit d'un hapax dans le corpus; Gilbert Hottois le commente ainsi : les valeurs relatives « semblent subordonnées à l'existence de l'individu organique ou technique constitué dont elles conditionnent la préservation » là où les valeurs absolues « seraient du côté de ce qui amorcerait la poursuite de l'individuation »³⁴⁴. C'est là une interprétation proche et complémentaire de celle que nous proposons.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*; ce discours est repris dans la thèse secondaire: «le vivant est *ce qui module*, ce en quoi il y a modulation, et non réservoir d'énergie ou effecteur», *MEOT*, p. 198. «La faculté que possède le vivant de se modifier en fonction du virtuel est le sens du temps, que la machine n'a pas parce qu'elle ne vit pas», *ibid.*, p. 200.

³⁴² NC, p. 346.

³⁴³ «La machine a des questions à résoudre, non des problèmes, car les termes de la difficulté que la machine a à résoudre sont homogènes», *ibid.* Cette distinction entre problème et question rappelle, bien sûr, la critique du symbolisme verbal.

³⁴⁴ Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1993, p. 84-85, note.

Il s'agit selon nous, d'une considération à des échelles ou selon des perspectives différentes de tensions complémentaires : la valeur relative comme expression de « l'arrivée d'une condition complémentaire » conçoit la valeur, donc l'action, relativement à l'échelle individuelle ; mais il faut immédiatement préciser que la complémentarité ou la compatibilité avec les autres êtres n'est problème pour un individu que dans la mesure où cet individu n'est pas un « système inerte » mais bien un « système vivant »³⁴⁵, c'est-à-dire une « individuation secondaire »³⁴⁶ que Simondon décline, dans ce texte de la NC, selon une distinction originale entre « organique » et « technique ». Ainsi, le vivant dit « organique » accorde de la valeur au « remède qui guérit » ou à « l'aliment qui permet de vivre » car la perspective individuelle de son maintien dans l'être lui permet de se contenter de croire que ce sont ces réalités-là qui sont la condition d'une plus grande compatibilité, d'une résolution de problèmes, par exemple, en l'occurrence, s'il est malade ou s'il a faim. La valeur relative se rapproche donc de la valeur d'usage ; elle est utile à l'individu vivant, efficace uniquement pour lui, relative à ses finalités propres, à sa volonté individuelle, non par exemple à l'équivalent d'une « volonté universelle »³⁴⁷.

Toutefois, relativement à l'être complet³⁴⁸, ce sont les individus qu'il importe de rendre compatibles. Si chaque d'individu vivant est en mesure de tirer profit de l'« arrivée d'une condition complémentaire »,

³⁴⁵ Selon la distinction de la thèse principale : « il y a individuation *physique* lorsque le système est capable de recevoir une seule fois de l'information, puis développe et amplifie en s'individuant de manière non autolimitée cette singularité initiale. Si le système est capable de recevoir successivement plusieurs apports d'information, de compatibiliser plusieurs singularités au lieu d'itérer par effet cumulatif et par amplification transductive la singularité unique et initiale, l'individuation est de type vital, autolimitée, organisée », *ILFI*, p. 152. Jean-Hugues Barthélémy montre en quoi Simondon, par le rapprochement entre transposition et composition, parvient à « penser à la fois la *genèse* du supérieur [le vivant] et la *non-réduction* du supérieur à l'inférieur [l'inerte] », Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 155.

³⁴⁶ *ILFI*, p. 151.

³⁴⁷ NC, p. 331.

³⁴⁸ Cette complémentarité des perspectives entre le point de vue individuel et celui, pour ainsi dire, de l'être complet rappelle la complémentarité visée par la « théorie allagmatique » entre la « science analytique » des structures – selon laquelle « un tout est réductible à la somme de ses parties ou à la combinaison de ses éléments » – et la « science analogique », selon laquelle « le tout est primordial et s'exprime par son opération, qui est un fonctionnement holique », Gilbert Simondon, « Allagmatique », manuscrit préparatoire de la période des thèses, in *ILFI*, p. 535.

l'ensemble des individualités vivantes doivent, à leur tour, être «compatibilisées»³⁴⁹ les unes avec les autres; les réalités vivantes, organiques et techniques, «ne sont pas en regard» et donc, malgré leur coexistence, elles «restent stériles». Autrement dit, si le succès de la vie organique et celui de la vie technique correspondent à des valeurs «relatives», c'est parce que l'organique et le technique sont des domaines limités, des régions circonscrites de l'être, discontinues, dont, de toute évidence, rien n'assure encore la compatibilité absolue.

Nous retrouvons dans ce passage un mouvement d'universalisation en tout point analogue à celui que nous avons étudié dans le chapitre précédent: face à l'interrogation de domaines d'abord séparés, Simondon prend du recul et considère les relations entre les êtres, toujours plus largement. Ce mouvement d'universalisation débouche, dans le texte, sur la thématisation expresse de la «culture». Plusieurs remarques s'imposent toutefois. En premier lieu, la formule selon laquelle, au nombre des valeurs absolues «on peut mettre la culture» est surprenante car elle dit en creux que d'autres réalités pourraient occuper cette fonction-là au sein du «système holique»³⁵⁰ ou «être complet», ce qui dégage rapidement le problème de la détermination de ladite fonction et pose la question de ce genre de «valeurs absolues» dont la culture, paradoxalement, ne serait qu'une espèce. On se demande par exemple si le recours aux expressions «relation transindividual»³⁵¹ et «existence sociale au sens propre du terme»³⁵² sont des synonymes de «culture» ou si elles désignent d'autres réalités. En second lieu, on s'interroge: comment la distinction entre individus organiques et êtres techniques se construit? Dans quelle mesure le lecteur peut-il être assuré qu'il n'existe pas d'autres types d'êtres «vivants», c'est-à-dire ici, des individus non inertes³⁵³? Par exemple, les individus artistiques ou les êtres esthétiques entrent-ils dans l'horizon problématique de cette question? L'art est-il un «inerte» ou un

³⁴⁹ *ILFI*, p. 152.

³⁵⁰ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 46.

³⁵¹ NC, p. 342.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ On doit remarquer que dans la NC, contrairement à la thèse secondaire, la notion d'individu technique n'apparaît pas ou, plutôt, n'apparaît que pour être aussitôt critiquée. Voir à ce sujet la quatrième section du chap. 2, *ibid.*, p. 347. Les notions d'individu et d'individuation sont articulées, dans ce texte-là, à celles d'invention, d'être technique et, plus généralement, de machine.

«vivant»? La question est particulièrement légitime dès lors que l'on prend au sérieux une note de bas de page du premier chapitre de la thèse secondaire, qui situe l'objet technique parmi d'«autres types d'objets» dont l'«objet esthétique» et l'«être vivant»³⁵⁴. Ensuite, et c'est crucial, à la culture correspond la création d'un «système de symboles» permettant au technique et à l'organique «d'entrer en réaction mutuelle». La «valeur absolue» est décrite comme «début ou amorce de la réaction qui permet cette activité», c'est-à-dire comme commencement ou origine de l'opération de mise en regard fertile des réalités organiques et techniques. Enfin, Simondon indique que la culture «s'entretient d'elle-même une fois qu'elle a commencé», ce qui n'est que difficilement conciliable avec le fait que la compatibilité des individuations de l'être, comme nous l'avons relevé *supra*, ne soit pas d'emblée assurée. Gardons ces quatre réflexions en tête et lisons plus avant ce texte difficile.

4.2 Réalités brute, symbolique et stéréotypique

La réalité brute

[La création ou la possibilité de la création d'un système de symboles] suppose que la culture soit capable de *manipuler* en quelque manière les symboles qui représentent tel geste technique ou telle pulsion biologique; car, l'inertie et la compacité des conditions organiques ou des conditions techniques est ce qui empêche leur mise en relation à l'état brut; nous comprenons pourquoi la culture est liée à la capacité de symboliser les conditions organiques et techniques au lieu de les transporter en bloc, à l'état brut: de même que pour amorcer une réaction difficile on ne cherche pas à agir sur toute la masse des corps à combiner, mais au contraire sur des masses réduites qui propageront analogiquement la réaction dans le tout, la culture ne peut être efficace que si elle possède au point de départ cette capacité d'agir sur des symboles et non sur les réalités brutes; la condition de validité de cette action sur les symboles réside dans l'authenticité des symboles, c'est-à-dire dans le fait qu'ils sont véritablement le prolongement des réalités qu'ils représentent, et non un simple signe arbitraire, qui est artificiellement lié aux choses qu'il doit représenter. Platon a montré que la rectitude des dénominations est nécessaire à la pensée adéquate, et que

³⁵⁴ *MÉOT*, p. 22, note 1.

le philosophe doit se préoccuper de découvrir le véritable symbole de chaque être, celui qui a un sens même pour les dieux, selon les termes du *Cratyle*. C'est pour cette raison que tous les exercices d'expression jouent un rôle majeur dans la culture, sans toutefois que l'on doive à aucun moment confondre la culture avec ces exercices. Les Beaux-arts, en tant que moyens d'expression, offrent à la culture leur force de symbolisation adéquate, mais ne constituent pas la culture qui, si elle reste esthétisme, ne possède aucune efficacité³⁵⁵.

Ce texte articule et discute trois niveaux d'existence ou de réalité. Le premier est décrit comme l'«état brut» mais aussi comme «l'inertie et la compacité des conditions organiques ou des conditions techniques» qui empêche leur «transport» «en bloc». Le vivant comme le technique s'inscrivent d'abord et essentiellement dans la continuité de l'être complet, dans un réseau aux éléments nombreux, serrés, reliés, denses, un réseau trop grand, somme toute, qui ne laisse pas de prise pour la manipulation ou la mobilisation, c'est-à-dire pour l'action. Par analogie, le texte explique que l'action est impossible «sur toute la masse des corps à combiner».

La réalité symbolique

Ce qui amène le second niveau d'existence ou de réalité: le niveau du symbole qui, au contraire des réalités ancrées dans – pour ne pas dire identiques à – la totalité de l'être en devenir, est une action sur des «masses réduites qui propageront analogiquement la réaction dans le tout». Pour que cela fonctionne, pour que l'action soit «valide», les symboles doivent être «le prolongement des réalités qu'ils représentent». Le «véritable symbole de chaque être» trouve ainsi «un sens même pour les Dieux»³⁵⁶, ce qui revient à dire qu'il n'est pas relatif à une certaine perspective – par exemple, selon une explication de la

³⁵⁵ NC, p. 332.

³⁵⁶ *Ibid.*, Simondon se réfère explicitement ici à la problématique du *Cratyle* de Platon. Au risque d'anticiper, précisons que cette référence réapparaît dans *Imagination et invention* mais Simondon, alors, s'en distancie: «on peut laisser de côté la question du *Cratyle*, relative à la rectitude des dénominations», II, p. 4. Comme nous l'expliquons dans la troisième partie, la fonction de la notion de symbole dans l'économie conceptuelle du propos n'est pas la même dans le cours de 1965-1966 que dans les textes de 1958: la nécessité d'un critère de distinction entre le signe stéréotypique et le symbole est abandonnée au profit d'une pensée de la relation entre «technicité» et «sacralité», la sacralité comprenant ce que les textes de 1958 distinguent encore comme signe et symbole.

thèse principale, «par rapport aux hommes»³⁵⁷ – mais bien à cette complétude ontogénétique étudiée au chapitre précédent³⁵⁸. De plus, le symbolisme fait recours à la transduction: en effet, l'efficacité des symboles et, allant, de la culture, est possible – le texte est limpide sur ce point – grâce à une propagation analogique, «dans le tout», de l'action limitée car effectuée sur des «masses réduites»; c'est ainsi que nous comprenons le symbole comme «début ou amorce de réaction». Ce qu'il s'agit de manipuler et de mobiliser, ce sont les conditions organiques et les conditions techniques.

La réalité sémiotique

Cette exigence de «validité» et d'«authenticité» dans les symboles indique, en creux, ce que nous désignons comme le troisième niveau d'existence ou de réalité: celui du «simple signe arbitraire, qui est artificiellement lié aux choses qu'il doit représenter». Simondon donne ici deux exemples de ce qu'il désigne par cette réalité sémiotique. Le premier correspond à ce qui est nommé «exercices d'expression» et qu'il ne faut pas confondre avec la culture. Mais dès lors le «rôle majeur» que ces «exercices» jouent «dans la culture» n'est pas très clair, en particulier dans la mesure où ils semblent être doués – malgré leur nature non symbolique – d'une efficacité limitée mais néanmoins opératoire dans la culture; c'est pour cette raison que nous nous permettons de considérer le domaine sémiotique ou stéréotypique comme un domaine réel. Nous allons voir bientôt que la réalité sémiotique, entendue comme arbitraire culturel, est aussi symbolique, mais elle ne symbolise que la communauté qui en assure artificiellement l'existence. De même, les «Beaux-Arts» – le second exemple – sont des «moyens d'expression» dotés d'une «force de symbolisation adéquate»; mais le texte impose de demander immédiatement si les Beaux-Arts correspondent bien à une symbolisation au sens du second niveau de réalité que nous venons d'aborder, car Simondon précise ensuite que ces derniers «ne constituent pas la culture qui, si elle reste

³⁵⁷ *ILFI*, p. 64.

³⁵⁸ Gilbert Hottois définit le symbole simondonien comme «cela qui, tout en étant un élément produit d'une division, connote intensément – constitutivement – l'ensemble dont il provient et par rapport auquel, seul, il a sens. Symbolique, l'individuation est toujours séparation relative», Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, *op. cit.*, p. 43

esthétisme, ne possède aucune efficacité». Le texte suscite ici de nombreuses interrogations: doit-on comprendre que tous les Beaux-Arts sont en droit «esthétisme» et donc d'emblée ancrés dans l'ensemble de la réalité sémiotique, de troisième niveau? Ou Simondon indique-t-il ici simplement une tendance des arts vers l'«esthétisme» et, dès lors, l'inadéquation empirique mais non apodictique de ces derniers pour la constitution de la culture? De plus, peut-on ou doit-on inférer qu'il existe d'autres formes d'«esthétisme»? La question trouve sa légitimité à la lecture d'une définition pour ainsi dire généralisée de l'esthétisme dans la thèse principale, définition sur laquelle nous allons revenir³⁵⁹. Comment comprendre, le cas échéant, la relation entre esthétisme et culture? L'esthétisme est-il comme «au service» de la culture, donc un moyen pour une fin? Lorsque Simondon écrit que la symbolisation artistique est «[offerte] à la culture», veut-il dire par là qu'elle donne d'intéressants «exercices d'expression» mais – en un sens à définir – rien de plus? Enfin, qu'en est-il de la «force de symbolisation» que Simondon, ici, reconnaît tout de même aux Beaux-Arts et qu'il qualifie même d'«adéquate»?

L'unipolarité axiologique du symbole comme autonormativité

La relation symbolique aux réalités brutes correspond à la valeur absolue, universelle et indépassable: elle est l'action de l'individu, efficace dans la totalité de l'être. Seule la société cultivée, symbolique, transductive, pense de façon analogique³⁶⁰ ou allagmatique; corrélativement, seule la compatibilité et la complémentarité y ont de la valeur, ce qu'affirme Simondon lorsqu'il écrit que «pour une société, seules les valeurs morales positives existent»³⁶¹; pour la société transductive, «le mal est un pur néant, une absence, et non la marque d'une activité volontaire», ce qui est une façon d'affirmer que l'idéal régulateur du projet d'anthropogenèse radicale exclut le thème de l'origine du mal. C'est lorsqu'une société ne peut plus agir, autrement dit lorsqu'une société ne peut que choisir, qu'elle se solidifie, qu'elle se substantiaise et donc se localise et s'arrête, pour ainsi dire, en communauté. Une fois présente, la communauté, non universelle, instaure des catégories

³⁵⁹ Voir *ILFI*, p. 164 ainsi que la section 6.2 p. 225 de notre ouvrage.

³⁶⁰ NC, p. 337.

³⁶¹ *Ibid.*

« d'inclusion et d'exclusion », d'« assimilation ou [de] désassimilation », de « pureté ou [d']impureté », de « bonté ou [de] nocivité ». Le sens des valeurs et la culture s'opposent ainsi à la pensée par espèces et genres, aux typologies fixes, c'est-à-dire aux « stéréotypes », terme dont l'étymologie signifie littéralement « modèle solidifié » et dont la présence et l'usage indiquent une convergence des « sentiments de groupe ». Cette réflexion fait signe vers la définition de la relation adéquate de l'humain aux réalités techniques comme « invention perpétuée »³⁶² que l'on trouve dans la thèse secondaire et qui s'oppose, bien entendu, à la relation d'usage, praxéologique et non technologique, inconsciente des fonctionnements internes. L'invention perpétuée indique une action possible, constructive et essentiellement efficace sur la machine là où le travail « pousse à considérer l'objet technique comme utilitaire »³⁶³; l'invention perpétuée contredit « la rupture qui se produit entre l'ontogenèse de l'objet technique et l'existence de cet objet technique »³⁶⁴; elle est le nom de la continuité entre « la genèse de l'objet technique » et « son existence »; elle dit « la genèse continue de l'objet technique ».

La communauté se caractérise donc par une « bipolarité » des valeurs selon laquelle les signes se trouvent en compétition les uns avec les autres, alors que l'« unipolarité » des valeurs indique une pensée cultivée, la présence d'une société « auto-normative et auto-constitutive » qui « est par essence placée dans l'alternative ou bien de ne pas exister, ou bien de ne pas faire le mal volontairement »³⁶⁵. La culture symbolique, à laquelle correspond chez Simondon l'existence de la société, suppose donc qu'il n'y ait pas de substantialisation intermédiaire, qu'il n'y ait pas de couche communautaire sémiotique ou stéréotypique, pour ainsi dire, entre les individus : « la relation à autrui est une relation d'individu à individu dans une société. » Cette manière de concevoir l'unipolarité des valeurs doit rappeler ici l'auto-normativité technique étudiée au chapitre précédent car c'est bien à l'occasion de cette distinction axiologique que Simondon, dans le texte, se tourne alors vers l'« activité technique », remarquant que cette dernière « n'introduit pas une bipolarité des valeurs au même titre que l'activité biologique » et que, « pour l'être qui construit, il

³⁶² « La présence de l'homme aux machines est une invention perpétuée », *MEOT*, p. 13.

³⁶³ *Ibid.*, p. 334.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 339; en l'occurrence, cette rupture définit l'aliénation technologique.

³⁶⁵ NC, p. 337.

n'y a pas le bon et le mauvais, mais l'indifférent et le constructif, le neutre et le positif»³⁶⁶.

L'artificialité du signe comme dégradation

À cela s'ajoute que les milieux ou groupes sociaux fermés – c'est-à-dire les communautés telles qu'elles occupent ici la fonction des classes sociales et des sciences individuelles dans les textes précoce, celle de désigner une division au sein l'humanité – caractérisent la culture aliénée et sont analogues aux milieux que Simondon invoque, dans la thèse secondaire, pour illustrer sa conception de l'artificialité, à savoir la serre chaude pour la fleur ainsi que le laboratoire pour l'objet technique abstrait³⁶⁷. La thèse principale précise, de son côté, que «beaucoup d'expériences de laboratoire qui prennent un sujet peu tendu, parfaitement en sécurité, ne réalisent pas les conditions dans lesquelles s'opère la genèse des formes»³⁶⁸; autrement dit la réalité isolée du laboratoire conditionne les individus par une «artificialisation» que Barthélémy a correctement décrite comme une «dépendance à l'égard de l'homme due à la séparation entre les fonctions»³⁶⁹. Le passage de *MEOT* sur la plante artificialisée³⁷⁰ décrit comment l'isolation par l'humain implique une analyse et une purification fonctionnelles ayant pour corrélat une réalité artificialisée qui n'est plus en mesure alors d'exister sans l'intervention continue d'un humain. C'est de façon analogue que la réalité sémiotique n'existe qu'au travers de groupes humains, que le signe est «artificiellement lié aux choses», c'est-à-dire qu'il exige le travail d'une communauté partiellement isolée de la totalité de l'être. Dans la NC Simondon distingue déjà le travail de l'effort technique³⁷¹. Seul «l'objet technique [...] définit une certaine cristallisation du geste humain créateur»; au contraire, «le travail s'épuise dans son propre accomplissement, et l'être qui travaille s'aliène dans son œuvre qui prend de plus en plus de distance par rapport à lui-même». L'objet technique est donc lui-même information et, pour cette raison,

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *MEOT*, p. 57, 58.

³⁶⁸ *ILFI*, p. 223.

³⁶⁹ Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation*, *op. cit.*, p. 183.

³⁷⁰ *MEOT*, p. 57.

³⁷¹ NC, p. 340.

« il est ouvert à tout geste humain pour l'utiliser ou le recréer, et s'insère dans un élan de communication universelle », contrairement au travail dont le résultat correspond à une attente déterminée. La réalité sémiotique ou stéréotypique n'existe ainsi que selon la perspective de ces groupes et non, à l'instar du symbole, « même pour les Dieux »³⁷²; ces groupes ont préféré et donc choisi, privilégié ceux des symboles qui deviendraient leurs signes. Or, si ces symboles ont pu être préférés par certains groupes, c'est précisément parce que, à un moment donné du moins, ils étaient opératoires et efficaces; réciproquement – et aussi tragiquement –, en sélectionnant et en isolant ainsi certains symboles parmi d'autres, les groupes les ont neutralisés, « dégradés »; c'est bien ce terme qu'emploie Simondon: « le symbole se dégrade en organisation de signes »³⁷³; les paradigmes « sont à l'origine des symboles en un domaine limité, puis se dégradent en signes »³⁷⁴; « la culture se dégrade en efforts incompatibles et non constructifs »³⁷⁵ et dans la thèse secondaire le symbole « s'affaiblit en simple tournure de langage »³⁷⁶. Cette dégradation transforme ces symboles en un moyen de répondre à certaines finalités qui, en tant que finalités particulières des groupes, ne restent capables d'informer réellement un vivant organique qu'au prix d'un effort humain soutenu d'isolation et de maintien du milieu artificiel dont elles ont désormais besoin; mais alors les moyens de telles finalités ne correspondent plus à l'exigence de continuité que désigne la culture; ils sont arbitraires, non plus cultivés.

Gilbert Hottois relève lui aussi ce problème des réalités stéréotypiques selon lequel « la culture devient alors une technique d'auto-reproduction et d'auto-perpétuation, conformément à un cadre normatif qu'elle considère comme stable et définitif et qui se durcit d'autant plus qu'il est confronté à un milieu étranger et mouvant »³⁷⁷. Les symboles ont ainsi été fallacieusement substantialisés dans des « genres fermés », artificialisés, au nombre desquels on peut compter par exemple « la sécheresse des exercices de grammaire »³⁷⁸,

³⁷² *Ibid.*, p. 332.

³⁷³ Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », manuscrit de ~ 1955, in *SLΦ*, p. 30.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁷⁵ NC, p. 334.

³⁷⁶ *MEOT*, p. 16.

³⁷⁷ Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, *op. cit.*, p. 55.

³⁷⁸ Gilbert Simondon, « Prolégomènes à une refonte de l'enseignement », texte de 1954, in *SLT*, p. 248.

l'«exercice de pensée»³⁷⁹, les «Beaux-Arts»³⁸⁰ – qui désignent donc bien davantage, dans la NC, des disciplines traditionnelles instituées en communautés, dessin, peinture, sculpture, architecture, musique, poésie, etc., et non un type de pratique –, mais aussi la «littérature»³⁸¹, l'«art d'opinion», le «plaidoyer sur des vraisemblances» ou encore la «rhétorique». Il s'agit bien pour Simondon, au travers de ces exemples désignant soit des exercices, soit des formes de symbolisme verbal, de circonscrire un sous-domaine isolé de la culture – un «arbitraire culturel»³⁸² – que nous qualifions de «sémiotique», tel que «[le] symbole s'[y] affaiblit en simple tournure de langage, le réel [y] est absent»³⁸³: l'exercice a lieu dans un milieu sécurisé face à l'ontogenèse, encadré par l'enseignant, la salle de classe, artificialisé selon ce que la thèse secondaire décrit comme «l'absence d'une représentation de la série du devenir»³⁸⁴ et qui n'est pas sans rappeler ce que Rousseau, tâchant de circonscrire le cadre adéquat de l'éducation de l'*Émile*, nomme la «dépendance des hommes» et distingue de «la dépendance des choses», de l'«ordre de la nature» ou encore des «obstacles physiques», ordonnés et dépourvus de vices³⁸⁵. De la perspective simondonienne, le symbolisme verbal n'est jamais universel; il ne fonctionne, comme symbolisme, que dans certains groupes sociaux; le fait qu'il faille «parler la même langue» pour se comprendre suffit à illustrer ce dernier point³⁸⁶.

Il n'est pas étonnant, dès lors, de voir Simondon rapprocher l'automate machinal de la communauté et le distinguer de la synergie machinique des individus. Idéalement, explique-t-il, une communauté

se conduirait comme un automate; elle élabore un code de valeurs destinées à empêcher les changements de structure, et à éviter la position des problèmes. Les sociétés au contraire, qui sont des groupements

³⁷⁹ Gilbert Simondon, «Recherche sur la philosophie de la nature», *op. cit.*, p. 30.

³⁸⁰ NC, p. 332.

³⁸¹ *MEOT*, p. 15-16.

³⁸² Au sens de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970.

³⁸³ *MEOT*, p. 16.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 157.

³⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris: Gallimard, 1995, p. 147.

³⁸⁶ Simondon écrit bien: «la civilisation du mot est par nature même plus exclusive que celle de l'image, car l'image est par nature universelle, ne nécessitant pas un code préalable de significations», *MEOT*, p. 139.

synergiques d'individus, ont pour sens de chercher à résoudre des problèmes. Elles mettent en question leur propre existence, tandis que les communautés cherchent à persévéérer dans leur être³⁸⁷.

C'est en ce sens que nous affirmons que la communauté correspond à une substantialisation. La machine n'est supérieure à l'individu humain qu'en tant qu'automate, car l'humain «risque toujours d'inventer»; pour cette raison les communautés préfèrent la «stabilité affective» au «dynamisme des sociétés», étant entendu que «la capacité que l'individu possède de se mettre en question est dangereuse pour la stabilité de la communauté»³⁸⁸ qui a tout à gagner de paralyser l'«individu atypique»³⁸⁹, de l'empêcher d'agir en le contraignant à devoir choisir parmi des stéréotypes existants ou en le soumettant à une exigence abstraite de rendement³⁹⁰.

Insuffisance culturelle de l'institution des Beaux-Arts

Cette critique de l'aspect conservateur de la culture communautaire s'étend aux disciplines instituées qui caractérisent les Beaux-Arts. Si «la communauté accepte le peintre ou le poète, mais refuse l'invention» – soulignons qu'ici le terme «invention» ne désigne que l'invention technique – c'est «parce qu'il y a dans l'invention quelque chose qui est au-delà de la communauté et institue une relation transindividuelle, allant de l'individu à l'individu sans passer par l'intégration communautaire garantie par une mythologie collective»³⁹¹. Autrement dit, la communauté refuse ce qui tend à la dissoudre, elle refuse de concevoir la possibilité d'une communication directe, au niveau de la société ou de la «relation transindividuelle», ce qui affirme en creux que l'objet d'art est socialement inefficace ou, du moins, inoffensif pour la communauté. Du moins, Simondon présume ici que l'«objet

³⁸⁷ NC, p. 347.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 348.

³⁹⁰ C'est du moins ce qu'affirme Simondon quand il explique que le jugement d'inefficacité ou de faible rendement signale le rejet d'«une initiative individuelle créatrice», précisant que «la communauté s'insurge avec un permanent instinct misonéiste contre tout ce qui est singulier» et que le «misonéisme vise le nouveau, mais surtout dans ce qu'il présente de singulier, donc d'individuel», *ibid.*, p. 354-355.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 341.

d'art» ou l'«objet esthétique artificiel»³⁹² est compatible avec le communautarisme³⁹³.

Les origines religieuses et magiques de l'objet d'art auraient suffi à indiquer sa valeur; mais on doit noter que l'objet d'art s'est dégagé de ses origines, et est devenu instrument pur de communication, moyen libre d'expression, même au temps où le poète était encore *vates*³⁹⁴.

L'objet d'art exemplifie donc le processus de dégradation sémiotique dans la mesure où des origines religieuses et magiques lui confèrent une valeur qu'il perd aussitôt que, tragiquement, il devient «instrument pur de communication»³⁹⁵. Ce texte n'articule pas la pensée technique à la pensée religieuse, sinon dans le passage consacré au courant artistique surréaliste³⁹⁶ qui suggère que ce que Simondon comprend comme une «tentative dernière pour sauver l'art pur» revient, dans son cheminement vers la radicalité, à la production de réalités techniques; Simondon a donc pu comprendre, dans ce texte, la réalité technique comme une réhabilitation possible de l'art issu de la pensée esthétique et religieuse. Quoi qu'il en soit, l'objet d'art «n'est accepté que s'il correspond à un des dynamismes vitaux déjà existants», à «une communauté de gens de goût, un cénacle averti d'auteurs et de critiques qui cultivent l'art pur»³⁹⁷. Cet aspect aussi se retrouve partiellement dans *MEOT*, lorsque Simondon explique que la culture ne peut que faire barrage à certaines expressions esthétiques³⁹⁸. Autrement dit, tous les objets d'art sont voués à une dégradation certaine³⁹⁹. Enfin, la suite du texte mérite une attention particulière: «mais alors, l'art pur devient le *σύμβολον* des membres de cette communauté, et il perd par là-même

³⁹² *Ibid.*, p. 343.

³⁹³ Une telle réflexion se retrouve en partie dans *MEOT*, lorsque, par exemple, il y est question de distinguer entre l'«impression esthétique vraie» et l'«art institué» ou «art artificiel», *MEOT*, p. 269; mais nous allons voir aussi que le discours sur la relation entre esthétique et art y est plus compliqué et bien moins clair.

³⁹⁴ NC, p. 343. Le terme latin «*vates*» signifie ici devin ou prophète, donc un individu religieux.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 343-344.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 343.

³⁹⁸ *MEOT*, p. 249.

³⁹⁹ La formule «Tout artiste reste le Tyrtée d'une communauté» ne dit rien de plus, NC, p. 343.

son caractère de pureté; il se ferme sur lui-même »⁴⁰⁰; autrement dit, si l'objet esthétique est bien, à l'origine du moins, symbole au sens éminent, partie d'une réalité ontogénétique, l'objet d'art, quant à lui n'est plus que le symbole d'un groupe social déterminé et, en ce sens, un objet esthétique dégradé, un signe. Ce développement nous permet de comprendre que le signe ou le stéréotype peut être déterminé comme le symbole d'une communauté ou d'un groupe, capable de ne symboliser que relativement à un domaine limité de l'être ainsi qu'à un important effort d'artificialisation; la notion de dégradation symbolique trouve ainsi un contenu bien déterminé.

La culture, entre vie organique et vie technique

Réciroquement au symbolisme dégradé du stéréotype ou du signe, le paragraphe suivant aborde la façon dont la culture, par le recours au symbolisme, se trouve en mesure d'instituer de la compatibilité entre les conditions organiques et les conditions techniques:

Il faut de plus que la culture, au lieu d'être pure consommatrice de moyens d'expression constitués en genres fermés, serve effectivement à résoudre les problèmes humains, c'est-à-dire mette en rapport les conditions organiques et les conditions techniques. Un pur organicisme ou un pur technicisme éludent le problème de l'efficacité de la culture. Le marxisme et le freudisme réduisent la culture au rôle de moyen d'expression; mais en réalité une culture est réflexive, ou bien elle n'est pas: elle reste une mythologie ou une superstructure. Considérons au contraire une culture de type réflexif, qui veut résoudre des problèmes: nous trouvons en elle une utilisation du pouvoir de symboliser qui ne s'épuise ni dans une promotion de l'organique ni dans une expression du technique; la culture réflexive est sensible à l'aspect problématique de l'existence; elle recherche ce qui est humain, c'est-à-dire ce qui, au lieu de s'accomplir de soi-même et automatiquement, nécessite une mise en question de l'homme par lui-même dans le retour de causalité de la réflexion et de la conscience de soi; c'est dans la rencontre de l'obstacle que la nécessité de la culture se manifeste; Wladimir Jankélévitch écrit que tout problème est par essence thanatologique; c'est que, dans les conditions simples de l'existence, l'homme est organisme ou technicien, mais jamais les deux simultanément; or,

⁴⁰⁰ *Ibid.*

le problème apparaît lorsque surgit, à la place de cette alternance entre la vie organique et la vie technique, la nécessité d'un mode de *compatibilité* entre les deux vies, au sein d'une vie qui les intègre simultanément, et qui est l'existence humaine. Toutes les cultures donnent une réponse à ce problème de compatibilité posé en termes particuliers. Platon trouve la réponse dans l'analogie de structure, d'opérations et de vertus qui existe entre l'individu et la cité dans laquelle son activité technique s'explique; c'est la « cité sans frottement » de la *République* et des *Lois*. Le christianisme, ne cherchant plus à éterniser l'homme dans le devenir, introduit la notion du mérite des œuvres, et raccorde l'effort technique à la vie organique par l'espérance en une vie éternelle qui intègre les deux aspects: l'effort non organique se convertit en vie spirituelle. Le sacrifice est un mode de conversion qui suppose la possibilité de cette intégration. La relation entre les deux termes est possible par la commune relation à dieu⁴⁰¹.

La condition d'efficacité symbolique de la culture s'oppose ici à la détermination d'une culture comme « pure consommatrice de moyens d'expression constitués en genres fermés », c'est-à-dire de stéréotypes. La notion de « moyens d'expression » enjoint de rapprocher cette culture critiquée tant de ce que nous avons rencontré précédemment sous l'intitulé « culture partielle »⁴⁰² que de la réalité sémiotique ou stéréotypique telle qu'elle apparaît dans la NC. Les Beaux-Arts eux-mêmes semblent conçus par Simondon comme des « genres fermés », comme déjà à disposition d'une culture qui pourrait dès lors en profiter, c'est-à-dire y recourir utilitairement⁴⁰³. Dans le même esprit, la référence à la mythologie des psychologues freudiens et à la superstructure des sociologues marxistes est aussi une critique de la stéréotypisation: celle de l'être humain. Comme l'explique clairement Audrey Hérisson, Simondon « rattache à [la notion d'anthropologie] la tendance à penser que l'homme est un être vivant différent des autres parce qu'il aurait une "essence" psychique (Freud), ou sociale (Marx, Durkheim), ou une

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 332-333.

⁴⁰² Voir chap. 1, p. 39 ainsi que Gilbert Simondon, « Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète », texte de 1953, in *SLT*, p. 208-209.

⁴⁰³ Simondon dit la même chose de la culture dans la thèse secondaire: la culture aliénée « est devenue un genre avec ses règles et ses normes fixes; elle a perdu son sens d'universalité », par exemple lorsqu'elle considère les œuvres didactiques comme un genre éteint ou lorsqu'elle tente de réduire « les écrits scientifiques et techniques » à un genre, *MEOT*, p. 152-153.

“raison” (Aristote, Descartes, Kant) »⁴⁰⁴; l’exceptionnalisme inhérent au postulat d’une distinction radicale entre psychique et social contre-dit la possibilité de penser la culture dans toute son opérativité sans la réduire d’emblée à du déterminé ou à du donné; ainsi s’éclaire notamment la critique de ces substantialismes que sont le psychologisme et le sociologisme⁴⁰⁵ mais aussi, par ailleurs, la raison pour laquelle Simondon choisit plus tard d’intituler l’étude des réalités culturelles «psychosociologie»⁴⁰⁶.

L’efficacité de la culture ne peut donc recourir à des stéréotypes; au contraire, elle désigne une réflexivité et, plus concrètement, l’emploi du pouvoir de symboliser pour élaborer une compatibilité entre ce qui est organique et ce qui est technique. Nous retrouvons là de nombreux éléments étudiés au chapitre précédent parmi lesquels le fait que seule la pensée opérant au niveau de l’être complet est efficace car réflexive. Nous allons voir bientôt que c’est une exigence analogue qui se retrouve dans le recours à la notion d’«allagmatique». Mais l’enjeu remarquable de ce passage réside dans la situation de la culture: la culture symbolique, «humaine», opère entre la «vie organique» et la «vie technique»; elle résout un problème déterminé qui apparaît lorsque la simple «alternance entre la vie organique et la vie technique» n’est plus possible, lorsque les deux vies se trouvent dans la nécessité problématique – car potentiellement «thanatologique» – de coexister. Cette description de «l’aspect problématique de l’existence», quelque peu évasive et d’aspect anthropologique – il s’agit bien pour Simondon de «ramener à un statut de liberté ce qui de l’être humain a été aliéné, pour que rien d’humain ne soit étranger à l’homme»⁴⁰⁷ –, préfigure en fait tout le diagnostic de *MEOT*

⁴⁰⁴ Audrey Hérisson, «Les machines humaines de Simondon. De la dialectique utilisateur/concepteur de systèmes d’armes à une émergence de capacités militaires intégrées», in *Stratégique* 112 (2016), p. 153-154.

⁴⁰⁵ Cette critique, explicite dans la thèse principale – voir notamment *ILFI*, p. 291 –, est donc déjà présente dans la NC, notamment au dernier paragraphe du texte: «Selon la voie de recherche qui est présentée ici, il devient possible de rechercher un sens des valeurs autrement que dans l’intériorité limitée de l’être individuel replié sur lui-même et niant les désirs, tendances ou instincts qui l’invitent à s’exprimer ou à agir hors de ses limites, sans se condamner pour cela à anéantir l’individu devant la communauté, comme le fait la discipline sociologique. Entre la communauté et l’individu isolé sur lui-même, il y a la machine, et cette machine est ouverte sur le monde. Elle va au-delà de la réalité communautaire pour instituer la relation avec la Nature», NC, p. 355.

⁴⁰⁶ Comme nous allons le voir en détail au chap. 7, p. 261.

⁴⁰⁷ *MEOT*, p. 144.

au sujet des ensembles techniques industriels et post-industriels : les ensembles techniques, explique Simondon dans *MEOT*, conditionnent l'existence de l'humain dans la mesure où ils ne se laissent pas objectiver aussi facilement que les machines qui les composent. En particulier, leur saisie et leur compréhension nécessitent une prise de conscience technologique de la façon dont, désormais, «réellement» – c'est-à-dire non dans un contexte artificiellement créé –, ils «mettent en situation»⁴⁰⁸ l'humain ; sans conscience de cette information, l'humain, simplement affecté par les ensembles comme par des «puissances inconnues et lointaines qui le dirigent sans qu'il les connaisse et puisse réagir contre elles»⁴⁰⁹, c'est-à-dire de façon aliénante sinon thanatologique, reste sans prises sur l'anthropogénèse. On voit en quel sens la «vie technique» de la NC correspond aux «ensembles techniques» de la thèse secondaire, c'est-à-dire à ce moment où tout le milieu vital se technicise.

Culture philosophique et cultures particulières

C'est donc une situation d'incompatibilité potentielle entre la vie organique et la vie technique qui sollicite une culture ; pour cette raison, cette culture ne peut pas être simplement automatisée ; le sens des valeurs «ne peut être [cherché] par ordinateur»⁴¹⁰ ; il ne peut être fixé une fois pour toutes, comme le sont le platonisme et le christianisme, respectivement technicisation de l'individu organique dans la cité et espérance d'une convertibilité de l'effort technique en vie éternelle. De telles «cultures» posent le problème de l'existence «en termes particuliers», c'est-à-dire non universels et «dogmatiques»⁴¹¹. De même et de façon plus générale, la culture chrétienne et la culture gréco-latine «sont des cultures inachevées, en ce sens que chacune d'elles suppose à la fois l'exclusion spirituelle et l'existence matérielle de l'autre culture»⁴¹². Autrement dit, c'est précisément parce que, plutôt que d'assumer actuellement, au présent, la dimension problématique de l'existence humaine, elles voudraient s'offrir comme des solutions

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁴¹⁰ NC, p. 336.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 334.

⁴¹² *Ibid.*, p. 333.

définitives aux problèmes de l'individu vivant humain, que ces cultures sont incomplètes – l'emploi du pluriel par Simondon doit ici être souligné –, qu'elles supposent à la fois l'exclusion et l'existence de leur réciproque et que, en ce sens, elles manquent l'universalisme. L'« antagonisme»⁴¹³ se retrouve de façon analogue entre «culture civique» et «culture religieuse»⁴¹⁴. De même, la «pensée maçonnique», entendue comme une abstraction des vertus civiques, et la «foi religieuse»⁴¹⁵ comme «sentiment d'appartenance pharisienne au petit groupe de fidèles, affirmant grâce au symbolisme et au rite sa distinction d'avec l'autre groupe social», manifestent une même incomplétude. Nous retrouvons dans cette discussion des différentes cultures, la tension étudiée au chapitre précédent entre l'individu et différentes conceptions du groupe ou de la communauté: en un mot, il ne peut y avoir plusieurs «cultures». Seule une culture symbolique et techniquement efficace peut répondre au problème de la compatibilité vitale qui est aussi, plus généralement, le problème humain.

Or, seule une pensée capable d'instituer une relation *allagmatique* véritable entre ces deux aspects de la culture est valable; elle est alors non pas dogmatique mais réflexive; le sens des valeurs disparaît dans cette incompatibilité des deux cultures; seule la pensée philosophique peut découvrir une compatibilité dynamique entre ces deux forces aveugles qui sacrifient l'homme à la cité ou la vie collective à la recherche individuelle du salut. Sans la pensée réflexive, la culture se dégrade en efforts incompatibles et non constructifs, qui consument dans un affrontement stérile la préoccupation civique et la recherche d'une destinée individuelle. Le sens des valeurs est le refus d'une incompatibilité dans le domaine de la culture, le refus d'une absurdité fondamentale en l'homme⁴¹⁶.

La pensée philosophique, réfléchissant à l'échelle de l'être complet, est une pensée capable de saisir l'individualité comme une tension actuelle entre les deux pôles que sont l'isolation de l'individu ou sa dissolution dans le groupe sans privilégier ni préférer arbitrairement, sans substantialiser ni stéréotyper l'un des deux pôles. Nous trouvons là une autre forme de la critique des limites du psychologisme et du

⁴¹³ *Ibid.*, p. 334.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

sociologisme de la thèse principale. Une culture stéréotypique est donc apodictiquement incompatible parce qu'elle appelle en creux un complémentaire et n'est pas ainsi en mesure de prévenir l'«affrontement stérile» ainsi que les «efforts incompatibles et non constructifs».

Le recours au thème de l'allagmatique est une autre façon de faire référence à la Cybernétique⁴¹⁷ et à l'importance des analogies opératoires mais aussi des actes de conversion («analogiques» lorsqu'il s'agit d'opérations, «modulateurs» ou «démodulateurs» lorsqu'il s'agit d'une opération et d'une structure) dans cette exigence de saisie complète de l'être sollicitant «un moyen de rationaliser le devenir»⁴¹⁸. Or, si ces qualités «allagmatiques» de la pensée lui permettent bien de saisir l'individu organique comme un lieu de conversion permanente entre des opérations et des structures et de dégager par là une voie pour résoudre le problème existentiel de l'humain à l'heure des ensembles techniques, il convient de rappeler que, par ses origines cybernétiques, une telle pensée est inauguralement technologique. Autrement dit, si la compatibilisation de l'organique et du technique a pour corrélat un devenir technologique de la pensée et de la culture, l'idée même de problématiser la culture en termes allagmatiques de «compatibilisation» opératoire du devenir est d'origine technologique. Ce devenir technologique se remarque très concrètement dans la NC où le terme «culture» disparaît alors pour ne réapparaître que dix pages plus loin, à la p. 344, page à partir de laquelle Simondon ne l'emploie qu'au travers des expressions «culture technique», «culture technologique» ou «technologie culturelle». En quoi et à quel prix la culture technologique et la technologie culturelle constituent-elles, dans la NC, un moyen de résoudre la problématique de l'incompatibilité entre les conditions organiques et les conditions techniques d'existence?

⁴¹⁷ Les textes sont parfaitement clairs sur ce point. Le terme «allagmatique» est déjà discuté dans Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», texte de 1953, in *SLΦ*, *op. cit.*, p. 184-185, 198-199. Réciproquement, le terme «Allagmatique» indique explicitement l'origine cybernétique de son contenu. «La Cybernétique marque le début d'une *allagmatique générale*.» «Le programme de l'*allagmatique* – qui vise à être une Cybernétique universelle – consiste à faire une théorie de l'opération.» «La théorie *allagmatique* est l'étude de l'être individu. Elle organise et définit la relation de la théorie des opérations (cybernétique appliquée) et de la théorie des structures (science déterministe et analytique)», Gilbert Simondon, «Allagmatique», *op. cit.*, p. 531, 535.

⁴¹⁸ L'expression est employée au sujet de Platon, *ibid.*, p. 532.

4.3 L'objet technique comme symbole culturel

Machine et humain (la machine comme mémoire)

La relation adéquate entre l'humain et les réalités techniques est elle-même une relation de complémentarité, non une relation d'asservissement ou d'usage: «il faut que l'homme soit un être inachevé que la machine complète, et la machine un être qui trouve en l'homme son unité, sa finalité, et sa liaison à l'ensemble du monde technique»⁴¹⁹. Cette complémentarité, Simondon la pense et la décrit en termes analogues à ceux qui caractérisent les conversions allagmatiques, selon une convertibilité de l'espace en temps et du temps en espace, de la structure en opération et de l'opération en structure:

homme et machine sont mutuellement médiateurs, parce que la machine possède dans ses caractères l'intégration à la spatialité et la capacité de sauvegarder de l'information à travers le temps, tandis que l'homme, par ses facultés de connaissance et son pouvoir d'action, sait intégrer la machine à un univers de symboles qui n'est pas spatio-temporel, et dans lequel la machine ne pourrait jamais être intégrée par elle-même⁴²⁰.

Autrement dit, la machine, dans la mesure où elle est de l'opération structurée ou spatialisée, est elle-même de l'information⁴²¹; la valeur de la complémentarité homme-machine réside dans la possibilité de «conserver l'effort humain, et de créer un domaine du transindividuel»⁴²². Dans la NC, c'est donc la technique qui, seule, a la fonction de concrétiser la réalité transindividuelle, c'est-à-dire de supporter cette relation «allant de l'individu à l'individu sans passer par l'intégration

⁴¹⁹ NC, p. 349.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ On peut compléter avec certaines formules de la thèse secondaire, compatible, sur ces aspects précis, avec la NC: «La machine est ce par quoi l'homme s'oppose à la mort de l'univers; elle ralentit, comme la vie, la dégradation de l'énergie, et devient stabilisatrice du monde», *MEOT*, p. 18. Et dans la conclusion: «l'objet technique peut accomplir l'analogie d'un travail, mais il peut aussi véhiculer une information en dehors de toute utilité pour une production déterminée», *ibid.*, p. 334. «L'objet technique peut être le porteur d'une information définie; s'il est seulement utilisé, employé, et par conséquent asservi, il ne peut apporter aucune information, pas plus qu'un livre qui serait employé comme cale ou piédestal», *ibid.*, p. 335.

⁴²² NC, p. 343.

communautaire »⁴²³. Si l'individu organique existe dans le temps, d'une manière absolument opératoire, la machine complète l'organique dans la mesure où elle peut « intégrer le temps à une existence concrète et consistante »⁴²⁴. Autrement dit, et d'une manière qui corrobore ce que nous avons déjà conclu dans la partie précédente⁴²⁵, la machine – et non l'outil – est un symbole réalisé d'opérations ou de fonctionnements; par son fonctionnement, elle atteste de la réalité d'une relation entre l'être humain et la nature, ce que l'outil, « enté sur un membre d'un autre organisme individualisé qu'il a pour fonction de prolonger, de renforcer, de protéger, mais non de remplacer », n'est pas en mesure de faire.

Machine et nature (la machine comme réalité ontogénétique)

Mais un tel discours doit faire face à une objection: «on pourrait faire remarquer que la machine est issue de l'effort humain, et qu'elle fait partie, par conséquent, du monde humain »⁴²⁶; autrement dit, parce que la machine a été produite par l'humain, elle serait déjà intégralement connue par lui, elle lui appartiendrait essentiellement. Or, la machine «incorpore une nature, elle est faite de matière et se trouve directement insérée dans le déterminisme spatio-temporel »⁴²⁷ – la machine possède aussi des caractéristiques physiques, qui ne sont pas du fait de l'humain, et, pour cette raison, son existence s'inscrit dans l'être sans médiation particulière; elle fonctionne immédiatement, pour ainsi dire, au niveau ontogénétique, selon un paradoxalement naturalisme technologique. C'est bien cette propriété qui lui confère le pouvoir de créer, de réaliser la transindividualité, comme une relation «directe» d'individu à individu, sans médiation communautaire, c'est-à-dire sans réalité sémiotique ou stéréotypique. Pour cette raison, la machine «conserve par rapport à son constructeur une relative indépendance»; «elle peut passer en d'autres mains, elle peut devenir le chaînon d'une série que son inventeur ou son constructeur n'avait pas prévue»; elle peut être réinventée et pas seulement employée ou

⁴²³ *Ibid.*, p. 342.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 343.

⁴²⁵ Voir chapitre 1, p. 41 ainsi que Gilbert Simondon, «Prolégomènes», *op. cit.*, p. 241.

⁴²⁶ NC, p. 349.

⁴²⁷ *Ibid.*

utilisée. Ainsi, l'« attitude qui consisterait à considérer que la machine peut être véritablement connue et saisie comme geste humain cristallisé laisserait échapper le caractère propre de la machine; elle la confondrait avec l'ouvrage d'art »⁴²⁸. Simondon marque ici une rupture radicale entre la réalité technique et l'art: contrairement à l'œuvre d'art, l'objet technique est réellement, ontogénétiquement relationnel; c'est ce que montre la critique de la « tentative pour constituer une relation symétrique entre l'homme et l'être technique »⁴²⁹, décrite comme « destructrice » aussi bien pour l'humain que pour la machine. Cette dernière n'est pas une représentation de l'humain; elle ne renvoie pas une image de l'humain – du moins pas au sens d'un redoublement – comme, de toute évidence, le fait l'art; bien plutôt elle est relation cristallisée, relation réalisée, réelle, entre l'humain et le monde naturel qui l'entoure. « La relation de l'homme à la machine est asymétrique parce que cette machine institue une relation symétrique entre l'homme et le monde »⁴³⁰. La machine fonctionnante est donc davantage qu'une production humaine; elle est plus que le résultat d'un travail: elle est culturelle car elle concrétise une relation entre la pensée humaine et la nature. Si l'art est peut-être le produit d'un « effort humain »⁴³¹, il ne possède pas ces caractéristiques universelles d'efficacité et de réalité ontogénétiques – et, partant, transindividuelles – qui sont celles de la réalité technique parce que, comme nous allons le voir notamment avec *MEOT*, il ne peut pas *stricto sensu* être réinventé.

À cette première réponse à l'objection s'en ajoute une seconde:

une machine ne prend son sens que dans un ensemble d'êtres techniques coordonnés, et cette coordination ne peut être pensée que par l'homme, et construite par lui, car elle n'est pas donnée dans la nature⁴³².

Ce discours est très proche de celui de *MEOT* sur la nécessité que l'humain – au travers des figures du « mécanologue » et du

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 351. La thèse secondaire reprend l'aspect épistémologique de ce propos: « chercher à apprêhender la technicité de l'objet à partir d'une induction comparable à celle que l'on peut faire porter sur des êtres naturels » n'est pas une démarche légitime car seule « une pensée qui a l'intuition du devenir des modes de relation entre l'homme et le monde » – c'est-à-dire une pensée philosophique – est en mesure de penser l'objet technique dans la complexité de sa nature relationnelle. *MEOT*, p. 326.

⁴²⁹ NC, p. 347.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 351.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 349.

⁴³² *Ibid.*

«technologue»⁴³³ – assume l’orchestration des «ensembles techniques» industriels et postindustriels, orchestration sans laquelle la technicisation du milieu humain est laissée au hasard. Il est intéressant de relever que Simondon choisit une métaphore issue de l’art – celle du chef d’orchestre – pour décrire l’activité d’organisation qui caractérise l’humain dans l’ensemble technique: «l’homme est l’organisateur permanent d’une société des objets techniques qui ont besoin de lui comme les musiciens ont besoin du chef d’orchestre»⁴³⁴, ce qui signale la possibilité d’une perspective technologique sur l’art et indique en même temps, en regard des autres propos tenus sur ce même thème, le lieu d’une tension.

Conditions de la relation homme-machine adéquate

Concrètement, la relation adéquate entre l’humain et la machine possède deux conditions. Premièrement, il faut dégager la possibilité de comprendre la nature relationnelle ou médiatrice de l’objet technique en instaurant une «culture technique» ou «technologie culturelle», c’est-à-dire une «connaissance intuitive et discursive, inductive et déductive, des dispositifs constituant la machine, impliquant la conscience des schèmes et des qualités techniques qui sont matérialisés dans la machine»⁴³⁵. Simondon précise que les caractères de la machine sont «des mixtes de schèmes techniques et de propriétés des éléments des constituants de la matière et des lois de transformation de l’énergie»; il s’agit donc de saisir «une certaine médiation entre l’homme et le monde naturel»⁴³⁶ que «définit» l’objet technique.

Deuxièmement, il faut assurer «la vérité et l’authenticité de la machine»⁴³⁷. Simondon critique alors l’assujettissement aux «conditions commerciales de la vente», aux «conditions de l’opinion» ainsi qu’au «goût collectif». On voit par là en quoi la stéréotypie communautaire – dont font notamment partie la mode et le goût – est incompatible avec la technologie: elle dissimule des caractères techniques «par une impénétrable rhétorique, recouverts d’une mythologie et

⁴³³ MEOT, p. 15, 204, 208.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴³⁵ NC, p. 349.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 350.

d'une magie collective que l'on arrive avec peine à élucider ou à démysterifier». Simondon parle notamment d'un «instrument de flatterie», d'une «sophistique de la présentation» et d'un «art de façade». L'objet technique est convoité comme un «signe de reconnaissance communautaire»; à cette occasion Simondon emploie à nouveau le terme σύμβολον – en grec –, remarquant qu'alors, «l'objet n'est jamais connu dans sa réalité, mais seulement pour ce qu'il représente», c'est-à-dire: une communauté particulière. Ce point de vue radical, selon lequel la dimension mythologique recouvre l'objet technique et selon lequel la machine peut être fausse, change de façon spectaculaire dès PST, comme nous le montrerons au chapitre 7.

Ce que symbolise l'objet technique : l'humain

Pour l'heure, l'objet technique stéréotypique, symbolisant la communauté, met en œuvre ce que Simondon nomme une «hypnose technique»; il occupe alors la fonction d'une «compensation» offerte par la communauté «à côté des dures contraintes qu'elle impose à l'individu»⁴³⁸. Au contraire, abordé selon la relation adéquate décrite *supra*, l'objet technique peut être entendu comme symbole culturel⁴³⁹ en deux sens complémentaires. Premièrement, l'objet technique symbolise la liberté humaine: «l'activité constructive [donc technique] donne à l'homme l'image réelle de son acte, parce que ce qui est actuellement objet de la construction devient moyen d'une construction ultérieure,

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ À aucun moment Simondon, dans le texte de la NC, ne parle de symbole technique ou de symbolisme technologique. Il s'agit bien ici d'une interprétation de notre cru, fondée notamment sur les développements de la partie précédente – dont les textes étudiés, nous l'avons vu, légitiment le dégagement d'une notion de symbole technologique –, pour tenter de donner une signification au glissement qui s'opère, de l'axiologie à la technologie, dans cet écrit. D'autres, avant nous, ont suggéré la possibilité d'un rapprochement entre technique et symbole. Voir notamment Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses universitaires de France, 2010, p. 157 et Nicolas Dittmar, *Une autre subjectivité. Étude sur la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Dittmar, 2013, p. 73. Ainsi donc, selon nous, la NC est-elle moins une «transition entre la Thèse principale et la Thèse complémentaire» (Jean-Hugues Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris: L'Harmattan, 2005, p. 157) qu'une version, disons, exploratoire d'un discours encore métastable car problématique, qui ne trouve sa solution – nous le montrons dans la partie suivante – qu'au moment où il s'autorise de penser radicalement l'invention au-delà de la réalité technique.

grâce à une permanente médiatisation»⁴⁴⁰. On pense ici à ce passage de la troisième partie de *MEOT*, où Simondon décrit la manière dont la technique émerge de l'unité magique primitive, selon lequel «[la] disponibilité de la chose technique consiste à être libéré de l'asservissement au fond du monde»⁴⁴¹, libération qui n'est pas sans rappeler le pouvoir d'explicitation de l'écriture, telle que l'étudie Jack Goody, pouvoir permettant notamment d'objectiver l'implicite et ayant pour conséquence que «quand on consigne une chose par écrit, celle-ci devient l'objet potentiel d'une autre élaboration»⁴⁴². Mais pour que cette symbolisation soit valide et efficace, il faut que l'humain sorte de l'«hypnose technique» et qu'il «associe la machine aux états dans lesquels il est véritablement actif et créateur»⁴⁴³. Autrement dit, il doit combiner son inventivité à l'autonomatativité technique. Dès lors, d'un côté, «la normativité technique est intrinsèque par rapport au geste qui la constitue; elle n'est pas extérieure à l'action ou antérieure à elle»⁴⁴⁴; de l'autre, «l'action n'est pas non plus anomique, car elle n'est féconde que si elle est cohérente, et cette cohérence est sa normativité»⁴⁴⁵; autrement dit cette normativité n'est pas communautaire ou stéréotypée relativement à un choix: elle est universellement valide ou non valide, relativement à l'être complet. Pour cela, c'est au sein de la réalité transindividuelle que «la notion de liberté prend un sens»; «la notion de destinée individuelle» est transformée mais non anéantie parce que l'effort individuel se conserve dans un domaine qui se constitue à cette occasion⁴⁴⁶: la réalité transindividuelle qui est aussi, dans la NC du moins, la réalité technique. De fait, la relation adéquate entre l'humain et la machine peut être trouvée dans la relation

⁴⁴⁰ NC, p. 341.

⁴⁴¹ *MEOT*, p. 235.

⁴⁴² Jack Goody, *La logique de l'écriture. L'écrit et l'organisation de la société*, trad. par Anne-Marie Roussel, Paris: Armand Colin, 2018, p. 213.

⁴⁴³ NC, p. 351.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ En ce sens, Aspe a très justement remarqué que la saisie de l'individu vivant dans sa relation à la transindividualité permet d'expliquer la signification sans passer par l'idée heideggerienne de finitude, Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 172.

qu'entretient la recherche scientifique à l'individualité technique⁴⁴⁷: dans la recherche scientifique, la réalité technique est « médiation par rapport à l'objet de la recherche et non par rapport à la communauté»⁴⁴⁸. Ainsi, «ceux qui effectuent la recherche», ceux qui instituent «une relation avec l'objet non social» – entendons ici: non communautaire – peuvent être dits «libres»⁴⁴⁹ dans la mesure où, agissant efficacement plutôt que choisissant⁴⁵⁰, ils se trouvent en «dialogue direct avec le monde»⁴⁵¹, c'est-à-dire en relation d'invention. Par là, l'activité technique symbolise effectivement la véritable liberté humaine. Elle n'est pas symbole au sens où elle serait image de l'être humain, représenté comme une structure, mais au sens où elle est analogue à son opérativité, pour ainsi dire: la réalité technique est symbole du faire humain.

Ce que symbolise l'objet technique : la nature

Mais l'objet technique, relation réalisée, concrétisée, est aussi, en même temps, symbole de la «Nature». C'est ainsi, du moins, que nous interprétons la lecture simondonienne de la machine comme «information», contre l'idée qu'elle soit une chose «pratique»⁴⁵²: la machine est information parce qu'elle est certes «véhicule d'une action qui va de l'homme à l'univers» mais aussi parce qu'elle est «véhicule d'une information qui va de l'univers à l'homme»⁴⁵³, dans la mesure où il n'est ni donné ni évident que tout projet technique puisse fonctionner. On ne peut manquer de souligner ici combien la notion de nature telle que la mobilise spontanément Simondon est inspirée par le travail mené au même moment par Merleau-Ponty au Collège de France:

⁴⁴⁷ Voir en outre: «les "spécialistes" ne sont pas de véritables techniciens, mais des travailleurs; la véritable activité technique est aujourd'hui dans le domaine de la recherche scientifique qui, parce qu'elle est recherche, est orientée vers des objets ou des propriétés d'objets encore inconnus», NC, p. 340.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁵⁰ Simondon précise bien qu'«une technique absolument élucidée et divulguée n'est plus une technique, mais un type de travail»; autrement dit, une technique utilisée sans qu'il n'y ait aucun convoi d'information, par le fait qu'elle maintienne l'action dans le connu, la réduit à un choix, *ibid.*

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*, p. 351.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 352.

ce dernier détermine la nature à sa manière «comme index de ce qui, dans les choses résiste à l'opération de la subjectivité libre et comme accès concret au problème ontologique»⁴⁵⁴; c'est bien une telle résistance qui participe plus tard à la situation de l'«échec technique»⁴⁵⁵ en laquelle le distinguo théorie-pratique trouve une partie de ses origines. À l'occasion de ces précisions, Simondon réprimande le pragmatisme inhérent à la Cybernétique et détermine ce dernier comme la réduction du second convoi d'information (de la nature à l'homme) au premier (de l'homme à la nature). Le pragmatisme considère «la récurrence d'information par laquelle la machine amène des messages du monde à l'individu» comme «naturellement et fonctionnellement subordonnée au rôle moteur»⁴⁵⁶; dès lors il ne voit pas en quoi la machine informe sur le monde et, en ce sens précis, symbolise la Nature; il ne considère que ce que Simondon nomme «information récurrente», au détriment de l'«information directe» qui «ne nécessite pas une initiative active de l'individu pour se former»⁴⁵⁷. Dans un développement dense et complexe, articulé autour de l'exemple éminemment cybernétique du pilote d'avion, Simondon tâche alors d'expliquer la différence entre ces deux types d'information.

Genèse de la symbolisation technique

L'information récurrente est «une information étroite et temporaire, instantanée même, qui est éminemment liée à l'action, variable comme elle, et toujours renouvelée comme l'action»⁴⁵⁸, à l'instar des indications reçues d'un altimètre. Elle pose le problème technique de «saisir une grandeur variable selon les résultats de l'action de l'individu et [de] ramener au sujet le signal indiquant le résultat de cette action par rapport à un terme de référence fixe et faisant partie du but»⁴⁵⁹. Les précisions que donne Simondon – l'usage d'une échelle intensive

⁴⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes de cours au Collège de France (1957-1960)*, Paris: Seuil, 1995, p. 19-20, cité depuis Annabelle Dufourcq, «Nature et imaginaire chez Merleau-Ponty. Réflexions sur la fonction symbolique dans "La structure du comportement"», in *Divus Thomas* 123,1 (2020): *Filosofia ed Ecologia In ascolto di Merleau-Ponty*.

⁴⁵⁵ Voir p. 190 du présent ouvrage.

⁴⁵⁶ NC, p. 352.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 353.

ou extensive simple, la représentation sous forme d'un axe ou d'une graduation sur lesquels un index figure le but – nous font penser aux instruments de mesure d'un poste de pilotage. L'information directe, au contraire, est décrite comme «une information large et permanente, qui insère [l'individu] dans le monde comme milieu»⁴⁶⁰; dans l'exemple du pilote, il s'agit de «la vision globale et synthétique de la région parcourue, et même de l'état de l'atmosphère ou du plafond de nuages»⁴⁶¹. Simondon explique que l'information directe implique de très importantes quantités d'information; elle ne peut pas être représentée sur une échelle bipolaire car «la simultanéité d'une multiplicité est nécessaire, et l'individu est le centre qui intègre cette multiplicité»⁴⁶². Le problème technique est alors celui de répondre à la nécessité de «décomposer la totalité en éléments simples transmis isolément»⁴⁶³; la solution à ce problème, comme l'explique Simondon dans un passage dense et décisif pour le sujet de notre recherche, ne peut être trouvée que dans un codage :

La quantité d'information nécessaire à la transmission ne peut être diminuée que grâce à un codage du monde à percevoir, codage connu du sujet, ce qui correspond à un recours à une perception de formes sur un fond qui est déjà connu, et qui n'a plus besoin d'être transmis. Ainsi, il est possible de remplacer l'observation du terrain et des contrées parcourues en avion par une carte sur laquelle le pilote fait le point au moyen des relations de phase entre les signaux venus de trois stations d'émission électromagnétique disposées en triangle, comme dans le système de pilotage Decca, Shoran ou actuellement par les radio-balises. Ici, le pilote emporte un analogue de la contrée survolée (la carte), et grâce à une formalisation du monde, connue et adoptée par convention (la construction des trois émetteurs et du dispositif de synchronisation qui les relie), le pilote réalise sur la carte une intégration beaucoup plus aisée, parce qu'il opère sur des éléments déjà abstraits; il y a ici deux intégrations concentriques: une première intégration fondamentale de la carte du monde, grâce à laquelle la carte peut avoir une signification, et une deuxième intégration des signaux reçus à la carte

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 352.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 353.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*

emportée, qui est plus facile parce que l'information est déjà sélectionnée par le passage du monde concret à la carte et des signaux visuels multiples aux trois ondes hertziennes en rapport de phase. Le travail se fait ici sur une image (la carte) et des symboles (les signaux provenant des émetteurs synchronisés). Ceci est valable grâce à une double localisation, l'une par laquelle la carte est reconnue comme image de telle région, par le pilote, et l'autre par laquelle les pylônes des trois émetteurs synchronisés ont été construits en fait à tel endroit du territoire géographique et non à tel autre. Les sources des symboles sont localisées dans l'image, ce qui établit une cohérence sans laquelle le pilotage ne serait pas possible⁴⁶⁴.

Réduire la quantité d'information directe à transmettre implique donc un «codage du monde à percevoir» que Simondon exemplifie par la description de la substitution de la carte à l'observation directe par le pilote. Si la carte est analogue à la contrée survolée et si le pilote procède à la double synthèse requise par l'ensemble – la reconnaissance de la signification immanente de la carte en tant qu'«image de telle région» puis la reconnaissance, sur la carte, de la signification des signaux reçus –, il peut alors recourir, en lieu et place d'une observation visuelle du terrain, à l'ensemble formé par le milieu géographique⁴⁶⁵ préparé (les pylônes émetteurs) et par la carte actualisée. On remarque que la carte occupe une place d'intermédiaire, de médiatrice entre la préparation géographique du monde naturel ou «concret»⁴⁶⁶ et celui des éléments abstraits et plus commodes; c'est parce qu'elle est déjà connue, parce qu'elle n'a plus besoin d'être transmise ou encore parce qu'elle opère comme «fond» pour des formes récurrentes et des informations de *feed-back* que la carte peut être considérée ici comme

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 353-354.

⁴⁶⁵ L'étude de la relation entre technique et monde géographique de la thèse secondaire ne reprend malheureusement pas la question du codage. Au mieux peut-on charitalement relire l'étude de la «médiation entre le monde technique et le monde géographique», *MEOT*, p. 66, ou le propos tenu sur la réincorporation des techniques au monde géographique comme autant de réflexions limitées à la manière dont l'insertion d'une réalité technique est aussi toujours la préparation d'un milieu, *ibid.*, p. 251.

⁴⁶⁶ On retrouve, dans l'étude de la concrétisation technique de la thèse secondaire, un rapprochement entre réalité naturelle et réalité concrète: «par la concrétisation technique, l'objet, primitivement artificiel, devient de plus en plus semblable à l'objet naturel»; les éditeurs précisent en note qu'une variante du texte formulait la fin de l'énoncé comme suit: «l'objet se libère et se naturalise», *ibid.*, p. 57.

un codage ou – pour reprendre le terme choisi par Simondon – comme une «image»⁴⁶⁷. C'est parce que la véritable information, c'est-à-dire l'information nouvelle, réside dans les signaux provenant du monde préparé que seuls ces derniers sont qualifiés par Simondon de «symboles». Autrement dit, c'est l'ensemble – c'est-à-dire la construction des trois émetteurs, le dispositif de synchronisation qui les relie, la carte de la région mais aussi et surtout le pilote procédant à l'intégration des signaux – qui peut être dit, ici, symbolisation technique.

Codage et convention

Dès lors, la formule «connue et adoptée par convention», que Simondon emploie pour désigner la préparation du terrain géographique, interpelle le lecteur. En plus de voiler complètement la nature spécifique de cette préparation du monde – nature que la thèse secondaire ne rapporte plus exclusivement à la pensée technique et à son autonormativité mais aussi en partie, c'est décisif et nous allons y revenir, à la religion⁴⁶⁸ –, elle associe plus gravement ce symbolisme à une réalité sémiotique ou stéréotypique, pour ne pas dire communautaire, indiquant la possibilité d'un rapprochement – certes encore tout à fait flou mais qui va s'éclaircir avec *MEOT*⁴⁶⁹ – entre le communautaire et le religieux. Pour l'instant, contentons-nous d'admettre qu'une convention est effectivement «dogmatique»⁴⁷⁰ et, en ce sens, incompatible avec la réflexivité et l'universalité recherchées par le recours à une culture technique. Enfin, on peut s'assurer que Simondon commet bien une

⁴⁶⁷ Nous allons voir immédiatement que l'image s'oppose bien au stéréotype et peut donc, ici, être conçue dans le sillage du symbole, même si Simondon sous-entend bien une distinction entre image et symbole. Cette distinction ne sera pas étudiée en profondeur avant 1965-1966; en attendant on peut préciser le lexique – là où, jusqu'à maintenant, nous avons préféré rapprocher le signe du stéréotype pour distinguer l'ensemble signe-stéréotype du symbolisme – en affirmant simplement que l'image est au stéréotype ce que le symbole est au signe. Notons que Vincent Beaubois affirme quant à lui l'identité entre ce que *MEOT* nomme «schème» et ce qu'*Imagination et invention* nomme «image». Vincent Beaubois, «Un schématisme pratique de l'imagination», in *Appareil* 16 (2015) : *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

⁴⁶⁸ Dans *MEOT*, la première réticulation est magique et lorsque les techniques, ensuite, «retournent vers le monde», «dans une alliance synergique des schèmes techniques et des pouvoirs naturels», c'est bien «l'impression esthétique» qui apparaît. *MEOT*, p. 229, 250. Voir la section 5.1, p. 169 du présent ouvrage.

⁴⁶⁹ Nous étudions ce rapprochement à la section 5.2, p. 195.

⁴⁷⁰ NC, p. 334.

maladresse lorsqu'il a recours à cette formule impliquant la «convention» pour décrire ce qui, de part en part, correspond bel et bien à une technicisation du monde et doit donc être soumis au régime axiologique de l'autonormativité technique:

La présence du monde n'est donc jamais éliminée par l'utilisation de la machine; mais la relation au monde peut être fractionnée, et passer par l'intermédiaire de plusieurs étages de symbolisation, à laquelle correspond une construction technique qui répartit au long du monde des repères valables selon une perception par l'intermédiaire de la machine; cette perception n'est pas beaucoup plus automatique que la perception directe par les organes sensoriels; mais elle correspond à une intégration par paliers, et spécialisée dans une certaine mesure selon chaque type d'activité. Mais le concret, même fractionné, reste le concret; le rapport du fond et de la forme est inaliénable. La pure artificialité conduirait à la confusion du fond et de la forme, si bien que l'individu se trouverait devant un monde simplifié où il n'y aurait plus d'univers ni d'objet. La perception de l'individu intégré totalement dans la communauté est en quelque mesure une semblable perception abstraite; au lieu de dégager l'objet du monde, elle découpe le monde selon des catégories qui correspondent aux classifications de la communauté, et établit entre les êtres des liens de participation affective selon ces catégories communautaires. Seule une profonde éducation technologique au niveau de l'individu peut dégager du confusionnisme de la perception communautaire stéréotypée. Une image n'est pas un stéréotype⁴⁷¹.

Aux «étages de symbolisation» – qui, pensons-nous, sont ici la réponse directe à la visée d'un «système de symboles»⁴⁷² telle qu'elle apparaît plus tôt dans la NC – correspond donc bien, une «construction technique» qui prépare et jalonne le monde de façon qu'il puisse être perçu par le moyen d'une machine. La machine est bien «intermédiaire», médiatrice, moyen – mais non tout – d'une symbolisation. Alors, si la relation au monde est en mesure de «passer par l'intermédiaire de plusieurs étages de symbolisation»⁴⁷³, ces codages empilés et spécialisés n'ôtent pas – ou, du moins, ne devraient pas ôter – ce que Simondon nomme le «concret». Le lecteur déduit par là que la spécialisation des codages, dont parle Simondon, n'est pas identique à la spécialisation qui

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 332.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 354.

caractérise les «travailleurs spécialisés»⁴⁷⁴ et les «“spécialistes”»⁴⁷⁵ – le terme est écrit entre guillemets – critiqués plus tôt et rapportés au travail plutôt qu'à la réalité technique. Dans ce dernier cas, il s'agit bien d'une ignorance du symbolisme proprement technique en lieu et place duquel opère un stéréotype; plus exactement, le sens de l'information est inversé; la relation au monde fonctionne à rebours: «au lieu de dégager l'objet du monde, [la perception] découpe le monde selon des catégories qui correspondent aux classifications de la communauté».

On peut s'interroger ici sur l'efficacité paradoxale du découpage communautaire du monde; en effet, si «le rapport du fond et de la forme est inaliénable»⁴⁷⁶, alors pourquoi est-il tout de même possible de renverser, pour ainsi dire, la relation entre l'humain et le monde? Le renversement est possible, comprenons-nous, au prix d'une artificialisation grandissante – dont nous avons vu plus tôt en quoi elle était nécessairement corrélative de la réalité sémiotique ou stéréotypique –, artificialisation dont le danger majeur est l'aliénation de l'individu au point que ce dernier se retrouve «devant un monde simplifié où il n'y aurait plus d'univers ni d'objet»; on pense bien sûr immédiatement au «réel absent» de la thèse secondaire et, par extension, aux signes et stéréotypes esthétisants et hypnotisants qui caractérisent les communautés. C'est la crainte de perdre le commun réel, le transindividuel, qui suscite ici la distinction entre spécialisation technologique et, pourrait-on dire, spécialisation utilitaire, pratique ou pragmatique. L'artificialisation utilitariste joue ainsi un rôle décisif dans le maintien d'une discontinuité ontogénétique, c'est-à-dire d'une substantialisation contraire à la recherche d'une culture conçue comme compatibilité opératoire et illimitée de tous les êtres.

Conclusion provisoire : le glissement de la «Note complémentaire»

D'un questionnement sur la valeur et la culture, la NC glisse, pour ainsi dire, vers une réflexion technologique et pousse ainsi son lecteur – celui, du moins, qui voudrait retrouver l'unité interne d'un texte qui donne l'impression de n'avoir pas été relu – à inférer que

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 354.

la partie technologique du texte répond à la partie axiologique. Mais le texte n'est pas explicite sur une telle continuité. L'idée de considérer la réalité technique comme un symbolisme technologique est dès lors rendue possible et même autorisée par la lecture des textes précoce qui, eux, sont explicites et positifs quant à la possibilité d'une telle conception⁴⁷⁷. Le glissement dont rend compte notre étude peut alors être résumé ainsi: l'enjeu de la NC est et demeure la possibilité et la recherche d'une «complémentarité illimitée»⁴⁷⁸ de tous les êtres. En ce sens, si ce texte annonce qu'il a pour thème la valeur, en réalité – réinscrit dans la continuité des textes précoce étudiés au chapitre précédent⁴⁷⁹ – tout porte à croire qu'il a davantage pour thème la culture, thème dont la «valeur» ne serait que l'amorce ou, si l'on préfère, la question directrice. Simondon indique, au passage, l'insuffisance de la religion dont nous allons voir qu'elle revêt une fonction et une importance différentes dans la thèse secondaire. Cette précision faite, on remarque que l'axiologie qui ouvre la NC relate la valeur à l'action, c'est-à-dire, conformément à la visée allagmatique d'une «axiontologie», à toute modification réelle et efficace de l'être attribuable à un individu libre. «Libre» signifie ici: qui n'est pas soumis aux finalités aliénantes de l'utilité pratique ou du travail communautaire et qui participe donc pleinement à sa propre «médiation constructrice»⁴⁸⁰ (ce qu'une machine, en ce sens asservie, n'est pas en mesure de faire). La culture est dite «valeur absolue» dans la mesure où elle n'est pas une valeur d'usage relative à une individualité particulière. Toutefois, Simondon n'est pas clair sur le fait qu'elle soit ou non la seule valeur absolue, en particulier vis-à-vis du recours à la formule «relation trans-individuelle»⁴⁸¹ dont l'usage a certainement pour fonction de prévenir la possibilité d'un réductionnisme technologique. Nous sommes tentés de simplifier le problème en posant que la culture, en fin de compte, est ou devient la relation transindividuelle; toutefois, comme nous allons le voir plus loin, la thèse principale nous contredit expressément. Dans la NC, la culture est efficace en ceci qu'elle fait recours à

⁴⁷⁷ Voir p. 41 du présent ouvrage.

⁴⁷⁸ NC, p. 331.

⁴⁷⁹ Nous avons vu en quoi la culture est bien une «postulation de liaison avec une totalité universelle»; voir notamment Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 61-62, ainsi que la p. 78 du présent ouvrage.

⁴⁸⁰ NC, p. 335.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 342.

des symboles transductifs. Réciproquement, les signes arbitraires, qui sont aussi des stéréotypes, ne sont que des exercices ou des formes d'esthétisme; ils n'existent qu'artificiellement, selon le travail soutenu de communautés dont les systèmes de valeur – fondés sur l'inclusivité ou l'exclusivité – sont bipolaires. Simondon rapporte ainsi les objets d'art, comme objets esthétiques artificiels, à l'ensemble des réalités sémiotiques ou communautaires et les exclut du domaine de la culture. Les symboles – distincts, comme nous venons de le rappeler, des signes – sont constructifs; ils font système; leur axiologie est unipolaire. Ils se situent entre la «vie organique» et la «vie technique»; la culture symbolique est donc irréductible à la réalité technique; en ce sens, Simondon tâche bel et bien d'éviter un réductionnisme technologique de la culture. Mais la problématisation allagmatique de la «compatibilisation» du devenir, comme le montre en détail la partie précédente, est d'origine technologique, au même titre d'ailleurs que l'unipolarité de la normativité culturelle qui reprend presque mot pour mot l'autonormativité technique. Plus encore, le domaine du transindividuel est créé par la complémentarité homme-machine; les réalités techniques jouent donc un rôle de premier plan, pour ne pas dire le rôle principal, dans l'élaboration du collectif réel; c'est ce point précis qui nous amène à conclure que l'objet technique est aussi le symbole d'une relation homme-monde ou homme-nature: la machine met en œuvre la physique à laquelle elle ne se réduit pas pour autant, étant aussi, en même temps, le fruit d'une invention humaine qui réclame une orchestration et sollicite ainsi en retour celui que la thèse secondaire nomme «mécanologue» et «technologue». Il faut toutefois, pour que ce symbolisme opère, une culture technique ainsi qu'une machine authentique; ces deux conditions de non-aliénation – qui sont aussi des conditions de liberté correspondant à la liberté de l'individu – peuvent être trouvées, *de facto*, dans les milieux scientifiques. Alors l'objet technique symbolise en même temps l'action efficace de l'humain (le «faire» humain) et la nature. Il répond à la nécessité culturelle d'une action efficace au travers de symboles universels, non communautaires, réellement communs et, en ce sens, transindividuels. Mais la symbolisation de la nature, par les grandes quantités d'information qu'elle réclame, force à passer par un codage; ce dernier implique un ensemble de réalités techniques dont la première étape de construction implique de jalonner la nature de repères géographiques qui pourront ensuite, par le recours à une image – la carte –, convoyer

l'information naturelle à une échelle permettant au pilote d'opérer. Le codage peut s'empiler, s'étager, et créer autant d'intermédiaires que nécessaire entre la nature «brute» et sa symbolisation humaine qui forme un système symbolique. Ce lieu du codage peut aussi être aliéné dès lors qu'une communauté particulière s'en empare et, opérant à rebours, découpe le monde selon ses stéréotypes particuliers.

Il est décisif de remarquer que, par une telle lecture de la NC, c'est l'ensemble de ce que *MEOT* problématise au travers de la notion d'«ensemble technique» – problème qui caractérise notre moment historique particulier et qui sollicite une «culture technique» que les ères précédentes ne requièrent pas – qui, dès lors, s'origine dans un questionnement enté sur la notion de culture et développé comme la recherche d'un symbolisme universel et, en l'occurrence, naturalisé, découvert dans un mouvement de rapprochement relationnel de la réalité physique auquel correspond d'un côté l'évacuation de la religion et de l'art et, de l'autre, la valorisation du technique. C'est donc une technicisation de la culture⁴⁸² que préconise Simondon dans la NC, technicisation qui explique en quoi les expressions «culture technique», «culture technologique» et «technologie culturelle» peuvent être ainsi employées indistinctement pour désigner un «mixte d'énergétique et de théorie de l'information»⁴⁸³.

⁴⁸² La nécessité de techniciser la culture préfigure le thème de la technicisation des finalités dans *MEOT*: «si la finalité devient objet de technique, il y a un au-delà de la finalité dans l'éthique», *MEOT*, p. 148.

⁴⁸³ NC, p. 352. Réciproquement, la thèse secondaire définit la culture technique comme «un ensemble de formes qui, rencontrant les formes apportées par la machine, pourront susciter une signification», *MEOT*, p. 342.

Le problème de la culture dans la thèse secondaire

5

Tournons-nous maintenant vers la thèse secondaire et interrogeons la notion de culture qui y opère en tâchant d'identifier les continuités mais aussi et surtout les ruptures opérées par Simondon relativement au texte de la NC⁴⁸⁴. Comme *MEOT* est un texte vaste et que les thèmes abordés y sont nombreux, nous proposons de l'aborder depuis les points de tension les plus remarquables que nous avons indiqués dans la NC à partir de la notion de culture, à savoir : le statut et la critique de la réalité «esthétique» et de l'objet d'art, auquel est intrinsèquement lié le changement de fonction – et l'importance croissante – de la pensée dite «religieuse». Le cloisonnement méthodologique dans ces thématiques nous autorise ainsi à limiter notre lecture à la troisième partie de l'ouvrage.

En première analyse et de façon raccourcie, on peut affirmer que si la NC dit la technicité qui réside dans les réalités symboliques, si elle dit la nature technique de la culture, *MEOT*, dans un geste réciproque, dit l'humanité qui réside dans les réalités techniques. Plus exactement, la NC part d'une définition philosophique de la culture et retrouve la technicité qui se loge au cœur du symbolisme, *via* les ensembles

⁴⁸⁴ Gilbert Simondon, «Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation», suite de la conclusion de la thèse principale, retirée pour la soutenance puis réintégrée par Simondon dans l'édition de 1989, in *ILFI*.

techniques; *MEOT*, à l'inverse, part du constat empirique d'incomplétude de la culture et retrouve dans les techniques et l'étude de la technicité, la connaissance et la normativité ignorées qu'il faut lui intégrer pour la rendre efficace. Ainsi «la culture ignore dans la réalité technique une réalité humaine»⁴⁸⁵; «la culture doit incorporer les êtres techniques sous forme de connaissance et de sens des valeurs»⁴⁸⁶; il est question de l'«absence [de la machine] du monde des significations», de «son omission dans la table des valeurs et des concepts faisant partie de la culture»⁴⁸⁷; la culture «refoule d'autres objets, et en particulier les objets techniques, dans le monde sans structure de ce qui ne possède pas de significations, mais seulement un usage, une fonction utile»⁴⁸⁸; il faut donc «introduire [la prise de conscience de la réalité technique] dans la culture»⁴⁸⁹; on parle à cet égard de l'«introduction de l'être technique dans la culture»⁴⁹⁰, d'une «intégration»⁴⁹¹ de cet être; il y a donc un «domaine de la culture»⁴⁹², préexistant, auquel «la représentation des contenus techniques»⁴⁹³ doit «s'incorporer»⁴⁹⁴, etc. Autrement dit, la NC est une étude de la technicité du symbolisme et *MEOT* une étude de l'incomplétude technologique de la culture. La thèse secondaire conserve en effet l'idée d'une nécessaire complétude de la culture dans la mesure où y est évoquée une «culture complète»⁴⁹⁵ entendue comme une «[b]ase de significations, de moyens d'expression, de justifications et de formes»⁴⁹⁶ ou encore comme une culture «générale»⁴⁹⁷, «régulatrice par essence»⁴⁹⁸. Cette nature régulatrice de la culture permet de «connaître selon la culture»

⁴⁸⁵ *MEOT*, p. 9.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*, p. 124.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

une réalité donnée, de la « considérer [...] à travers la culture » voire d'en « acquérir [une] vision culturelle »⁴⁹⁹, etc. La finalité de Simondon est la saisie d'une conception philosophique et réflexive de la culture qui permette de libérer une capacité technologique à s'autoréguler. Pour y parvenir, il est nécessaire de réfléchir en profondeur sur les réalités techniques et sur leurs genèses, en s'affranchissant notamment des discontinuités convoyées par la distinction traditionnelle entre théorie et pratique, distinction dont la relation entre esthétique et esthétisme – qui occupe une place de choix dans les développements qui suivent – n'est en somme que l'index problématique. L'occasion ou le lieu d'une transformation, d'un réajustement ou encore d'une reconfiguration permettant de réunir la pratique de la théorie et la théorie de la pratique en une technologie originale implique donc de revisiter la genèse de cette culture traditionnelle et de comprendre comment et à quelles conditions elle en vient à se constituer de la sorte: la culture est « déséquilibrée »⁵⁰⁰, « partielle »⁵⁰¹; elle a perdu son « caractère véritablement général »⁵⁰² ainsi que son « pouvoir régulateur véritable »⁵⁰³; « la culture actuelle est la culture ancienne, incorporant comme schèmes dynamiques l'état des techniques artisanales et agricoles des siècles passés »⁵⁰⁴; de plus, elle « s'est spécialisée et appauvrie »⁵⁰⁵; il y a une « partialité »⁵⁰⁶ de la culture, une « non-universalité »⁵⁰⁷, un « manque de sérieux »⁵⁰⁸ auquel correspond un « manque de vérité »⁵⁰⁹ de la culture, etc. La philosophie de la culture de Simondon se distingue par son approche génétique plutôt qu'historique pour aborder l'incomplétude culturelle. Cette approche ne rompt en rien le lien entre l'humain et son passé, mais permet toutefois de considérer ce dernier comme étant le résultat d'inventions et de constructions elles-mêmes

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*, p. 15.

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

humaines ; Simondon enjoint ainsi de ne pas sacrifier ou fétichiser ces constructions, dégageant aussi et surtout la possibilité originale d'y participer activement.

Le problème de l'idéal d'achèvement du savoir

Nous proposons de circonscrire la problématique de la culture, telle qu'elle apparaît dans la thèse secondaire, en rendant compte de la tension qui y articule deux conceptions de la culture : la culture traditionnelle ou esthétique, tendue entre la science et l'éthique ainsi qu'entre la théorie et la pratique, et la culture philosophique ou axiontologique, tendue entre la technique humaine et la politique mondialisée. Ces deux conceptions, telles qu'elles rejouent une incompatibilité analogue à celle entre l'esthétisme des signes et l'authenticité des symboles étudiée dans la NC, sont thématiquées expressément et distinguées dans le troisième chapitre de la dernière partie de *MEOT*, chapitre – dont Pascal Chabot rapporte que Simondon le plaçait «au sommet de son œuvre»⁵¹⁰ – dans lequel Simondon formule notamment la tâche de l'«effort philosophique» comme «la recherche de l'unité entre les modes techniques et les modes non-techniques de pensée»⁵¹¹. À cette occasion, en effet, deux voies différentes sont indiquées :

La première consisterait à conserver l'activité esthétique comme un modèle, et à essayer de réaliser l'esthétique du monde humain, pour que les techniques du monde humain puissent rencontrer les fonctions de totalité de ce monde, dont la préoccupation anime les pensées sociales et politiques. La seconde, à ne pas prendre les techniques et les pensées assumant les fonctions de totalité en leur état originel, mais seulement après dédoublement en mode théorique et en mode pratique, réunis en science et éthique⁵¹².

Ce sont ces deux voies qui correspondent respectivement à la culture philosophique et à la culture traditionnelle. Simondon critique d'emblée la seconde voie, indiquant sa préférence – ou du moins son intérêt – pour la première. Cette seconde voie est une recherche philosophique «selon la tradition» : c'est en ce sens que nous parlons de

⁵¹⁰ Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris : Vrin, 2003, p. 128.

⁵¹¹ *MEOT*, p. 296.

⁵¹² *Ibid.* ; les énoncés entre guillemets du paragraphe qui suit, dans notre texte, sont tous des citations issues de la même page.

culture traditionnelle. Toutefois «elle semble, dans l'état actuel des notions et des méthodes, conduire à une impasse». Cette impasse est explicitement rapportée à Kant et à Descartes: le premier a postulé une discontinuité substantialisante – ce sont nos mots – entre «les deux domaines du théorique et du pratique»; de même, le second a cru à la possibilité d'une morale par provision «antérieure à l'achèvement du savoir théorique». À cette critique de l'idéal d'un savoir théorique achevé, précédant l'action et indépendant d'elle s'ajoute par ailleurs l'hypothèse de la thèse principale pour expliquer la nécessaire incomplétude de la science:

Peut-être faut-il supposer que l'organisation se conserve mais se transforme dans le passage de la matière à la vie. S'il en était ainsi, il faudrait supposer que la science ne sera jamais achevée, parce que cette science est une relation entre des êtres qui ont par définition le même degré d'organisation: un système matériel et un être vivant organisé qui essaie de penser ce système au moyen de la science⁵¹³.

Autrement dit, la nécessaire incomplétude de la science serait due au fait que cette dernière désigne une relation de connaissance dont les deux termes sont de même niveau d'organisation; un terme – le vivant connaissant – ne peut donc ni épuiser ni comprendre l'autre. De façon plus générale, le texte indique que ces impasses pourraient être dues au fait que «science et éthique ne sont pas de véritables synthèses», donnant lieu à une culture problématique que Simondon décrit comme «un compromis peu stable» entre la pensée des éléments et la pensée des totalités. Simondon, ici, n'est jamais absolument affirmatif mais uniquement suggestif, prenant soin d'employer le conditionnel:

Dans ce cas [c'est-à-dire si la seconde voie de la tâche philosophique était bel et bien compromise], il faudrait reprendre la genèse des modes de pensée à sa base, dans le déphasage qui oppose techniques et religion, avant le dédoublement qui, à l'intérieur des techniques comme à l'intérieur de la religion, fait surgir le mode théorique et le mode pratique: la pensée philosophique, réfléchissant sur les techniques et sur la religion, pourrait peut-être découvrir une technologie réflexive et une inspiration tirée de la religion qui coïncideraient l'une et l'autre directement et complètement, au lieu de créer un espace

⁵¹³ *ILFI*, p. 159.

intermédiaire de relation incomplète et précaire, comme celui que fonde l'activité esthétique⁵¹⁴.

C'est ce mouvement réflexif que Simondon tente dans la dernière section de la thèse secondaire, mouvement auquel correspond aussi, comme nous allons le voir, une définition spéculative⁵¹⁵ ou philosophique de la culture.

Le problème de la réalité esthétique

Comme dans la NC, culture traditionnelle et culture philosophique entretiennent une relation complexe avec la réalité esthétique. Dès l'introduction de la thèse secondaire, en effet, ce thème apparaît, en lien direct avec la critique de l'incomplétude de la culture :

La culture est déséquilibrée parce qu'elle reconnaît certains objets, comme l'objet esthétique, et leur accorde droit de cité dans le monde des significations, tandis qu'elle refoule d'autres objets, et en particulier les objets techniques, dans le monde sans structure de ce qui ne possède pas de significations, mais seulement un usage, une fonction utile⁵¹⁶.

Cette présence de l'objet esthétique refait surface dès les premières pages du premier chapitre, dans lesquelles Simondon distingue les typologies fondées sur les usages, de la méthode génétique qu'il met lui-même en œuvre :

L'usage réunit des structures et des fonctionnements hétérogènes sous des genres et des espèces qui tirent leur signification du rapport entre

⁵¹⁴ *MEOT*, p. 297.

⁵¹⁵ Muriel Combes et Bernard Aspe ont expliqué, d'une façon particulièrement claire, en quoi la pensée simondonienne peut être comprise comme une pensée spéculative. « Une pensée spéculative se caractérise par ceci qu'elle est la mise en œuvre de ce qui apparaît comme un "contenu" thématique, c'est-à-dire qu'elle est une pensée opérante. Ainsi, la pensée de l'individuation est aussi l'effectuation d'un processus d'individuation. Le sujet qui pense l'individuation est le lieu, le siège d'une individuation : "une individuation de la connaissance" [ILFI, p. 36]. Celle-ci n'est en rien une opération réflexive par laquelle le sujet est censé se révéler à lui-même, transparent à lui-même. Nul besoin non plus de confondre cette méthode avec une visée herméneutique : il ne s'agit pas d'interprétation. Il s'agit de déterminer l'être de telle sorte qu'il présente l'abord par lequel il n'est pas l'opposé de la pensée qui l'appréhende ; de chercher le point depuis lequel se laisse saisir le "même" de l'être et de la pensée ; de faire ainsi du sujet pensant un élément de la pensée qu'il déroule, sans être à ce titre doté d'aucun privilège, ni d'aucune éminence », Muriel Combes et Bernard Aspe, « L'acte fou », in *Multitudes* 18 (2004), p. 64.

⁵¹⁶ *MEOT*, p. 10.

ce fonctionnement et un autre fonctionnement, celui de l'être humain dans l'action⁵¹⁷.

Les typologies fondées sur les usages sont donc conçues comme des relations toutes faites entre les opérations propres à la machine et celles propres à l'être humain. De telles typologies ne saisissent donc pas la réalité technique opératoire en elle-même mais uniquement relativement à une autre réalité, considérée elle aussi comme opératoire : l'être humain. Il s'agit donc de typologies praxéologiques et non technologiques. Pour cette raison, explique Simondon,

il est préférable de renverser le problème : c'est à partir des critères de la genèse que l'on peut définir l'individualité et la spécificité de l'objet technique : l'objet technique individuel n'est pas telle ou telle chose, donnée *hic et nunc*, mais ce dont il y a genèse⁵¹⁸.

Cet énoncé est accompagné d'une précision décisive bien qu'indiquée en note de bas de page :

[...«ce dont il y a genèse»] Selon des modalités déterminées qui distinguent la genèse de l'objet technique de celles des autres types d'objets : objet esthétique, être vivant. Ces modalités spécifiques de la genèse doivent être distinguées d'une spécificité statique que l'on pourrait établir après la genèse en considérant les caractères des divers types d'objets ; l'emploi de la méthode génétique a précisément pour objet d'éviter l'usage d'une pensée classificatrice intervenant après la genèse pour répartir la totalité des objets en genres et en espèces convenant au discours. L'évolution passée d'un être technique reste à titre essentiel dans cet être sous forme de technicité⁵¹⁹.

Cette amorce recèle de nombreuses tensions qui indiquent bien un embarras à l'endroit de la réalité esthétique. Parce que les typologies des usages sont insuffisantes à saisir la réalité technique en elle-même, il faut partir, nous dit le texte, des « critères de la genèse », c'est-à-dire des paramètres ou des caractères qui définissent « l'individualité et la spécificité de l'objet technique ». Autrement dit, une étude génétique, contrairement à un classement en genres et en espèces des résultats de la genèse, est en mesure de dégager la spécificité des objets techniques par rapport

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹⁹ *Ibid.*, note.

aux «autres types d'objets». Ces différents types d'objets sont, c'est la note du *MEOT* qui le dit, les objets techniques, les objets esthétiques et les êtres humains. Simondon rejoue un découpage analogue à celui de la NC, avec, d'un côté la complémentarité de la «vie organique» et de la «vie technique» et, de l'autre, les réalités sémiotiques ou stéréotypiques, dont les objets esthétiques sont, dans la NC, les principaux représentants: on trouve bien dans la thèse secondaire une référence au terme «réalité vivante»⁵²⁰ pour désigner l'ensemble de ce qui est en mesure de se déphaser. De plus, comme nous le montrons *infra*, l'unité magique originelle peut être lue comme l'épreuve par le vivant de l'individuation vitale. Enfin, l'«objet esthétique» de la note de bas de page apparaît dans le cadre d'un chapitre visant à distinguer la concrétisation proprement technique des caractérisations utilitaristes. Il est étrange toutefois que Simondon emploie ici le terme «objet»; en effet, dans la mesure où il s'agit bien de comparer des genèses, le lecteur serait en droit d'attendre plutôt un recours au terme «individu». C'est certainement, là aussi, une rémanence de la NC qui interdit le recours au terme «individu» pour désigner la réalité technique⁵²¹.

Le problème du monopole génétique de la technicité

Il y a donc nécessité d'une étude génétique de tous les types d'objets, toutefois c'est l'objet technique qui est défini comme «ce dont il y a genèse», comme l'être qui conserve sa propre évolution passée «à titre essentiel», «sous forme de technicité». L'objet technique désigne-t-il le seul type d'objet dont il y a genèse en un sens essentiel? Dans ce cas, qu'en est-il alors de la réalité esthétique? Doit-on comprendre que l'objet esthétique correspond à cette chose «donnée *hic et nunc*» en un sens phénoménologique? Est-on conduit à devoir inférer que – pour retourner les mots de Simondon contre eux-mêmes – l'évolution passée d'un être esthétique ne reste pas à titre essentiel dans cet être et que, pour cette raison, «la démarche que nous nommerons analectique»⁵²² ne saurait s'y appliquer? Le cas échéant, cette impossibilité serait-elle liée à l'absence de technicité dans l'esthétique? Ou

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁵²¹ Comme nous l'indiquons en note 353, p. 127.

⁵²² *MEOT*, p. 22, note; Simondon annonce ici quelque chose qui, dans *MEOT*, n'arrive jamais; le terme «analectique» est bien un hapax.

alors l'objet technique désigne-t-il simplement un certain type d'objet dont il y a genèse «selon des modalités déterminées»? Dans ce second cas, il s'agirait alors de déterminer les modalités génétiques de chaque type d'objet en vue de distinguer le type de l'objet technique des autres types. La nécessité d'éviter l'usage d'une classification «convenant au discours» – autrement dit la nécessité de ne pas dégrader la pensée en symbolisme verbal – fait signe vers la nécessité de comprendre une genèse plus générale que celle, limitée, des réalités techniques; et c'est bien une telle genèse générale que Simondon propose de décrire dans la troisième partie de *MEOT*. Toutefois, que peut-il bien rester qui puisse devenir objet d'une étude génétique à la faveur de l'objet esthétique si l'objet technique est le type d'objet «dont il y a genèse»? Autrement dit, peut-il vraiment y avoir des modalités génétiques particulières propres à l'objet esthétique – et, allant, à «la totalité des objets» – si l'objet technique est l'objet – mais Simondon ne dit jamais «le seul objet», ce qui réglerait la question – dont la structure actuelle correspond réellement à son évolution passée?

Ces questions trouvent – en partie du moins – des réponses dans la troisième partie de *MEOT*. Nous allons voir que, si tous les types d'objets individualisés ont une genèse, seul l'objet technique conserve l'effort *stricto sensu* humain; corrélativement, seule la technicité est matière à histoire. Réciproquement, la réalité esthétique ne conserve pas l'effort humain; au mieux ne conserve-t-elle que l'effort d'un individu particulier. Alors se pose naturellement la question du statut de l'œuvre d'art, question qui, comme nous allons le voir, amène des réponses originales – parmi lesquelles l'impossibilité d'une théorie de l'art – ainsi qu'une normativité esthétique ou artistique paradoxale – pour ne pas dire contradictoire –, présente uniquement en creux, selon laquelle l'intention esthétique n'est pas mauvaise en elle-même, tant qu'elle ne crée pas de domaine de l'art. Il s'agit toutefois de lire *MEOT* en gardant à l'esprit que ces conclusions radicales ne sont qu'intermédiaires et dépassées par les textes tardifs – nous y reviendrons dans la troisième partie.

5.1 La conception traditionnelle de la culture : un « compromis peu stable »

La genèse des objets techniques n'est certainement pas la seule genèse. Une «interprétation génétique généralisée des rapports de l'homme et

du monde »⁵²³ est donc requise pour saisir la portée philosophique et la situation génétique des objets techniques et, plus généralement, de la technicité. Il y a bien une différence entre l'étude de la concrétisation technique comme étude de la genèse des objets techniques et la saisie du « sens de cette concrétisation »⁵²⁴, qui implique une compréhension de l'existence de la technicité à laquelle l'objet technique ne se réduit pas. La compréhension du sens fait recours à la pensée philosophique et sollicite une « genèse des modes techniques et des modes non techniques du rapport de l'homme et du monde »⁵²⁵. L'hypothèse d'une telle interprétation, conforme aux ambitions holistiques des textes précoces, est que l'humain et le monde constituent ensemble un système⁵²⁶, une totalité en devenir. Méthodologiquement, l'interprétation fait recours à une théorie gestaltiste modifiée en ceci que la métastabilité y remplace fonctionnellement la stabilité, ce qui permet de recourir à la distinction entre le fond et la forme – utile, nous allons voir comment, pour saisir l'advenue d'unités dans l'être – sans toutefois réduire pour autant la forme à un organisme mort. Quant à l'objectif de cette interprétation originale que propose ici Simondon, il consiste, explique-t-il, à « [atténuer] la disparité qui existe entre techniques et religion, nuisible à l'intention de synthèse réflexive du savoir et de l'éthique »⁵²⁷; autrement dit, nous aurons à comprendre comment et dans quelle mesure le théorique et le pratique, comme formes de la pensée aussi bien que comme modes d'existence, peuvent être réconciliés et articulés de façon non arbitraire et même fertile dès lors que la problématique dite traditionnelle est repensée, en un sens que nous éclairons ici, selon les modalités techniques et religieuses.

L'unité magique primitive

Indiquons en toute première approche que ces deux modalités fondamentales correspondent aussi, chez Cassirer⁵²⁸, à une forme d'an-

⁵²³ *Ibid.*, p. 214.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 326.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Nous avons vu d'où vient la notion de système, voir p. 55 sq.

⁵²⁷ *MEOI*, p. 225.

⁵²⁸ Voir Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *La pensée mythique*, trad. par Jean Lacoste, Paris : Minuit, 1972, p. 187 ainsi que Ernst Cassirer, « Forme et technique », in *Écrits sur l'art*, trad. par Jean Carro et Gaubert Joël, Paris : Cerf, 1995, p. 75-76, où Cassirer rapporte la « globalité des pratiques magiques » à l'« épanouissement progressif du désir ».

thropogenèse, dans la mesure où le moment où l'homme se détermine comme être autonome résulte du « désir » qui substitue au monde ne pouvant qu'être « accepté » un monde qui peut être « construit »; dans les deux cas un monde sacré est distingué d'un monde technique: la première modalité correspond au mythe chez Cassirer ainsi qu'à la pensée religieuse chez Simondon; la seconde apparaît d'abord en creux dans *La philosophie des formes symboliques*, notamment comme « représentation de l'efficace »⁵²⁹ avant d'être thématisée expressément, dès 1930, comme technique. Simondon précise de plus que « rien ne prouve que la distance entre le mode théorique et le mode pratique puisse être franchie complètement »⁵³⁰ et fait écho par là à la critique cassirérienne de la suprématie de la forme symbolique de l'objectivation scientifique⁵³¹, rappelant par ailleurs au lecteur que le texte simondonien, fidèle sur ce point aussi au programme d'une philosophie critique de la culture, doit toujours être apprécié davantage comme une proposition contribuant à une tâche infinie que comme le dernier mot systématique d'une visée d'achèvement ou de destruction de la métaphysique.

L'« unité magique primitive est la relation de liaison vitale entre l'homme et le monde »⁵³²; autrement dit elle est l'épreuve originelle, l'expérience, selon cet être qui pourra – mais donc ne peut pas encore – être dit humain, de ce qu'*ILFI* désigne comme individuation vitale. Il n'y a ni sujet ni objet, aucune « ségrégation d'unités »; il n'y a que le milieu d'un vivant ayant l'aspect d'un « réseau de points privilégiés d'échange entre l'être et le milieu »⁵³³. Ce lieu ou moment privilégié « draine en lui toute la force et l'efficace du domaine qu'il limite; il résume et contient la force d'une masse compacte de réalité »⁵³⁴. Ce recours à l'idée de compacité de la réalité pour décrire la réticulation magique fait signe vers la notion de « réalité brute » telle que nous l'avons étudiée plus tôt dans la NC. Il faut se rappeler, en effet, que, dans la NC, ce sont « l'iner-
tie et la compacité des conditions organiques ou des conditions techniques » qui « empêche[nt] leur mise en relation à l'état brut » et qui,

⁵²⁹ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *La pensée mythique*, op. cit., p. 188.

⁵³⁰ *MEOT*, p. 223.

⁵³¹ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *La phénoménologie de la connaissance*, trad. par Claude Fronty, Paris: Minuit, 1972, p. 26-27.

⁵³² *MEOT*, p. 227.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 228.

alors, dégagent la nécessité de la relation symbolique⁵³⁵. Ces points du réseau magique «localisent et focalisent l'attitude du vivant vis-à-vis de son milieu»: «le pic élevé est seigneur de la montagne»⁵³⁶. Simondon précise en note que cette domination pour ainsi dire topologique n'est pas métaphorique mais réelle: «c'est vers [le pic élevé] que s'oriente le plissement géologique et la poussée qui a édifié le massif tout entier»⁵³⁷; ce qui indique au lecteur qu'il n'y a aucune contradiction – donc, aussi, aucune dialectique – mais bien une continuité génétique entre la connaissance scientifique – l'explication géologique selon laquelle «le promontoire est la plus ferme partie de la chaîne érodée par la mer» – et la magie du pic résument et contenant la «spontanéité» et la «disponibilité»⁵³⁸ d'une force naturelle qui est aussi un «point-clef»⁵³⁹ d'influence du monde sur l'humain et réciproquement de l'humain sur le monde: «le cœur de la forêt, le centre d'une plaine» «concentrent les pouvoirs naturels» et «focalisent l'effort humain»; on pourrait ajouter ici les exemples du *decumanus* et du *cardo* proposés par Cassirer⁵⁴⁰, qui illustrent une corrélation analogue entre pensée mythique et pensée scientifique. Simondon présente ainsi les «actes d'exception»⁵⁴¹ des pionniers, les ascensions et les explorations comme des actes d'amitié, non comme des luttes contre la nature et encore moins comme des opérations de domination; autrement dit, la genèse décrite ici par Simondon est bien celle d'une totalité concrète mais elle prend soin de se distancer de la progression dialectique.

⁵³⁵ NC, p. 332. Voir en outre la section 4.2, p. 128 du présent ouvrage.

⁵³⁶ MEOT, p. 228.

⁵³⁷ Ibid., p. 228, note.

⁵³⁸ Ibid., p. 229. Simondon dialogue ici avec Heidegger alors qu'il rapporte la disponibilité non pas à la technique mais à une réalité ou une phase qui lui est antérieure ou, du moins, plus fondamentale.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ «La ligne de l'est à l'ouest, qui est définie et établie par le cours du soleil, est coupée à angle droit par une autre ligne qui va du nord au sud. C'est en traçant et en croisant ces lignes, qui dans la langue sacerdotale s'appellent le *decumanus* et le *cardo*, que la pensée religieuse se donne son premier schème de coordonnées», Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2: *La pensée mythique*, op. cit., p. 127. Cassirer précise d'ailleurs, se référant à une étude de Franz Boll, que «l'expression latine pour désigner l'observation théorique et l'intuition pure, *contemplari*, remonte, par l'étymologie et le contenu, à l'idée du *templum*, du fragment d'espace dans lequel l'augure effectue son examen du ciel», *ibid.*, p. 129. On peut compléter ces observations par une lecture de Ernst Cassirer, «Forme et technique», op. cit., p. 81 où Cassirer considère l'aspect sacré de certains outils.

⁵⁴¹ MEOT, p. 230.

Premier déphasage (pensée technique et pensée religieuse)

Ces points-clefs « sont les structures figurales par rapport à la masse qui les supporte, et qui constitue leur fond »⁵⁴²; Simondon parle aussi, à cet égard, d'une « structure primitive de réticulation réellement fonctionnelle »⁵⁴³; autrement dit, originellement, la totalité de l'être est devenir en bloc, devenir d'un bloc. Au détachement, à la séparation de ces points-clefs du fond auquel ils appartiennent originellement correspondent ce que Simondon décrit comme le déphasage de l'unité magique en technique et religion: « en tant que figure, les points-clefs, détachés du fond dont ils étaient la clef, deviennent les objets techniques, transportables et abstraits du milieu »⁵⁴⁴. Mais par là, ils sortent aussi du réseau et de la cohérence « réellement fonctionnels » auxquels ils appartenaient naturellement:

Cette rupture du réseau des points-clefs libère les caractères de fond qui, à leur tour, se détachent de leur fond propre, étroitement qualitatif et concret, pour planer sur tout l'univers, dans tout l'espace et toute la durée, sous forme de pouvoirs et de forces détachées, au-dessus du monde. Pendant que les points-clefs s'objectivent sous forme d'outils et d'instruments concrétisés, les pouvoirs de fond se subjectivent en se personnifiant sous la forme du divin et du sacré (dieux, héros, prêtres)⁵⁴⁵.

Ces « caractères de fond » ne peuvent manquer de rappeler ici la « force mythique » que Cassirer distingue de la « force des physiciens »: si cette dernière est entendue comme « "résultante" de facteurs et de conditions qui ne peuvent avoir d'action efficace que s'ils sont liés entre eux », la force mythique désigne au contraire « quelque chose de particulier, de matériel qui, en tant que telle, peut aller d'un endroit à l'autre, d'un sujet à un autre »⁵⁴⁶. De façon plus générale, Cassirer explique que la pensée mythique « n'est pas poussée par la volonté de *comprendre* l'objet,

⁵⁴² *Ibid.*, p. 229.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2: *La pensée mythique*, *op. cit.*, p. 82. Il est question plus loin de « puissances hostiles ou amicales qui interviennent dans les événements au gré de leur caprice ou de leur arbitraire », *ibid.*, p. 141.

au sens de l'embrasser par la pensée et de l'incorporer à un complexe de causes et de conséquences : elle est simplement *prise* par lui»⁵⁴⁷. C'est en ce sens que Simondon rend compte d'une continuité entre l'unité magique et la «distance entre l'homme et le monde»⁵⁴⁸ telle qu'elle s'origine dans l'opposition entre subjectivation et objectivation, à laquelle correspondent respectivement la pensée religieuse et la pensée technique.

Premier déphasage et élémentarité de la technicité

La possibilité de rapprocher le réseau de points-clefs tel que décrit dans *MEOT* de la réalité brute telle que l'évoque la NC permettrait peut-être d'affirmer que les réalités techniques issues de ce premier déphasage correspondent aux réalités symboliques telles que nous les avons étudiées plus tôt, toutefois une telle inférence n'est pas possible si l'on tient compte de la distinction entre éléments et ensembles techniques :

Alors que, dans la réticulation magique du monde, figure et fond sont des réalités réciproques, technique et religion apparaissent lorsque la figure et le fond se détachent l'un de l'autre, devenant ainsi mobiles, fragmentables, déplaçables et directement manipulables parce que non rattachés au monde⁵⁴⁹.

La chose, devenue outil ou instrument, est affranchie, «libérée»⁵⁵⁰ du joug de la nature compacte de la totalité. Or, le symbole, nous l'avons vu⁵⁵¹, s'oppose, dans la NC, à l'ensemble des réalités sémiotiques et stéréotypiques en ceci, justement, qu'il prolonge les réalités brutes, les totalités, et en permet la manipulation efficace et réelle. L'objet technique tel qu'il émerge du déphasage de la magie primitive⁵⁵², au contraire, «se distingue de l'être naturel en ce sens qu'il ne fait pas

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁴⁸ *MEOT*, p. 233.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁵¹ Voir section 4.2, p. 128 du présent ouvrage.

⁵⁵² Pour une réflexion étonnante sur le thème de la magie et sur son lien avec l'alchimie et la médiation, voir Dan Mellamphy, «The birth of technology from the spirit of alchemy», in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.

partie du monde »⁵⁵³. Ainsi, la réalité technique, la technicité issue du déphasage de l'unité originelle ne correspond qu'aux éléments techniques⁵⁵⁴; or, nous avons vu que le symbolisme technologique dans la NC correspond non pas à un élément mais à un ensemble technique. L'applicabilité élémentaire des formes techniques à n'importe quel fond, gagnée par la libération des techniques, n'est possible qu'après une rupture entre la figure et le fond, et non, dès lors, sans une certaine violence⁵⁵⁵. En face de cette objectivation technique s'opère, réciproquement, la fixation des « qualités de fond »⁵⁵⁶ sur des sujets « réels ou imaginaires », « divinités ou prêtres »⁵⁵⁷. Simondon donne quelques exemples de « qualités de fond »: « homogénéité, nature qualitative, indistinction des éléments au sein d'un système d'influences mutuelles, action à longue portée à travers l'espace et le temps, engendrant ubiquité et éternité »⁵⁵⁸. Ce sont dès lors deux médiations complémentaires, l'une objectivante, l'autre subjectivante, chacune déséquilibrée par rapport à l'autre et appauvrie par rapport à l'unité magique dont elle provient, qui régissent la relation entre l'humain et le monde; ces deux médiations ne sont pas comparables au symbolisme culturel, numériquement un, de la NC: ce que Simondon nomme « inspiration religieuse », comme exigence de totalité et d'universalité confrontée aux réalités particulières, est condamné à rester insatisfait et, en ce sens, opère toujours au-dessus du statut de l'unité, rapportant les êtres à la relativité de leur existence particulière. Réciproquement, les techniques souffrent d'une incomplétude essentielle – elles restent au-dessous de l'unité, comme écrit Simondon – car aucune n'est en mesure de s'appliquer à la totalité du monde⁵⁵⁹. Leur progrès force une multiplication d'objets qui, toutefois, reste vaine en ceci qu'elle ne parvient jamais à « rattraper l'unité

⁵⁵³ *MEOT*, p. 235.

⁵⁵⁴ « La pensée technique a par nature la vocation de représenter le point de vue de l'élément », *ibid.*, p. 241.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 236-237, 252. C'est la violence du « schème hylémorphique » que l'on retrouve plus tard notamment dans *II*, p. 88.

⁵⁵⁶ *MEOT*, p. 239.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 240.

primitive »⁵⁶⁰, à refaire un monde naturellement unifié comme l'est le monde magique originel. Autrement dit, les objets techniques sont condamnés à l'existence particulière et à la pluralité; par rapport à la totalité à laquelle le symbolisme de la NC donne accès, ces derniers sont donc essentiellement inadéquats.

Émergence et achèvement de la pensée esthétique

La distance entre la pensée technique – l'objectivation des formes – et la pensée religieuse – l'expérience des forces – devient le lieu d'une tension correspondant à la pensée esthétique que Simondon décrit comme le maintien du «souvenir implicite de l'unité»⁵⁶¹: «d'une des phases du dédoublement, [la pensée esthétique] appelle l'autre phase complémentaire; elle cherche la totalité de la pensée et vise à recomposer une unité par relation analogique»⁵⁶². Éclairer le sens de ce recours étonnant au thème de l'analogie pour décrire la pensée esthétique – thème qui retient particulièrement l'attention du lecteur ayant la NC en tête puisque la question de l'analogie est en lien direct avec celle de l'authenticité et de l'efficacité des symboles – requiert de comprendre en quoi la question de l'esthétique est posée différemment dans *MEOT* que dans la NC: plutôt que de rapporter plus ou moins expressément les «Beaux-arts» à l'«esthétisme» en affirmant qu'ils «ne constituent pas la culture»⁵⁶³, *MEOT* distingue la pensée dite esthétique de l'art institué⁵⁶⁴ et rapporte les œuvres d'art à ce dernier:

Sans doute, une pareille manière d'envisager l'effort esthétique [c'est-à-dire comme recherche d'une unité analogique de la totalité] porterait à faux si l'on voulait caractériser de la sorte les œuvres d'art telles qu'elles existent à l'état institutionnel dans une civilisation donnée, et bien plus encore, si l'on voulait définir l'essence de l'esthétisme. Mais, pour que les œuvres d'art soient possibles, il faut qu'elles soient rendues possibles par une tendance fondamentale de l'être humain, et par

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ NC, p. 332.

⁵⁶⁴ Pour le dire avec les mots de Duhem, *MEOT* «[détache] la pensée esthétique du paradigme de l'art», Ludovic Duhem, «La tache aveugle et le point neutre. Sur le double "faux départ" de l'esthétique de Simondon», in *Cahiers Simondon* 1, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2009, p. 132.

la capacité d'éprouver en certaines circonstances réelles et vitales l'impression esthétique. L'œuvre d'art faisant partie d'une civilisation utilise l'impression esthétique et satisfait, parfois artificiellement et de manière illusoire, la tendance de l'homme à rechercher, lorsqu'il exerce un certain type de pensée, le complément par rapport à la totalité⁵⁶⁵.

C'est moins l'objet ou l'œuvre d'art que sa condition de possibilité – qui est aussi celle de l'institutionnalisation artistique – qui intéresse ici en particulier Simondon, c'est-à-dire le fait que l'œuvre d'art soit rendue possible par l'impression esthétique ou, si l'on préfère, le fait que «l'objet esthétique ne pourrait exister si l'impression esthétique n'existe pas»⁵⁶⁶. Il se pourrait, écrit Simondon, qu'il n'existe aucun «objet esthétique défini en tant qu'esthétique sans que pour cela l'impression esthétique soit exclue»⁵⁶⁷, ce qui affirme en creux que l'œuvre d'art et son institution – c'est-à-dire aussi l'histoire de l'art – ne sont pas nécessaires pour que se réalise l'impression esthétique. Le discours est même encore plus radical lorsque, affirmant que l'«impression esthétique réelle ne peut être asservie à un objet»⁵⁶⁸, il annonce la question de la vanité de l'œuvre d'art.

Si l'impression esthétique, comme tension entre l'objectivation des formes et la subjectivation des fonds – ou, en termes davantage phénoménologiques, l'esthétique comme expérience de la sollicitation de l'une par l'autre –, conditionne la possibilité de l'institution artistique, réciproquement, l'œuvre d'art est un terminus pour l'impression esthétique; autrement dit, la pensée esthétique se caractérise en ceci qu'elle «signale [...] une perfection de l'achèvement»⁵⁶⁹; elle n'est pas une pensée de l'invention perpétuée et ne définit pas la perfection comme la continuité d'une opération de perfectionnement dans le devenir – dans l'horizon de l'ambition holiste des textes précoce – mais uniquement comme une structure aboutie qui, s'étant accomplie en «[asservissant]» l'impression esthétique – c'est-à-dire en l'utilisant, en l'employant en l'occurrence pour une fin individuelle et arbitraire –, existe de façon complète comme prête à être éprouvée, contemplée, choisie et, comme le dit Simondon, sélectionnée:

⁵⁶⁵ *MEOT*, p. 248.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 266.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 248.

Chaque culture sélectionne ceux des actes et celles des situations qui sont aptes à devenir des points remarquables; mais ce n'est pas la culture qui crée l'aptitude d'une situation à devenir un point remarquable; elle fait seulement barrage à certains types de situation, laissant à l'expression esthétique des voies étroites par rapport à la spontanéité de l'impression esthétique; la culture intervient comme limite plus que comme créatrice⁵⁷⁰.

La culture traditionnelle – et c'est là la limite qui la distingue radicalement de la culture réflexive ou philosophique, comme nous allons le voir à la section suivante – ne peut que retenir les impressions esthétiques naturelles ou spontanées, empêchant simplement certaines d'entre elles de devenir des expressions esthétiques; en ce sens précis, elle opère donc en négatif. C'est ce que corrobore l'explication critique du succès de la culture littéraire⁵⁷¹: sévère dans sa critique de la culture traditionnelle, Simondon explique en effet que «le primat des lettres dans l'éducation culturelle provient de cette toute-puissance de l'opinion», c'est-à-dire de la culture aliénée en «initiation aux opinions de groupes sociaux déterminés ayant existé aux époques antérieures»:

une œuvre, et en particulier une œuvre qui a survécu, est en fait une œuvre qui a exprimé l'éthique d'un groupe ou d'une époque de manière telle que ce groupe s'est reconnu en elle; une culture littéraire est donc esclave des groupes; elle est au niveau des groupes du passé. Une œuvre littéraire est un *témoignage social*.

Cette critique de la culture telle qu'elle est, pour ainsi dire, réduite à l'institution artistique vise exactement ce que nous avons identifié dans la NC sous les intitulés de «réalité sémiotique» ou «stéréotypique». Toutefois la distinction formulée dans *MEOT* entre l'esthétique et l'art, comme telle absente de la NC, indique la possibilité de penser la réalité de l'impression esthétique en deçà de son expression en œuvre artistique: en tant que prolongation de la nature, les réalités ou objets esthétiques – non donc les œuvres d'art – sont spontanément – et non réflexivement⁵⁷² – médiateurs; l'activité esthétique

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 152-153.

⁵⁷² Rappelons que le «niveau spontané de la pensée esthétique» est distingué du «niveau réfléchi de la pensée philosophique», *ibid.*, p. 218.

– non l’art – ressent la beauté déjà « quand elle est naturellement produite »⁵⁷³. C’est bien ce « mode d’expression, de communication, déjà existant dans l’homme »⁵⁷⁴ que « concrétisent » les sons de la lyre lorsqu’ils deviennent esthétiques; en ce sens, l’œuvre esthétique provient donc bien « de la réalité déjà donnée », elle se construit « sur des fondations faisant partie du réel et insérées dans le monde »⁵⁷⁵ et « fait bourgeonner l’univers, le prolonge »⁵⁷⁶. *MEOT* permet ainsi de comprendre que c’est cette spontanéité esthétique naturelle que l’art, à défaut de pouvoir la créer ou l’inventer, utilise, sélectionne, continue et instaure. Mais donc, comment rendre compte de l’impression esthétique si ce n’est au travers d’œuvres d’art? En d’autres termes, si l’art désigne un mauvais destin de l’impression esthétique, comment alors considérer sinon concevoir quelque chose comme une bonne esthétique? Une telle question est axiologique et nous allons voir que c’est par un certain retour à la normativité technique que Simondon y répond. Cette manière de faire certes pose et repose la question de la relation entre art et technique, mais dans l’horizon de la pensée simondonienne elle n’est pas absurde car la réalité esthétique n’y existe qu’au lieu d’une tension entre l’élémentarité de la pensée technique et la totalité de la pensée religieuse.

Esthétique et axiologie

La mauvaise esthétique se manifeste, explique Simondon, lorsque l’objet technique est « masqué », « camouflé »⁵⁷⁷ derrière ou dessous l’objet esthétique; l’esthétique, alors, est « menteuse »; elle est « supercherie » « ridicule »; « grotesque » « travestissement », elle produit « l’impression gênante d’un faux et paraît mensonge matérialisé »⁵⁷⁸. On pense bien sûr ici à l’hypnose technique telle qu’elle est décrite dans

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 252.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*

la NC⁵⁷⁹ : l'esthétisation et l'hypnose critiquées ont en commun la mise en œuvre d'une opération – elle-même technique – visant à couvrir, à déguiser, à habiller, éventuellement à orner voire à parer une réalité technique à des fins arbitraires ou, du moins, non technologiques. Ces précisions sont essentielles pour deux raisons : premièrement, elles circonscrivent un moment de la pensée de Simondon, étant entendu que le sens et la valeur de cette opération d'esthétisation se transforment remarquablement avec les textes tardifs. Nous allons voir notamment, au chapitre 7, que dès «Psychosociologie de la technicité» cette critique et cette réprobation du mode d'existence esthétique prennent la forme d'une problématisation plutôt descriptive que normative. Deuxièmement, cette condamnation d'une certaine forme d'esthétisation préfigure la complication technologique de la solidité⁵⁸⁰ telle qu'elle apparaît dans les textes plus tardifs⁵⁸¹ et offre ainsi, comme nous allons le voir dans la prochaine partie, la possibilité d'une critique radicale de la réduction de la technicité à la matérialité⁵⁸².

Aux antipodes de cette esthétisation de l'occultation et du traves-tissement, la voilure d'un navire est belle «lorsque le vent la gonfle et incline la mâture tout entière, emportant le navire sur la mer»⁵⁸³. «Le phare au bord du récif dominant la mer est beau, parce qu'il est inséré en un point-clef du monde géographique et humain»⁵⁸⁴. Les exemples que propose Simondon dans ces pages sont remarquables, et on peut difficilement en faire l'économie dans la mesure où c'est en eux et par eux que se jouent les étapes de la réflexion :

⁵⁷⁹ «L'état d'hypnose s'étend depuis l'achat jusqu'à l'utilisation; dans la propagande commerciale elle-même, l'être technique est déjà revêtu d'une certaine signification communautaire: acheter un objet, c'est acquérir un titre à faire partie de telle ou telle communauté; c'est aspirer à un genre d'existence qui se caractérise par la possession de cet objet», NC, p. 350.

⁵⁸⁰ Voir p. 338 sq. du présent ouvrage.

⁵⁸¹ Notamment Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», cours de 1968-1969, in *IT*.

⁵⁸² Une telle critique marque une rupture radicale et décisive entre la pensée de Simondon et celle de médialogues tels que Friedrich Kittler ou Vilém Flusser, indiquant le lieu d'une importante incompatibilité entre la problématique de la technologie et celle des *media studies*, comme nous le montrons au chap. 2 de notre livre *Penser le «numérique» avec Gilbert Simondon, op. cit.*

⁵⁸³ *MEOT*, p. 255.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

Le central téléphonique est beau en action, parce qu'il est à tout instant l'expression et la réalisation d'un aspect de la vie d'une cité et d'une région; une lumière, c'est une attente, une intention, un désir, une nouvelle imminente, une sonnerie qu'on n'entendra pas mais qui va retenir au loin dans une autre maison⁵⁸⁵.

Esthétique et analogie (l'analogie de Bruno de Solages)

La bonne esthétique n'est pas simplement expression; elle est aussi une réalisation: le standard téléphonique manifeste une réalité actuellement et effectivement opératoire. Mais ce qui est positivement esthétique – distingué de l'art – n'est-il pas par là, pour ainsi dire, simplement réduit au technique? De plus, Simondon soutient que l'objet technique manifeste une beauté et une nature esthétique «lorsqu'il prolonge le monde et s'insère en lui»⁵⁸⁶ ou lorsqu'il dévoile un «pouvoir de révéler l'homme, de manifester une existence»⁵⁸⁷, lorsqu'il fait «surgir pour nous une réalité humaine qu'il prolonge et manifeste dans l'existence actuelle, en la rendant sensible pour nous»⁵⁸⁸. Mais en quoi ces mots-là ne pourraient-ils pas, en dernière analyse, s'appliquer aussi bien à l'œuvre d'art? Cette dernière, écrit Simondon, «retrouve à partir d'une situation donnée, et selon une relation analogique structurale et qualitative, une continuité universalisante par rapport aux autres situations et aux autres réalités possibles»⁵⁸⁹. Il y a donc bien de l'analogie dans la pensée esthétique; mais cette analogie – ici réside la distance entre esthétique et technique – n'est pas l'analogie opératoire propre à l'allagmatique issue, nous l'avons vu dans la partie précédente, de la technologie cybernétique; l'analogie esthétique est exclusivement – le texte est explicite – une analogie «structurale».

Au lieu de représenter, comme la pensée technique, les fonctions élémentaires, ou, comme la pensée religieuse, les fonctions de totalité, [la pensée esthétique] maintient ensemble éléments et totalité, figure et

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 248.

fond dans la relation analogique; la réticulation esthétique du monde est un réseau d'analogies⁵⁹⁰.

Définissant l'analogie⁵⁹¹ et se référant à cette occasion au texte du père de Solages⁵⁹², Simondon emploie les expressions «identité de structures figurales», «identité des fonds», «identité des modes selon lesquels, à l'intérieur de deux êtres, s'échangent et communiquent la structure figurale et le fond de réalité» ainsi que «identité de couplage de la figure et du fond». Aucune trace, à ce stade, de l'expression «analogie opératoire» et, comme nous allons le voir, l'analogie de la phase esthétique n'est effectivement pas la même que celle du symbolisme technologique. En ce sens, trois remarques s'imposent sur cette référence à Bruno de Solages, importante pour Simondon dans la mesure où elle réapparaît dans la thèse principale⁵⁹³. 1) Le problème de De Solages est davantage phénoménologique que technologique: la discussion sur les ressemblances entre l'échidné, le hérisson et le porc-épic⁵⁹⁴ pose le problème tout platonicien de la distinction entre analogie réelle et similitude trompeuse, certes à partir d'une approche génétique plutôt que typologique – issue de l'anatomie comparée et de la paléontologie –, mais c'est bien d'une distinction entre être et apparaître qu'il est question. 2) Cela se confirme de plus par le fait que l'analogie dont il est question est définie par de Solages comme une identité de structure: tout «système de signes» doit être «isomorphe au système des choses»⁵⁹⁵; isomorphe donc non nécessairement isodynamique. Les symboles, «simples dessins noir sur blanc, ne prennent le caractère de symboles que pour un esprit qui saisit leur correspondance avec les choses»⁵⁹⁶, donc cette conception-là substantialise l'esprit, et l'analogie de De Solages peut être dite phénoménologique en un sens plus corrélationniste cette fois, un symbole n'étant tel que pour une conscience. 3) Bruno de Solages était un intellectuel catholique engagé, un théologien thomiste ainsi qu'un œcuméniste en de nombreux sens: il a œuvré au rapprochement de la science et de la

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁹² Bruno de Solages, *Dialogue sur l'analogie*, Paris: Aubier Montaigne, 1946.

⁵⁹³ *ILFI*, p. 108.

⁵⁹⁴ Bruno de Solages, *Dialogue sur l'analogie*, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

religion mais s'est aussi engagé politiquement contre le totalitarisme avant d'être lui-même déporté⁵⁹⁷. Solages a notamment travaillé avec Teilhard de Chardin⁵⁹⁸ que Simondon a lu. Ces personnalités ecclésiastiques sont donc aussi deux figures de la pensée religieuse telle que la conçoit Simondon et une certaine idée de cosmogenèse développée dans le travail de Teilhard de Chardin pourrait par exemple éclairer la relation, si évidente pour Simondon, entre la pensée religieuse et ces «fonctions de totalité» telles qu'elles débouchent sur les ensembles techniques⁵⁹⁹. Mais au-delà de ces aspects biographiques, si l'on se rappelle que l'analogie structurale de Solages sert un propos sur l'esthétique, un rapprochement au moins implicite entre religion et esthétique peut ici être indiqué qui préfigure en particulier l'étude de la réhabilitation axiologique de l'art par Simondon à partir justement d'un rapprochement tardif entre culture, symbolisme et «sacralité»⁶⁰⁰. Retenons pour l'heure que cette référence au *Dialogue* de Solages dégage la notion d'une analogie esthétique entre des structures (mais non entre des opérations), à la fois génétique et phénoménologique, autrement dit génétique sans être nécessairement réfléchie dans les fonctionnements qui en conditionnent la genèse, donc génétique sans être technologique.

Esthétique et réalité préindividuelle

Par là s'explique que l'analogie esthétique de *MEOT* ne trouve plus simplement son origine dans la technologie: «il n'existe pas de véritable et complète analogie dans le domaine de la pensée purement technique, ni dans celui de la pensée purement religieuse»⁶⁰¹. On pourrait dire que ce que la NC identifie à la partie naturelle de la réalité technique devient dans *MEOT* la partie religieuse d'une réalité esthétique, à condition de s'attarder sur les conséquences d'une telle reconfiguration. L'analogie

⁵⁹⁷ Sur la vie de Bruno de Solages, voir Marie-Thérèse Duffau, *Bruno de Solages. Biographie d'un intellectuel engagé (1895-1983)*, Bonchamp-lès-Laval: Téqui, 2014.

⁵⁹⁸ Pour un rapprochement entre les œuvres de Teilhard de Chardin et de Simondon, voir notamment Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris: L'Harmattan, 2005, p. 44 sq.

⁵⁹⁹ Du moins, Bernard Sesé propose-t-il en ce sens de lire Teilhard de Chardin comme un précurseur de la mondialisation. Voir Bernard Sesé, «Pierre Teilhard de Chardin, prophète de la mondialisation?», in *Études* 396.4 (2002), p. 483-494.

⁶⁰⁰ Voir le chapitre 8 et en particulier la section 8.2, p. 334.

⁶⁰¹ *MEOT*, p. 261.

dont il est question dans la pensée esthétique, écrit Simondon, «porte sur ce que l'on pourrait nommer l'opération fondamentale d'existence des êtres, sur ce qui fait qu'en eux un devenir existe qui les développe en faisant apparaître figure et fond»⁶⁰². Cette analogie-là n'est effectivement pas décrite comme une analogie génétique entre des individuations mais plutôt comme une analogie phénoménologique, c'est-à-dire comme une analogie entre des manifestations ou l'«apparaître» d'individus structurés, spatialisés, à l'instar des analogies qui caractérisent notamment le technicisme de Ducrocq que Simondon considère comme «une phénoménologie plus qu'un approfondissement recherchant la nature des schèmes et des conditions qui en régissent la mise en œuvre»⁶⁰³. Ces analogies, «même si elles ne sont pas arbitraires», laissent donc dans l'ombre la nature des fonctionnements et ne sont donc pas ces analogies opératoires dont la notion est issue de la Cybernétique, «l'opération fondamentale d'existence des êtres» désignant ici l'existence et la manifestation spontanées d'individus. Au contraire, la beauté des objets techniques «ne peut pas être laissée à la seule perception», raison pour laquelle «il faut une éducation technique pour que la beauté des objets techniques puisse apparaître comme insertion des schèmes techniques dans un univers»⁶⁰⁴. La phase esthétique est efficace mais limitée car elle ne saisit que la manifestation des êtres, «la manière dont les êtres apparaissent» «c'est-à-dire deviennent en se dédoublant en figure et fond»⁶⁰⁵; le fait que le temple existe «dans le monde comme masse de pierre, de fraîcheur, d'obscurité, de stabilité» «infléchit de façon première et préperceptive nos pouvoirs d'effort ou de désir, notre crainte ou notre élan»⁶⁰⁶. Il y a bien une efficacité de et dans

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 205. Ce point a aussi été relevé par Xavier Guchet; voir Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses universitaires de France, 2010, p. 85. Nous allons voir au chap. 7 que la critique de la phénoménologie, bien que discrète dans ses formulations explicites, reste présente notamment dans PST, p. 74 où Simondon, critiquant nommément Eliade, Heidegger et Toynbee, rapporte la «préoccupation normative défensive» selon laquelle «il faut protéger la culture, et la redécouvrir, empêcher qu'elle ne soit submergée par la montée de la civilisation mue par la poussée qui vient du développement des techniques» à un «courant important de la philosophie allemande» et souligne que cette perspective est «acceptée assez généralement sans nouvel examen, par l'existentialisme et la phénoménologie, ainsi que par des auteurs de sciences humaines».

⁶⁰⁴ *MEOT*, p. 256.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 261; Simondon affirme plus tard que l'art «manifeste une structure», *CP*, p. 244.

⁶⁰⁶ *MEOT*, p. 264.

l'esthétique, mais la pensée esthétique «saisit les êtres comme individus» uniquement, non comme individuations; autrement dit – et c'est essentiel –, la pensée esthétique ignore encore la question de la compatibilité entre les êtres, elle n'a pas à se préoccuper de leurs fonctionnements, de leur dimension opératoire et donc de leurs genèses; c'est en ce sens que Simondon décrit la phase esthétique comme un «réseau d'êtres en relation d'analogie»⁶⁰⁷; il ne s'agit ici que d'analogies entre des phénomènes, des manifestations, des ressemblances de surface: la phase esthétique se contente de l'expérience phénoménale.

En ce sens et dans la perspective d'articuler constructivement les deux thèses de Simondon, nous suggérons que la genèse esthétique, débouchant sur l'achèvement d'un objet esthétique, contribue au «pré-individuel» – à ce qui, par la nature problématique de son existence, deviendra milieu d'un individu –, alors que la genèse technique, débouchant sur un objet technique dont l'invention peut être elle-même perpétuée et reproblématisée, contribue au «transindividuel», c'est-à-dire à la réalité d'une individuation supplémentaire «ayant rang d'être»⁶⁰⁸. Cette interprétation repose sur le constat que le cycle qui relie l'impression esthétique à l'expression de l'œuvre n'est pas symétrique: l'impression esthétique – le fait qu'il y ait naturellement de l'expérience sensible – ne cesse certes jamais mais les œuvres de l'art, elles, sont achevées et, leur achèvement ratifié, leur existence n'est garantie qu'au prix d'une certaine artificialité⁶⁰⁹, pour ne pas dire d'une certaine incompatibilité. Le résultat de la phase esthétique n'est ainsi que «ce qui enseigne à aller vers l'œuvre complète, œuvre en un sens étendu, qui doit être dans le monde et faire partie du monde comme si elle appartenait réellement au monde, et non comme statue dans le jardin»⁶¹⁰. Autrement dit, l'extension de l'œuvre esthétique, localisée dans le temps et dans l'espace, est limitée par rapport à l'extension du monde entier. Pour cette raison, l'«art institué [...] ne peut pas rapprocher complètement la pensée religieuse et la pensée technique»; ses

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁰⁸ *ILFI*, p. 29.

⁶⁰⁹ On songe ici au geste de Jocelyn Benoist qui joue la «poétique» contre la possibilité d'une «pure esthétique» notamment en relevant combien la prétendue pureté de l'expérience sensible doit à l'activité, et en particulier à la création de conditions, à l'invention de dispositifs et de dispositions nécessaires. Jocelyn Benoist, *Sans anesthésie. La réalité des apparences*, Paris: Vrin, 2024, p. 58.

⁶¹⁰ *MEOT*, p. 262.

réalisations élémentaires et figurales ne peuvent pas figurer la totalité; au contraire l'art institué «n'est qu'un mouvement de départ vers l'existence esthétique»⁶¹¹, mouvement de départ et aussitôt achevé qui, en ce sens, ne mène nulle part; «l'art institué, l'art artificiel n'est encore qu'une préparation et un langage pour découvrir l'impression esthétique vraie»⁶¹². Simondon rapproche ici la question de l'esthétique de celle du langage et, en creux, de celle du symbolisme verbal, ce qui indique la possibilité de rapprocher la pensée esthétique de la pensée sémiotique: par son inhérente vanité⁶¹³, l'œuvre d'art s'apparente justement davantage aux «exercices» décrits dans la NC, réalisés dans un milieu particulier, localisé et partiellement isolé – ici le «jardin», ailleurs l'un des Beaux-arts – qu'aux réalités symboliques et culturelles que Simondon nomme encore, dans *MEOT*, «œuvre complète». En ce sens, toutes les réalités artistiques se trouvent privées de leur véritable rang d'être, scindées entre l'ensemble de «l'art sacré» et celui de «l'art profane». Selon l'art sacré⁶¹⁴, «l'œuvre ne peut exister que jouée; elle vient de l'inspiration», c'est-à-dire du fond du monde, de l'inconscient, de la pensée mythique ou religieuse. Selon l'art profane⁶¹⁵, l'objet est installé comme «résultat du travail artistique, entre le savoir théorique et l'exigence morale», selon un principe de contemplation d'une forme construite, manifestation non du devenir du cosmos mais de l'activité de l'individu-artiste. L'impression esthétique, dont l'art ne serait qu'un «adjuvant»⁶¹⁶, contient ces deux aspects séparés lors du processus d'objectivation ou d'expression en œuvre d'art⁶¹⁷. C'est en ce sens que l'œuvre d'art peut devenir une «construction factice»⁶¹⁸, c'est-à-dire une réalité artificielle, un esthétisme compromettant l'impression esthétique. Or «si l'art institué devient esthétisme, c'est-à-dire s'il donne et remplace une satisfaction réelle et dernière considérée comme vitalement éprouvée, il devient un écran qui empêche l'apparition de

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 269.

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ Simondon écrit: «la construction d'un objet esthétique n'est qu'un effort nécessairement vain pour retrouver une magie qui a été oubliée», *ibid.*, p. 265.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁶¹⁷ Cette distinction rappelle, bien sûr, la distinction nietzschéenne entre l'apollinien et le dionysiaque.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 269.

la véritable impression esthétique»⁶¹⁹. La critique de l'esthétisme s'attaque certes à cette institution de l'art telle qu'elle fait écran ou barrage à une expérience plus immédiatement en lien avec l'individuation vitale, comme s'il y avait quelque chose de morbide dans l'expression esthétique en ceci qu'elle réduirait à néant l'impression esthétique: l'esthétisation «prématurée» de la médiation technique et celle de la médiation religieuse «tend[ent] à une satisfaction statique, à un faux achèvement avant une spécification complète; la vraie technicité et la vraie religion ne doivent pas tendre à l'esthétisme, qui maintient par compensation une assez facile unité magique»⁶²⁰. En dernière analyse, le texte de 1958 présuppose donc bien, assez suspicieusement, que la rencontre entre technique et religion serait comme condamnée à «tendre à l'esthétisme»; il laisse entendre que la rencontre ne peut qu'être infertile, vaine, qu'elle ne serait qu'une «satisfaction statique», «fausse», «facile» car affranchie du souci cultivé de la compatibilité de l'ensemble et, en ce sens, potentiellement arbitraire, rappelant la mauvaise esthétique étudiée plus tôt, satisfaction qui manque ainsi la culture comme «spécification complète». Tout porte à croire, pour le dire avec les mots de Ludovic Duhem, que l'art se retrouve «dans une alternative entre déréalisation et esthétisme»⁶²¹.

Second déphasage : du «niveau naturel» au «niveau humain»

Simondon procède alors, quelque peu brutalement d'ailleurs, à un changement de perspective comparable au mouvement de différenciation entre les «sciences individuelles» et les «sciences collectives» que nous avons étudié dans la partie précédente⁶²². Ce changement de perspective étant essentiel à la compréhension de la difficulté que pose la pensée esthétique dans sa relation au symbolisme, nous citons ici le texte de façon extensive :

Le développement réel de la pensée demande que les différentes attitudes de pensée puissent se détacher les unes des autres et même

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 270.

⁶²¹ Ludovic Duhem, «La tache aveugle et le point neutre», *op. cit.*, p. 132.

⁶²² Voir p. 65 ainsi que Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», texte de 1953, in *SLΦ*, p. 190.

devenir antagonistes, car elles ne peuvent pas être simultanément pensées et développées par un seul sujet; en effet, elles exigent qu'un sujet les réalise et les assume de manière profonde, essentielle, fasse de l'une d'elles le principe de son existence et de sa vie. Il faut même, pour qu'une attitude puisse se développer, que la pensée soit échangée entre plusieurs objets et prenne une dimension temporelle, devenant une tradition et se développant selon une ligne temporelle: d'où l'incorporation d'un type défini à un groupe social comme fondement de son existence, comme mythe, comme justification de son existence. Or, plus une pensée devient sociale, collective, plus elle sert de moyen de participation des individus au groupe, plus, aussi, cette pensée se particularise, se charge d'éléments historiques et devient stéréotypée; c'est alors une seconde fonction du jugement esthétique que de préparer la communication entre les groupes sociaux qui représentent la spécialisation des différents types de pensée. Nous avons jusqu'ici présenté les différentes modalités comme si le sujet humain était individu et non collectivité; en réalité, dans la mesure où le sujet est un être collectif, l'art joue un rôle de préparation à une mise en commun des attitudes les plus accusées dans leur diversification⁶²³.

Simondon reste focalisé sur le déphasage de l'unité magique primitive mais, plutôt que de le considérer à partir de la réalité esthétique qui en sort, l'aborde cette fois à partir de l'« autonomie du développement »⁶²⁴ de ce qui a dû être séparé pour que la réalité esthétique, comme tendue entre les deux domaines, soit possible. Autrement dit, Simondon fait une sorte de pas en arrière. Dans la mesure où elles s'incarnent dans des sujets, les pensées techniques et religieuses se trouvent effectivement solidifiées – concrétisées – par le déphasage originel, solidification que Simondon décrit comme la formation d'un groupe social c'est-à-dire, selon des mots empruntés à la NC, comme la réalisation d'une communauté et, plus généralement, comme une traditionalisation, comme une historicisation ou encore comme une stéréotypisation. Giovanni Carrozzini, en ce sens, précise à juste titre que « la technicité n'est pas *un problème social*, puisqu'elle précède (pas seulement d'un point de vue strictement temporel) la naissance d'une communauté »⁶²⁵. Dès lors, si l'on tente de relier

⁶²³ *MEOT*, p. 270-271.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 275.

⁶²⁵ Giovanni Carrozzini, « Gilbert Simondon et Jacques Lafitte: les deux discours de la

MEOT à la NC en prenant en compte ce changement de perspective, c'est effectivement l'intégralité de la pensée esthétique qui, produisant des objets sous la modalité de l'achèvement, incite – au niveau de l'expérience individuelle du moins – à l'esthétisme. On pense ici à la tragédie de la culture, telle que la décrit Georg Simmel⁶²⁶. La pensée esthétique, en tension entre les figures élémentaires et les fonds cosmiques, apparaît alors comme une permanente mais paradoxale «tendance vers la totalité»; elle est paradoxale car elle n'existe qu'à vouloir réunir ce qui a été séparé, qu'à vouloir figurer la totalité ou totaliser les figures, mais se trouve pour cette raison toujours plus ou moins entrée sur – et hantée par – l'une des formes de pensée, technique ou religieuse; la pensée esthétique vise donc une perfection inatteignable dans la mesure où le développement de sa propre légalité implique «les domaines autres que celui en lequel elle voudrait se réaliser»⁶²⁷; elle ne s'institue qu'en négatif, que parce que la magie s'est scindée en deux modes complémentaires, et souffre ainsi d'un permanent déficit d'universalité, celui-là même qui distingue le signe du symbole; c'est en ce sens que l'art «vise à trouver des modes sans sortir d'un mode»⁶²⁸. Ces pages difficiles s'éclairent notamment au souvenir de la lutte, décrite par Ernst Cassirer, qui anime et met en tension les formes symboliques les unes par rapport aux autres vis-à-vis de la totalité⁶²⁹.

“culture technique”, in *Cahiers Simondon* 1, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, *op. cit.*, p. 40.

⁶²⁶ «La division du travail détache le produit en tant que tel de chacun des contribuants; il est là dans une objectivité autonome, qui le rend sans doute capable de se conformer à un ordre des choses ou de servir un but particulier, concrètement déterminé; mais par là lui échappe cette intime pénétration d'âme que seul un être humain tout entier peut conférer à l'œuvre tout entière et qui est le support de son intégration au centre d'autres psychismes individuels.» «Le concept et la tragédie de la culture», texte de 1911 in Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine Cornille et Pierre Ivernel, Paris: Payot-Rivages, 1988, p. 214.

⁶²⁷ *MEOT*, p. 272.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁶²⁹ «Jamais satisfaite du domaine qui est le sien, toute forme spirituelle cherche à marquer de son empreinte propre la totalité de l'être et l'ensemble de la vie spirituelle», Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *Le langage*, trad. par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris: Minuit, 1972, p. 22.

Échec technique et dissociation du théorique et du pratique

Mais la pensée ou l'intention esthétique n'est pas rien car, sans elle, les modes de pensée techniques et religieux ne parviendraient pas du tout à se rencontrer et la particularisation ou l'autonomisation de ces deux domaines de problèmes irait toujours croissante: il n'y aurait plus de formes en même temps que l'idée de totalité serait perdue. Au contraire, dès lors que les groupes sociaux sont formés, lorsque le sujet humain se réfléchit comme «un être collectif» ou, si l'on préfère, relativement à une humanité et au-delà du devenir singulier de ses communautés particulières et de ses vécus individuels, l'art, écrit Simondon, «joue un rôle de préparation» de «la communication entre les groupes sociaux», c'est-à-dire entre les particuliers individualisés. Si, comme nous allons voir, ce que l'art rend possible est bien la réalité symbolique de la NC, il faut d'abord souligner et reprendre le fait que l'art n'est pas lui-même cette réalité symbolique, qu'il n'en est que la condition. En tant qu'analogie structurale ou «représentation spatiale»⁶³⁰, l'art souffre en effet d'une relative autonomie d'existence vis-à-vis du problème de la compatibilité de cet ensemble que serait l'humanité; en ce sens, l'art n'est pas opératoire absolument mais uniquement à l'échelle de sa réalisation localisée *hic et nunc*, uniquement «au niveau de la relation entre les formes primitives des techniques et des religions»⁶³¹. Mais par là, il ne se situe déjà plus simplement au «niveau naturel»⁶³²; la pensée esthétique, certes spontanément et de façon encore non réfléchie, apparaît de et dans ce monde «magique» qui, s'il est entendu comme simple «indistinction primitive de la réalité humaine et de la réalité du monde objectif»⁶³³, dès lors que s'y amorce l'autonomisation relative des figures élémentaires de la pensée technique et des fonds totalisants de la pensée religieuse, dégage la possibilité d'une «réalité humaine» ou d'un «monde humain» en l'art et les signes. Ce qui n'était qu'expression spontanée – ou, selon un mot emprunté à Cassirer, «“avoir” direct de la sensation»⁶³⁴ –, avec le premier déphasage, est en mesure de devenir réflexif, car le premier

⁶³⁰ *MEOT*, p. 274.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 275.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 229.

⁶³⁴ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3, *La phénoménologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 15.

déphasage est aussi l'avènement de l'objet et du sujet et avec eux – comme le remarque adéquatement Cassirer – celui du jugement⁶³⁵. Ce même sujet, encore individuel mais potentiellement collectif – simplement vivant mais potentiellement humain –, se trouve bien «face au contenu de son énonciation»⁶³⁶ et, par là, confronté à de nouvelles incompatibilités inhérentes à l'individuation des signes, telles qu'elles amorcent un second déphasage. C'est en ce sens que l'arrivée de la pensée esthétique et sémiotique met en crise les pensées technique et religieuse. La problématisation de la pensée technique passe alors par le thème important de l'échec technique :

l'échec du geste technique déphase l'acte technique en deux réalités opposées : une réalité figurale, qui est faite des schèmes d'action, des habitudes, des gestes structurés appris par l'homme comme des moyens, et une réalité de fond, les qualités, les dimensions, les pouvoirs du monde auquel s'applique le geste technique⁶³⁷.

L'échec technique nomme une incompatibilité entre le résultat souhaité d'une action effectuée par ce qui, alors, apparaît comme humain – «le possible comme optatif» ou encore «le possible subjectif» – et une nature «qui n'est pas au pouvoir de l'homme» et que Simondon nomme aussi «possible objectif». Sans un tel échec, «la pensée technique serait toujours saisie implicite de l'efficacité de l'acte accompli, et elle ne se distinguerait pas de cet acte»; autrement dit – conformément aux développements précédents sur la notion de pensée esthétique –, à l'absence d'échec technique correspond un monde uniquement naturel, c'est-à-dire non humain :

Par son échec, la pensée technique découvre que le monde ne se laisse pas tout entier incorporer aux techniques; si le monde n'était fait que de structures figurales, la technique triomphante ne rencontrerait

⁶³⁵ «C'est seulement quand un contenu de la conscience ne figure pas uniquement pour lui-même mais pour un autre, quand il tente de "remplacer" cet autre qui n'est pas immédiatement présent, que s'introduit entre membres du tout de la conscience ce rapport mutuel qui, dans la suite de ses conséquences indirectes, peut conduire à prendre faussement un membre pour l'autre, à le "confondre" avec lui. Aussi ce phénomène appartient-il au domaine du jugement, et non à celui de la sensation brute. Et le jugement lui-même sous sa forme la plus simple, apparemment réduite à la pure affirmation et confirmation d'un donné sensible, se distingue de ce dernier en ce que, justement, il ne se situe plus dans le règne de la simple existence, mais dans celui des *signes*», *ibid.*

⁶³⁶ *MEOT*, p. 277.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 277-278.

jamais d'obstacles ; mais, au delà des structures figurales homogènes au geste humain, il existe un autre type de réalité qui intervient négativement comme limite inconditionnelle de l'efficacité du geste humain⁶³⁸.

La pensée technique n'est donc pas un simple et arbitraire processus déterminé de figuration, pas plus que la totalité du monde n'est un simple fond inerte ; cette dernière – comme le montre la possibilité de l'échec technique – est une réalité dotée d'une certaine spontanéité, de « pouvoirs d'arrêt »⁶³⁹ en mesure d'opérer contre le développement de la technique dont la rencontre avec cette « limite inconditionnelle » indique en même temps l'existence d'une distance entre ce qui peut être espéré – que Simondon nomme « optatifs libérés » – et ce qui peut être réalisé, c'est-à-dire les « schèmes techniques figuraux »⁶⁴⁰ ; par là sont dégagées la démarche inductive du savoir théorique⁶⁴¹ et la morale pratique : d'un côté la science inductive « [vise] à découvrir une vérité par accumulation de termes éprouvés l'un après l'autre »⁶⁴² ; elle institue une « compatibilité notionnelle »⁶⁴³ entre une pluralité de concepts provenant originellement des « qualités naturelles »⁶⁴⁴ découvertes par l'activité technique qui échoue. De l'autre, la pensée pratique est elle aussi plurielle : elle trouve son origine dans le souvenir de la « non-absurdité de l'action » ; elle prend la forme d'une « collection de schèmes » dont chacun est valorisé en particulier lorsqu'il est « à la fois simple et efficace ». Ainsi s'explique notamment que, lorsque le thème de l'échec technique se retrouve dans la thèse principale, Simondon distingue la perception, comme « résolution d'un affrontement sans élaboration technique préalable »⁶⁴⁵, de la science, comme « affrontement à travers l'opération technique ». Dès lors, « la science est la perception technique, qui prolonge la perception vitale, dans une circonstance qui suppose une élaboration préalable, mais répond bien à un engagement nouveau ». Par là s'explique le recours à

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁴¹ D'où la continuité, évoquée plus tôt, permettant d'expliquer la réalité de la réticulation magique par une explication géologique, c'est-à-dire théorique et scientifique.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 279.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁴⁵ *ILFI*, p. 265.

l'expression «esthétique des esthétiques»⁶⁴⁶ pour désigner la culture philosophique : ce qu'*ILFI* nomme «perception vitale», *MEOT* le thématise comme «impression esthétique» et le limite à n'être qu'une première étape, une première perception dans l'être, celle de l'individu vivant encore affranchi du problème du bon fonctionnement du collectif, problème auquel doit répondre ce qu'*ILFI* nomme «perception technique». L'exemple de la pompe à eau, tel qu'il permet de faire le lien entre les deux textes, illustre bien la spécificité du problème technique et comment la solution à un tel problème passe en effet par le développement d'une science théorique, en l'occurrence l'hydrostatique⁶⁴⁷.

Dissociation de la pensée religieuse

Nous voyons ainsi en quel sens la culture traditionnelle désigne la distinction établie entre théorie et pratique telle qu'on la trouve à l'œuvre dans la métaphysique et au moins jusqu'à la critique. Mais l'arrivée de la réalité humaine conventionnelle dans la nature vivante engendre un déphasage analogue qui s'opère du côté de la pensée religieuse. Si la pensée religieuse n'échouait pas, «la fonction de respect de la totalité qu'elle représente ne serait jamais mise en défaut»⁶⁴⁸; or, «les tendances individuelles, et surtout les groupements sociaux»⁶⁴⁹ – cités, empires – amènent de nouvelles visions du monde, paradoxalement particularisées⁶⁵⁰, de nouveaux «impératifs inconditionnels» qui mettent en péril la pensée religieuse qui

se dédouble alors en pensée théorique et en pensée pratique; pendant que la pensée pratique donne un code d'action, la pensée théorique cherche à compatibiliser dans une représentation supérieure les qualités et les forces du monde, fondant la θεωρία⁶⁵¹.

La contemplation religieuse n'est pas opératoire, comme l'est le savoir théorique issu des techniques; elle est plutôt un «dogme théologique

⁶⁴⁶ *MEOT*, p. 296.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 281-282; ce problème est repris par ailleurs dans *PST*, p. 34.

⁶⁴⁸ *MEOT*, p. 284.

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 285.

⁶⁵¹ *Ibid.*

universel»⁶⁵², déductif et non inductif, plaçant le sujet connaissant dans une «situation d'infériorité et de postériorité par rapport à la réalité à connaître»⁶⁵³; Simondon illustre son propos en recourant à la notion platonicienne d'idée selon laquelle, pour ainsi dire, le sujet retrouve un ordre «déjà existant» à la construction duquel il ne participe pas. Quant à l'«exigence normative»⁶⁵⁴, elle prend la forme d'une «éthique universelle»⁶⁵⁵ ou d'une «éthique de l'obligation, moniste et non pluraliste comme le sont les schèmes optatifs, partant d'un principe inconditionnel donné et descendant de ce principe aux règles particulières»⁶⁵⁶; Simondon ajoute ici une référence à l'impératif catégorique de Kant dont nous savons qu'il détermine l'action morale de façon inconditionnelle, sans considération pour ses conséquences, ne laissant pas moins échapper la dimension modifiable du réel que l'idée platonicienne évoquée précédemment.

Mais cette voie selon laquelle la relation entre technique et religion est saisie «après dédoublement en mode théorique et en mode pratique, réunis en science et éthique», cette recherche philosophique «selon la tradition» «semble, dans l'état actuel des notions et des méthodes, conduire à une impasse»⁶⁵⁷. Nous avons relevé l'explication selon laquelle «science et éthique ne sont pas de véritables synthèses» ainsi que le recours à la formule «compromis peu stable»⁶⁵⁸ pour qualifier la culture qui en résulte. Cette proposition conduit Simondon à envisager de «reprendre la genèse des modes de pensée à sa base», «avant le dédoublement qui, à l'intérieur des techniques comme à l'intérieur de la religion, fait surgir le mode théorique et le mode pratique»⁶⁵⁹ – dédoublement dont nous avons vu qu'il était lié à l'institution de l'art comme expression esthétique. On peut illustrer le problème très concrètement en considérant et en interrogeant la distinction qui existe de fait dans nos sociétés entre le département des beaux-arts d'une école d'art et celui d'histoire de l'art ou

⁶⁵² *Ibid.*, p. 284.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 285.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 296.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 297.

d'esthétique dans une faculté des lettres : les productions du second, *stricto sensu*, ne perpétuent pas celles du premier, du moins pas selon « le geste d'un enfant qui réinvente un dispositif technique » et qui, en ce sens, y participe sous le mode, éminemment culturel selon Simondon, de l'« invention perpétuée »⁶⁶⁰. Confronté à cette limite de la culture entendue comme tradition, Simondon construit alors une définition de la culture plus spéculative, que pour cette raison – et aussi parce qu'elle se caractérise par l'entrée en jeu de la pensée réflexive – nous disons « philosophique ». Il situe ainsi la culture au-delà du rôle négatif de barrage aux impressions esthétiques auquel elle est relayée par la distinction entre théorie et pratique, et tâche de rendre la réflexivité philosophique « constructive et régulatrice de la culture »⁶⁶¹ : la culture ne serait plus alors le simple résultat accidentel et empirique des influences doxiques de certaines communautés obsolètes, elle « [accompagnerait] la genèse des différentes formes de pensée et [conserverait] le résultat de l'exercice des forces de convergence »⁶⁶² d'une manière qui implique le monde humain comme totalité, donc d'une manière universelle. C'est cette seconde conception de la culture, radicalement participative, que nous discutons maintenant.

5.2 La conception philosophique de la culture : une « esthétique des esthétiques »

À ce stade de la réflexion, le monde humain n'est encore qu'une culture traditionnelle dans laquelle la réalité esthétique, comme expérience des relations entre les formes objectivées et les forces en provenance des fonds cosmiques, s'institue en un monde de l'art, selon un principe spontané et arbitraire de sélection des impressions ou réalités esthétiques, sélection essentiellement fondée sur la perception individuelle ou, si l'on préfère, sur la phénoménalité. S'il y a bien là quelque chose d'humain, ce quelque chose, par la nature spontanée de son émergence, ne s'est pas encore réfléchi comme tel. Simondon explore alors l'hypothèse de l'individualité réelle – c'est-à-dire non seulement phénoménale mais aussi et surtout opératoire – de ce monde humain ; il repense la genèse de la culture en deçà de la distinction traditionnelle

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 13, 151, 338.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 290.

⁶⁶² *Ibid.*

entre théorie et pratique en tenant compte cette fois de la réalité opératoire et de l'unité de ce monde humain, en le problématisant désormais à partir des ses incompatibilités internes, selon l'exigence d'un ensemble amené à devoir fonctionner effectivement par lui-même, dans la perspective optimiste d'en réaliser l'autonomie. Le lecteur est ainsi amené à comprendre pourquoi la culture ne peut se contenter de descriptions théoriques de la perception ou de philosophies pratiques ancrées sur l'expérience individuelle et pourquoi la phénoménologie doit être complétée par une philosophie technologique sans laquelle elle se prive de leviers et de moyens d'action permettant l'auto-régulation culturelle de l'humanité.

Dégagement d'une possible anthropogenèse

Les passages que nous étudions maintenant revêtent un intérêt philosophique particulier dans la mesure où l'on y observe la manière dont Simondon, posant le monde humain comme une réalité devant nécessairement fonctionner, tire remarquablement profit de sa méthode génétique. Se joue ici une rupture radicale avec toutes les télologies issues des philosophies de l'histoire dans la mesure où c'est à l'endroit de l'écart entre le descriptif et le normatif, pensé technologiquement comme une relation à la totalité de l'être, que se dégage un ensemble de moyens symboliques d'action :

après l'élaboration du monde naturel, la pensée technique s'est tournée vers celle du monde humain, qu'elle analyse et dissocie en processus élémentaires, puis reconstruit selon des schèmes opératoires, en conservant les structures figurales et en laissant de côté les qualités et les forces de fond. À ces techniques du monde humain correspondent des types de pensées portant elles aussi sur le monde humain, mais pris dans sa totalité. La coutume n'est pas de les nommer religions, parce que la tradition réserve le nom de religion aux modes de pensée contemporains des techniques d'élaboration du monde [naturel]; pourtant, les modes de pensée qui assument la fonction de totalité, par opposition aux techniques appliquées au monde humain, et qui sont les grands mouvements politiques de portée mondiale, sont bien l'analogie fonctionnel des religions⁶⁶³.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 293.

Au terme de la réflexion sur la culture traditionnelle, Simondon rend compte de l'insuffisance de sa conception du monde humain, arrimée à la distinction entre théorie et pratique. 1) D'un côté, les « techniques humaines » ou « techniques du maniement humain »⁶⁶⁴, sur lesquelles nous allons revenir, désignent des opérations sur l'être humain « au moyen de caractères figuraux », c'est-à-dire uniquement selon des stéréotypes, par exemple « en l'étudiant comme citoyen, comme travailleur, comme membre d'une communauté familiale »⁶⁶⁵, ou encore selon « des critères comme l'intégration aux groupes sociaux », c'est-à-dire aux communautés; ces techniques « transforment les attitudes [c'est-à-dire de l'opératoire] en éléments structuraux, comme le fait la sociométrie en transformant les choix en lignes du sociogramme »⁶⁶⁶. 2) De l'autre côté, les pensées sociales et politiques font recours à « des qualités et des forces de fond »; elles « intègrent [l'humain] à une unité supérieure, celle de la totalité de l'humanité »⁶⁶⁷. On retrouve ici une double critique: 1) celle du recours à la notion de choix pour analyser l'humain qui, plus généralement, est une critique du psychologisme; quelques pages plus loin les techniques humaines sont critiquées en ce sens: ces dernières ne doivent pas se contenter d'être « purement psychologiques »⁶⁶⁸; 2) celle de la réduction de l'humain au statut de résultat déterminé par une totalité absolument conditionnante, qui est une critique du sociologisme. Ces deux façons de problématiser l'humain ne le saisissent qu'au-dessous ou au-dessus de son unité réelle qui est sa nature opératoire; en ce sens elles sont insuffisantes pour saisir « le vrai niveau d'individuation de la réalité humaine »⁶⁶⁹ qui, comme nous allons le voir, est fonctionnel et non substantiel.

Pour chacune de ces deux perspectives, le monde humain reste scindé; il n'est pas concrétisé; il ne fonctionne pas en tant que tel car il se trouve encore dépourvu de « l'analogue de ce qu'est la pensée esthétique pour le monde naturel », c'est-à-dire d'une relation fonctionnelle adéquate entre les formes et les fonds du monde – monde

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 295.

non plus naturel ici mais, par l'hypothèse génétique de Simondon que nous venons d'évoquer, du monde humain –, c'est-à-dire entre les techniques de l'homme et les pensées sociales et politiques. Mais cette relation fonctionnelle adéquate ne saurait ignorer les résultats intermédiaires issus de la culture traditionnelle; elle doit donc réunir «toutes les fonctions élémentaires et toutes les fonctions d'ensemble, incluant donc les techniques de l'homme et les techniques du monde, la pensée religieuse et la pensée sociale et politique»⁶⁷⁰. Il ne s'agit donc pas de se débarrasser de la tradition mais bien au contraire, et conformément à l'ambition holiste des textes précoce, de tout embrasser et compatibiliser dans la culture. Cette relation fonctionnelle adéquate au monde humain, «il semble que ce soit la pensée philosophique qui doive la constituer»⁶⁷¹; elle doit donc être à la fois une esthétique de la culture et une philosophie de la culture.

Fonction de la philosophie dans l'antropogenèse

En quoi la pensée philosophique est-elle en mesure de réaliser ce que l'esthétique a échoué, à savoir réunir «directement et complètement» technique et religion? Autrement dit, pourquoi l'œcuménisme culturel incombe-t-il à la philosophie? La réponse de *MEOT* s'inscrit ici en pleine continuité des textes précoce: la philosophie, en tant que compréhension systématique de la totalité de l'être, entretient une relation serrée avec la culture parce qu'elle est une fonction d'accueil d'ordre holistique et ontogénétique. Si l'esthétique traditionnelle correspond à une phénoménalité individuelle – non à l'action collective – et manifeste une culture de l'achèvement dans l'objet d'art, il s'agit bien pour la culture réflexive et philosophique de reprendre et de prolonger ces achèvements individuels et communautaires dans l'esprit d'une compatibilité collective de l'ensemble; c'est en ce sens que nous lisons l'expression que Simondon emploie lorsqu'il décrit la pensée philosophique comme une «esthétique des esthétiques»⁶⁷². Ainsi,

la condition de cette découverte [d'un réseau d'unités techno-religieuses analogiquement rattachées les unes aux autres] est un approfondissement du sens des techniques et du sens de la religion qui puisse

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² *Ibid.*, p. 296.

aboutir à une structuration réticulaire des techniques et de la religion. Techniques et religion peuvent coïncider non pas dans la continuité de leur contenu, mais par un certain nombre de points singuliers appartenant à l'un et l'autre domaine, et en constituant un troisième par leur coïncidence, celui de la réalité culturelle⁶⁷³.

La constitution de la culture philosophique – c'est-à-dire l'institution de la réalité de la culture, de la « réalité culturelle » et donc, pour ainsi dire, d'une culture de la réalité, d'une culture en continuité et non en rupture avec la réalité – est donc la reprise humaine des lieux de coïncidence de l'esthétique en tant que rencontre phénoménale des formes et des fonds naturels. Concrètement, il s'agit d'instituer, en approfondissant la distinction entre usages humains et fonctionnements techniques, la possibilité d'une « technique de toutes les techniques » qui est aussi appelée « technique pure » ou « technologie générale »⁶⁷⁴. La technologie générale se trouve au croisement de plusieurs sciences et de plusieurs domaines techniques répartis entre plusieurs professions et institutions. Nous retrouvons ici la transdisciplinarité que Simondon avait thématisée lors de sa discussion de la Cybernétique : c'est la compréhension des « schèmes » qui permet de réinsérer l'objet technique, encore « séparé du monde »⁶⁷⁵ au terme du premier déphassement, dans la totalité du monde sans par ailleurs l'aliéner en l'asservissant à l'utilitarisme. Ainsi les schèmes « permettent, en particulier, de penser de manière adéquate le rapport entre les objets techniques et le monde naturel »⁶⁷⁶ :

L'objet technique, placé au milieu du faisceau d'actions et de réactions dont le jeu est prévu et calculable, n'est plus cet objet séparé du monde, résultat d'une rupture de la structuration primitive du monde magique; le rapport figure-fond, rompu par l'objectivation technique, est retrouvé dans la technologie générale; par là même, l'objet technique est inventé selon le milieu dans lequel il doit s'insérer, et le schème technique particulier reflète et intègre les caractères du monde naturel; la pensée technique s'étend en incorporant les exigences et le mode d'être du milieu associé à l'individu technique⁶⁷⁷.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 298.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*

Nous avons proposé ailleurs une explication de la façon dont l'instauration d'une technologie simondonienne débouche naturellement, pour ainsi dire, sur une écologie⁶⁷⁸. Les points-clefs deviennent alors des «hauts lieux du monde, naturel, technique et humain»⁶⁷⁹; mais ces hauts lieux singuliers constituent «une réalité nouvelle qui n'est pas encore représentée dans la culture» ou, plutôt, qui n'est comprise que par certaines communautés, celles des «techniciens de chaque spécialité». Or, explique Simondon – et c'est là l'enjeu de l'institution d'une culture technique –, il faut que la technique soit connue comme l'est la montagne dans une région: par tous.

Pensée politico-sociale et technique humaine

C'est au lieu de cette acculturation⁶⁸⁰ technologique – dans la mesure où, pour ainsi dire, elle vise et concerne tout le monde – qu'apparaît la nouvelle fonction de la pensée religieuse comme pensée politico-sociale: dans la «valeur normative»⁶⁸¹ inhérente au monde technicisé. L'action – et non plus simplement la perception – de l'être

⁶⁷⁸ Jamil Alioui, «Penser la décroissance avec Gilbert Simondon», in *Dialogue* 60.3 (2021), p. 483-498. Sur l'écologie de Simondon, voir notamment Yves Deforge, «L'évolution des objets techniques», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994, p. 176-177; Vincent Bontems, «Simondon, le progrès et l'évolution des lignées techniques», in *Formes, systèmes et milieux techniques, après Simondon*, sous la dir. de Daniel Parrochia et Valentina Tirloni, Lyon: Jacques André, 2012; Vincent Bontems, «L'énergétique de Simondon: progrès versus puissance», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 45-55; Victor Petit, «De l'esthétique industrielle à l'écologie industrielle (1950-1980)», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, *op. cit.*, p. 125-129 et, plus récemment, Jean-Hugues Barthélémy et Ludovic Duhamel, éd., *Écologie et technologie. Redéfinir le progrès après Simondon*, Paris: Éditions Matériologiques, 2022.

⁶⁷⁹ MEOT, p. 300. Ainsi, Ludovic Duhamel explique à raison que «la réticulation du monde est le problème fondamental posé par notre époque. Il apparaît dans une situation où le réseau occupe une fonction centrale et acquiert une valeur éminente avec l'interconnexion mondiale des ensembles industriels et des technologies de l'information. Il en résulte la mise en question des conditions de construction, d'expérience et de sens de ce qu'est le monde», Ludovic Duhamel, «La réticulation du monde. Simondon penseur des réseaux», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁸⁰ Proposant ce terme «acculturation», nous pensons ici au terme «*Kultivierung*» employé par Georg Simmel dans «Vom Wesen der Kultur» (1908), terme que Matthieu Amat et Carole Maigné traduisent par «processus de culture». Matthieu Amat et Carole Maigné, *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, Paris: Vrin, 2021, p. 94.

⁶⁸¹ MEOT, p. 301.

individuel est dominée et enserrée par l'activité technique réticulée, par les ensembles techniques; s'installe alors «une forme de participation au monde naturel et au monde humain qui donne une normativité collective incoercible à l'activité technique»⁶⁸²; autrement dit, alors que les techniques concernent et informent tout le monde, c'est l'expérience des forces issues des fonds cosmiques qui se technicise. En ce sens, la religion devient une pensée politico-sociale qui «[ramène] le caractère d'universalité absolue des religions à une dimension conforme à l'insertion dans le monde naturel et humain»⁶⁸³. Les «grandes nations», par exemple, se dotent à la fois d'une politique intérieure correspondant à leur «niveau technique» et d'une politique extérieure capable d'instituer «leur insertion par l'intermédiaire de la réalité technique dans l'univers entier actuel»⁶⁸⁴.

Il est remarquable que Simondon, contrairement à Marx par exemple, n'aborde pas la question de la politique mondialisée à partir du socio-économique. Au contraire, ce sont les réalités économiques qui «sont le résultat de l'existence des techniques»; elles sont pratiques et non technologiques dans la mesure où elles «traduisent la manière dont les techniques sont utilisées par les groupes humains»⁶⁸⁵. Nous touchons ici à l'un des lieux où la notion simondonienne de technique humaine manifeste un pouvoir d'éclairage que la philosophie de l'économie politique n'a pas: pour le technologue, «ces modes [économiques] d'utilisation des techniques par les groupes humains sont eux-mêmes soumis à des techniques qui ne s'appliquent plus au monde naturel, mais au monde humain»⁶⁸⁶. Par là s'explique l'existence de la «publicité», le sens des «organismes d'achat et de vente» et même la «propagande»: à la considération de ce qui est nommé «techniques humaines» correspond une rationalisation des moyens de moduler ou de manipuler l'«opinion publique»⁶⁸⁷, moyens qui actuellement – et c'est décisif – «agissent globalement par des procédés empiriques»⁶⁸⁸ c'est-à-dire, très précisément, par des moyens spontanés, non réfléchis, et en ce sens traditionnels.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 302.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 304.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 307.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 308.

Ainsi le projet d'une culture réflexive et philosophique doit demander quelle est la différence entre la manipulation réfléchie de la publicité, entendue comme technique humaine, et la propagande, entendue comme utilisation spontanée de cette même technique humaine⁶⁸⁹. Un tel détournement des techniques de maniement humain n'est possible, explique Simondon, qu'au prix de l'«abandon de la fidélité aux fonctions élémentaires» ainsi que de l'«abandon corrélatif de la mission de représenter les fonctions de totalité»⁶⁹⁰; autrement dit, c'est l'oubli du premier déphasage, entre pensée technique et pensée religieuse, qui permet aux techniques de l'homme de «se détacher de l'objet réel». Or, «l'alliance d'un ensemble de procédés et d'une mythologie n'est pas la rencontre de la technicité et du respect de la totalité»⁶⁹¹.

Pour prévenir une telle désolidarisation du monde réel – qui est aussi, en tant qu'abandon dans la fiction, une rémanence de la réalité stéréotypique de la NC –, la possibilité d'agir sur le monde humain doit être pensée ou repensée selon ce que Simondon décrit comme «un élargissement des ensembles techniques»; ces derniers, en effet – et conformément au symbolisme de la NC –, sont la seule «médiation entre le monde naturel et le monde humain»⁶⁹². Comment penser ces ensembles techniques et quel rapport entretiennent-ils exactement à la culture réflexive ou philosophique?

Culture technique et technicisation de la culture

En premier lieu, il convient de préciser qu'il ne s'agit aucunement d'appliquer la pensée technique partout; la pensée technique ne s'applique qu'à la réalité technique, non à l'ensemble de la réalité; autrement dit, la culture doit rester souveraine vis-à-vis de la réalité technique et il ne s'agit donc pas de rendre la culture compatible avec les exigences techniques:

⁶⁸⁹ Autrement dit, la tâche de la philosophie n'est pas de défendre un intérêt déterminé mais de saisir et de problématiser le fonctionnement de l'ensemble, comme le relève en creux un texte précoce: «Depuis que les méthodes d'action de l'homme sur le groupe au moyen de l'information dirigée se sont imposées dans la plupart des régimes politiques, la pratique de la pensée philosophique a trouvé un emploi dans la défense de tel ou tel "intérêt spirituel"», Gilbert Simondon, «Note sur l'attitude réflexive», document préparatoire de ~ 1955, in *SLΦ*, p. 19-20.

⁶⁹⁰ *MEOI*, p. 307-308.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 308.

⁶⁹² En effet, «la pensée technique ne peut agir sur le monde humain que par l'intermédiaire de cette médiation», *ibid.*, p. 309.

ce n'est pas la réalité humaine, et en particulier ce qui de la réalité humaine peut être modifié, à savoir la culture, intermédiaire actif entre les générations successives, les groupes humains simultanés et les individus successifs ou simultanés, qui doit être incorporé aux techniques comme une matière sur laquelle le travail est possible; c'est la culture, considérée comme totalité vécue, qui doit incorporer les ensembles techniques en connaissant leur nature, pour pouvoir régler la vie humaine d'après ces ensembles techniques. La culture doit rester au-dessus de toute technique, mais elle doit incorporer à son contenu la connaissance et l'intuition des schèmes véritables des techniques. La culture est ce par quoi l'homme règle sa relation au monde et sa relation à lui-même; or, si la culture n'incorporait pas la technologie, elle comporterait une zone obscure et ne pourrait apporter sa normativité régulatrice au couplage de l'homme et du monde. Car, dans ce couplage de l'homme et du monde, qui est celui des ensembles techniques, il existe des schèmes d'activité et de conditionnement qui ne peuvent être clairement pensés que grâce à des concepts définis par une étude réflexive mais directe. La culture doit être contemporaine des techniques, se reformer et reprendre son contenu d'étape en étape. Si la culture est seulement traditionnelle, elle est fausse, parce qu'elle comporte implicitement et spontanément une représentation régulatrice des techniques d'une certaine époque; et elle apporte faussement cette représentation régulatrice dans un monde auquel elle ne peut s'appliquer⁶⁹³.

La technicisation, c'est-à-dire l'incorporation de la culture aux techniques, ne tient pas compte du fait que la culture n'opère qu'en tant que «totalité vécue», c'est-à-dire – conformément aux études de la partie précédente, – comme expérience d'une relation universelle à la totalité. En ce sens, la technicisation de la culture est même paradoxale dans la mesure où, réduisant la culture à une «matière sur laquelle le travail est possible», elle nie l'idée que la culture soit «régulatrice par essence»⁶⁹⁴ alors même que c'est cette idée-là qui confère à la culture la valeur qui motive sa technicisation⁶⁹⁵.

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁹⁵ C'est très exactement dans l'horizon de cette réflexion-là que, dans notre ouvrage *Penser le «numérique» avec Gilbert Simondon*, nous distinguons radicalement le processus technique de «numérisation» de la culture d'une culture ou d'une acculturation technologique de la «numérisation».

Les ensembles techniques ne sont donc pas une technicisation mais le «couplage de l'homme et du monde»; ainsi ils sont conformes à la NC lorsqu'elle évoque notamment la constitution, à l'intersection de la vie organique et de la vie technique, d'un système de symboles; c'est en ce sens, nous l'avons vu au chapitre précédent avec le symbolisme du pilote d'avion, que la culture devient «le système de symboles qui permet [à la vie organique et à la vie technique] d'entrer en réaction mutuelle»⁶⁹⁶. Rappelons ici, avec des mots empruntés à Gilbert Hottois, que la culture comme symbolisation «consiste à produire des représentations partielles d'une totalité qui soient en même temps explicitement complémentaires entre elles»⁶⁹⁷. Cette rencontre du monde naturel et du monde humain, thématisée par les ensembles techniques, correspond ainsi à une double régulation: 1) les réalités techniques sont régulées par la normativité culturelle qui «anime les gestes de ceux qui assurent les fonctions de commande, en leur fournant des normes et des schèmes»⁶⁹⁸; mais 2) la culture elle-même est régulée par la pensée réflexive – c'est-à-dire par la pensée philosophique – appliquée aux schèmes technologiques. Par là s'éclaire le sens des ensembles techniques et le rapport qu'ils entretiennent à la culture et à la philosophie.

La double régulation des ensembles techniques

On peut cependant préciser encore la notion de technicisation en la rapportant à l'absence de la première régulation: c'est bien le «développement sans régulation des réalités techniques»⁶⁹⁹ qui correspond à un asservissement de la culture aux exigences propres au monde technique. Quel est donc le problème de la technicisation de la culture? Le texte ne dit pas explicitement mais uniquement en creux que sans régulation des techniques par une normativité proprement culturelle, c'est la normativité technique qui s'applique en retour: sans régulation, «une culture auto-justificative se développe dans les milieux humains promouvant une technique, pendant que la culture générale

⁶⁹⁶ NC, p. 332.

⁶⁹⁷ Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1993, p. 90.

⁶⁹⁸ MEOT, p. 15.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 309.

devient inhibitrice, mais non régulatrice, de toutes les techniques »⁷⁰⁰; or, l'« auto-justification », nous l'avons vu dans la partie précédente, est de l'ordre de la normativité technique. Cette application de la normativité technique sur la culture a pour corrélat d'empêcher le devenir-régulateur de la culture: la culture est alors « inhibitrice » exactement comme si elle était face à des réalités esthétiques, la culture « fait seulement barrage », elle ne laisse que « des voies étroites par rapport à la spontanéité », elle « intervient comme limite plus que comme créatrice »⁷⁰¹. Dépourvue de contenu technologique, la réalité culturelle n'est que phénoménale, elle n'est pas opératoire, elle est relative à la perception plutôt qu'à l'action, elle est esthétique.

L'outil, l'instrument, la machine isolée se laissent *percevoir* par un sujet qui reste détaché d'eux. Mais l'ensemble technique ne peut être saisi que par intuition [...]. Il correspond à une épreuve d'existence et de mise en situation; il est lié d'action réciproque avec le sujet »⁷⁰².

Pour cette raison « l'art, comme moyen d'expression et de prise de conscience culturelle des ensembles techniques, est limité » parce qu'il « passe par l'*αἴσθησις* », c'est-à-dire par la sensation; or « la véritable technicité [...] n'est pas dans le manifesté »⁷⁰³. Pour le dire en un mot, dépourvue de contenu technologique, la culture ne peut que prendre la forme d'une réaction négative et tenter d'empêcher certains développements. Au mieux peut-elle alors effectuer une sélection, un choix qui arrive trop tard face à des virtualités s'étant réalisées de façon spontanée, non réfléchie. C'est la possibilité d'agir qui est perdue. En ce sens, la culture technologique en tant que culture de l'action s'oppose à la culture traditionnelle en ceci que la culture traditionnelle, en tant que culture phénoménologique ou esthétique, s'expose au danger de la technicisation.

Cette dimension proprement technologique de la culture se caractérise, nous l'avons dit, par la présence d'une seconde régulation, parallèle à la première: si la première régulation s'opère par la culture sur la technique, la seconde régulation s'opère par la pensée réflexive ou par la philosophie sur la culture, pour ainsi dire de l'intérieur. Simondon

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ Voir p. 178 ainsi que *MEOT*, p. 249.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 311, c'est Simondon qui souligne.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 312.

explique que cette seconde régulation institue des relations entre «les intuitions d'intégration aux ensembles techniques et les intuitions politico-sociales». Cela signifie qu'il existe un lieu de relation entre les virtualités des intuitions politico-sociales – les organisations possibles du collectif, les solutions aux problèmes sociaux, l'horizon des inventions possibles – et le résultat actuel des conditionnements historiques tels que les conservent les ensembles techniques :

Les pensées politico-sociales sont l'expression des tendances et des forces qui dépassent toute structure actuelle donnée; les intuitions relatives aux ensembles techniques expriment ce que l'humanité a fait, ce qui est fait, et ce qui est structuré parce que fait, accompli⁷⁰⁴.

Ce qui se dégage est un lieu de relations, celui de la culture comme réalité à constituer: c'est là où le «passé» et la «base» rencontrent l'«avenir» et le «but»⁷⁰⁵ que se dégage la possibilité – non nécessaire, non acquise, non donnée – d'une coïncidence de la pensée technique des ensembles et de la pensée politico-sociale, coïncidence qui ne soit pas simplement, selon la formule décisive rencontrée plus haut, l'«alliance d'un ensemble de procédés [c'est-à-dire les techniques de la nature] et d'une mythologie [c'est-à-dire l'expérience subie des forces cosmiques]»⁷⁰⁶. Concrètement, cela revient ni plus ni moins à remplacer une perspective phénoménologique, considérant les apparences comme autant de manifestations d'une essence *via* des formes substantialisées ou *a priori*, par une perspective technologique considérant l'état du monde actuel comme coïncidant au résultat d'une genèse opératoire. Autrement dit – et c'est là que réside le sens éthique de la conception simondonienne de la culture technologique: si le monde a été construit ou inventé, c'est qu'il peut être reconstruit ou réinventé.

Le sens anthropogénétique de l'histoire

En ce sens, la réflexion philosophique permet à la culture de prendre la forme d'un «changement permanent des structures techniques et politico-sociales» – mais, on le voit, le terme forme est dès lors moins

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 308.

pertinent que celui d'information –, changement institutionnel permanent qui, s'il s'oppose à toutes les formes de substantialisation communautaires, ne signifie pas pour autant, comme nous l'avons déjà suggéré, évacuation du passé ou de l'histoire: «la primitive relation au monde doit être maintenue par la bipolarité réelle des résultats du déphasage primitif». Autrement dit, la tension entre éléments techniques et pensée religieuse ne doit pas être oubliée ni abandonnée car «la culture est dirigée par cette bipolarité»⁷⁰⁷, étant entendu que la fonction esthétique reste le lieu d'une spontanéité originale et naturelle – non attribuable à l'homme –, sur laquelle la constitution de la culture technologique doit se fonder si tant est qu'elle souhaite ne pas perdre le réel.

Le rapprochement que fait Simondon entre la réalité esthétique et le passé ne doit pas être pensé d'un point de vue historique mais génétique: il tâche de penser l'achèvement des réalités esthétiques comme le lieu d'un potentiel à partir duquel la constitution de la culture réflexive peut s'amorcer, c'est-à-dire comme l'occasion d'une reprise, d'une continuation, d'une continuité. Comme l'écrit Simondon, «c'est à titre seulement de contenu culturel [que le passé] doit être conservé» et penser l'actualité de la relation entre ensembles techniques et pensée politico-sociale à partir d'un contenu culturel inactuel car relatif aux tensions entre éléments techniques (outils, instruments, machines) et religion universelle – ou, pour le dire autrement, relatif à la relation entre procédés et mythologie – serait une «faute contre le devenir»⁷⁰⁸. Autrement dit, le devenir philosophique de la culture n'est plus tout à fait, comme dans la NC, une activité «qui s'entretient d'elle-même une fois qu'elle a commencé»⁷⁰⁹; la culture est un domaine symbolique de relations analogiques qui est lui-même réglable par la pensée réflexive ou philosophique, dès lors que cette dernière comprend la relation qui existe entre le conditionnement des ensembles techniques et l'idée d'une humanité universelle à faire:

L'anthropologie ne peut être principe de l'étude de l'homme; ce sont au contraire les activités relationnelles humaines, comme celle qui constitue le travail [c'est-à-dire la technique], qui peuvent être prises pour principe d'une anthropologie à édifier⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 315.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ NC, p. 331-332.

⁷¹⁰ *ILFI*, p. 289.

Autrement dit, il ne faut pas révéler le passé et le donné mais en actualiser les potentiels. C'est l'ensemble du contenu de la culture qui est concerné par cette exigence morale: le contenu culturel d'ordre esthétique doit être conservé mais c'est une culture opératoire car réflexive qu'il s'agit d'instaurer par la compréhension puis par la manipulation de la relation qui unit les ensembles techniques – comme couplage humain-monde actuel – aux visées politico-sociales globales, ces dernières étant entendues comme la « relation de la totalité virtuelle par rapport à la partie actuelle »⁷¹¹, c'est-à-dire comme la possibilité réelle – car liée à l'actualité, à la présence actuelle et conditionnante des ensembles techniques – d'une humanité universelle. Ainsi, la continuité qui va de la religion, comme totalité constituée, au projet politico-social, comme totalité constituable, est analogue à la continuité qui va des éléments techniques constituables aux ensembles constitués: elle correspond au dégagement d'un lieu ou d'un domaine proprement humain, fonctionnel et efficace, qui n'est autre que la culture symbolique. En ce sens précis, la pensée philosophique parvient bien à réaliser ce que la pensée esthétique était incapable de faire : permettre à la culture de « se reformer et reprendre son contenu d'étape en étape »⁷¹², d'aller « du culturel à l'actuel » en vue de « comprendre l'actuel en sa réalité »⁷¹³ – d'une part en passant de la compréhension des éléments techniques, plus petits que l'humain ou à son échelle, à celle des ensembles, plus grands que lui (le mouvement va donc « de la pluralité » « vers l'unité »); d'autre part en réalisant un « œcuménisme universel » pour intégrer la réalité religieuse à la culture politico-sociale (le mouvement va donc de l'unité « vers une pluralité »)⁷¹⁴. Notre interprétation s'oppose ainsi notamment à la lecture de Bernard Stiegler qui, dans une approche fondamentalement phénoménologique, ne peut se départir de l'intentionnalité – selon laquelle il y a quelque chose comme une conscience stabilisée et cette conscience est elle-même tendue vers une chose non moins stabilisée – pour penser la technicité et est conduit par là à实质化 l'être humain comme le « moteur » ou la « cause efficiente » de

⁷¹¹ *MEOT*, p. 313.

⁷¹² *Ibid.*, p. 310.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 316.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 317.

la concrétisation technique et demeure, pour cette raison, au niveau de ce que nous avons nommé «culture traditionnelle» ou «esthétique»⁷¹⁵.

L'intuition analogique entre idée et concept

Dès lors, en quel sens exactement cette culture technologique, telle qu'elle se substitue à la culture traditionnelle, se situe-t-elle en deçà de la distinction entre théorie et pratique? D'un point de vue épistémologique, la seconde régulation sollicite le recours à un intuitionnisme que Simondon présente comme la synthèse entre un mode de connaissance «contemplatif» par les idées – «base du réalisme idéaliste en philosophie»⁷¹⁶ – et un mode de connaissance par les concepts. Cet intuitionnisme simondonien, comme nous allons le voir, se distingue de la configuration épistémologique fondée sur le distinguo empirico-transcendantal comme la compréhension se distingue, dans *ILFI*, de la connaissance. D'un côté l' $\varepsilon\tilde{\iota}\delta\circ\varsigma$ est décrit par Simondon comme étant d'abord et avant tout une «structure de l'être» qui ne «devient dans l'âme une représentation» que dans un second temps: la connaissance qui lui correspond est ainsi sans genèse; elle «n'est ni formée ni construite par le sujet»⁷¹⁷; l' $\varepsilon\tilde{\iota}\delta\circ\varsigma$ ou l'idée est «seulement découverte du réel par l'esprit». La connaissance par les idées est donc déductive, idéaliste et réaliste⁷¹⁸. Elle correspond à la totalité constituée de la pensée religieuse. De l'autre, la connaissance opératoire, à laquelle correspond le concept comme «instrument de connaissance», «se donne la possibilité de construire son objet». La connaissance par concept fait recours à l'abstraction et à la généralisation à partir de l'expérience particulière; elle est empiriste, conceptualiste et partiellement nominaliste. Elle correspond à l'élément constituuable de la pensée technique.

⁷¹⁵ Voir Bernard Stiegler, «La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique», in *Gilbert Simondon*, sous la dir. de Gilles Châtelet, *op. cit.*, p. 243, 258-259. Par là, «image et schème sont les deux faces d'une même réalité qui constitue un *processus historique* conditionné par la structure épiphylogénétique – laquelle désigne le *système général des rétentions tertiaires* formant le *milieu de la conscience*, son monde comme spatialisation du temps des consciences passées et passantes en tant que *Weltgeschichtlichkeit*», Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, Paris: Fayard, 2018, p. 654. Voir aussi Bernard Stiegler, «Chute et élévation. L'apolitique de Simondon», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 341.

⁷¹⁶ *MEOT*, p. 319.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 320.

Or, la philosophie « ne peut se contenter de saisir l'être par concept ou par idée », explique Simondon ; elle est une « fonction de convergence » – c'est-à-dire qu'elle souscrit à la « postulation de liaison avec une totalité universelle, avec le système holique »⁷¹⁹ – et, face à l'existence de deux modes discontinus, elle vise « un mode médiat et supérieur de connaissance, réunissant en son unité concepts et idée »⁷²⁰ ; ce mode médiat est l'intuition, « mixte stable des deux manières d'envisager la portée de la connaissance »⁷²¹ :

L'intuition n'est ni sensible ni intellectuelle ; elle est l'analogie entre le devenir de l'être connu et le devenir du sujet, la coïncidence de deux devenirs : l'intuition n'est pas seulement, comme le concept, une saisie des réalités figurales, ni, comme l'idée, une référence à la totalité de fond du réel pris en son unité ; elle s'adresse au réel en tant qu'il forme des systèmes en lesquels s'accomplit une genèse ; elle est la connaissance propre des processus génétiques⁷²².

[Elle] peut s'appliquer à tout domaine en lequel s'opère une genèse, parce qu'elle suit la genèse des êtres, prenant chaque être à son niveau d'unité, sans le décomposer en éléments comme la connaissance conceptuelle, mais aussi sans détruire son identité en le relativisant par rapport à un fond de totalité plus vaste⁷²³.

L'intuition est donc capable de comprendre d'un geste la nature constituée et constituante de ce qui fonctionne (les ensembles) aussi bien que la nature constituable de la totalité universelle, dès lors que cette dernière est entendue comme une visée politico-sociale. Comme le symbolisme technologique de la NC, l'intuition est analogique ; parce qu'elle est analogie entre des devenirs, elle rend compte cette fois d'un isodynamisme qui, corrélativement, est aussi une communauté d'origine⁷²⁴. L'intuition « est analogique par rapport à l'être, car elle se constitue comme lui, par le même devenir, qui est relation de figure et

⁷¹⁹ Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », texte de 1953, in *SLΦ*, p. 62.

⁷²⁰ *MEOT*, p. 321.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 324.

⁷²² *Ibid.*, p. 321.

⁷²³ *Ibid.*, p. 322.

⁷²⁴ Nous proposons en effet cette formule pour aborder le rôle épistémologiquement et méthodologiquement œcuménique des analogies opératoires issues de la Cybernétique ; voir p. 100.

de fond»⁷²⁵. Elle informe dans les deux sens : elle permet de connaître les processus génétiques de n'importe quel être et de n'importe quel domaine sans le décomposer ni le relativiser ; l'intuition s'applique donc au-delà du domaine proprement technique⁷²⁶. Mais l'intuition permet aussi de « s'adresser au réel », d'agir sur lui ; elle peut soumettre une action au réel. L'intuition peut ainsi être rapprochée du symbolisme de la NC.

Philosophie et esthétique

On comprend mieux, enfin, en quel sens « la pensée philosophique va plus loin que l'activité esthétique » :

La vision esthétique de la réalité ne peut satisfaire la recherche philosophique, car elle ne s'applique qu'à des domaines choisis du réel, ceux en lesquels la coïncidence des réalités figurales et des réalités de fond est possible sans élaboration ultérieure. La pensée esthétique n'est pas directement active ; elle ne retentit pas sur le réel dont elle part ; elle se borne à l'exploiter en s'en détachant ; elle réfracte des aspects de la réalité, mais ne les réfléchit pas⁷²⁷.

La pensée esthétique est liée au choix, non à l'action ; elle est choix d'un – ou dans un – domaine où figure et fond coïncident préalablement, naturellement ; pour cette raison elle « indique seulement la nécessité d'une relation »⁷²⁸ qu'elle « accomplit allusivement dans un domaine limité » ; « la pensée esthétique est ainsi le modèle de la culture »⁷²⁹ ; elle « remplit l'intervalle entre techniques et religion » ; elle crée « un domaine statiquement libre » qui est celui des œuvres, domaine qui existe bel et bien en tension relativement à l'être complet mais qui est « [conditionné] par le devenir » – c'est-à-dire en creux qu'il ne conditionne pas le devenir en retour –, raison pour laquelle Simondon dit de la pensée esthétique qu'elle « n'est pas toute la culture », qu'« elle est plutôt l'annonce de la culture, une exigence de culture, que la culture elle-même », indice ou signe – qui rappelle ici la réalité sémiotique de

⁷²⁵ *MEOT*, p. 324.

⁷²⁶ « On peut donc dire qu'il existe trois types d'intuition, selon le devenir de la pensée ; l'intuition magique, l'intuition esthétique et l'intuition philosophique », *ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 323.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 324.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 325.

la NC – que la philosophie est en mesure de « saisir », c'est-à-dire de comprendre et de « traduire » en signification positives et efficaces, de « faire reconverger »⁷³⁰. En ce sens, la philosophie est bien « pouvoir de structuration » et « capacité d'inventer des structures »⁷³¹. Au contraire, les réalités du domaine esthétique sont dépourvues d'« élaboration ultérieure » : une fois réalisées, elles ne sont pas l'occasion d'une invention perpétuée car elles ne peuvent exister qu'achevées.

Conclusion provisoire

La lecture successive de la NC puis de la thèse secondaire dévoile une certaine continuité dans les idées tout en permettant de mettre en relief des différences remarquables. Pour commencer, la pensée religieuse, critiquée pour ses insuffisances dans la NC, acquiert dans *MEOT* une fonction très structurante au sein de la conception de la culture, dans la mesure où c'est elle qui, dans son indissoluble relation génétique à la pensée technique, porte ou explique l'origine de la « postulation de liaison avec une totalité universelle »⁷³². Dès lors *MEOT* procède à une remarquable réhabilitation du concept de pensée religieuse qui passe par une extension de ce dernier : à la désignation du recours à Dieu ou à l'« universalisation du principe de raison suffisante »⁷³³ pour arrêter définitivement la requête de complémentarité, la thèse secondaire substitue l'idée de « caractères de fond » libérés – c'est-à-dire non technicisés – et planant « sous forme de pouvoirs et de forces détachées, au-dessus du monde »⁷³⁴, assumant toute la subjectivité que l'objectivation technique n'épuise pas. *MEOT* est dès lors en mesure d'expliquer génétiquement en quoi la technicité adéquatement connue et inventée participe à la symbolisation :

au-dessus de la communauté sociale de travail, au-delà de la relation interindividuelle qui n'est pas supportée par une activité opératoire, s'institue un univers mental et pratique de la technicité, dans lequel

⁷³⁰ Rappelons que l'objectif de Simondon, dans ce dernier chapitre de *MEOT*, consiste à tenir de « reprendre au niveau de la relation de la pensée théorique et de la pensée pratique l'œuvre que la pensée esthétique accomplit au niveau de l'opposition primitive entre technique et religion », *ibid.*, p. 289.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 323.

⁷³² Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », *op. cit.*, p. 62.

⁷³³ NC, p. 331.

⁷³⁴ *MEOT*, p. 232.

les êtres humains communiquent à travers ce qu'ils inventent. L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*⁷³⁵.

L'objet technique, c'est-à-dire l'objet qui fonctionne, rend possible – il est support – et rend manipulable – il est symbole – la relation transindividuelle, c'est-à-dire la relation humaine exemptée du particularisme communautaire et, en ce sens, universelle et cultivée. La culture philosophique, à laquelle correspond le symbolisme technologique, devient ainsi dans *MEOT* – comme dans la NC – la relation transindividuelle, dans la mesure où les réalités symboliques qui constituent ce domaine sont opératoires et efficaces et peuvent être objet d'une invention perpétuée.

De plus, à ce développement de la pensée religieuse correspond une réhabilitation de la pensée esthétique ou, si l'on préfère, de la culture ou du symbolisme phénoménologique : ce que la NC identifie comme la partie naturelle de la réalité technique⁷³⁶ devient, avec *MEOT*, la partie religieuse d'une réalité culturelle ou symbolique. On ne peut plus dire alors simplement que la culture est soumise au régime de l'autonormativité technique ; au contraire, la technicisation de la culture désigne, dans *MEOT*, ce qu'il s'agit d'éviter. « La culture doit rester au-dessus de toute technique »⁷³⁷. Aussi, là où la NC relègue la pensée esthétique à l'esthétisme et l'évacue, *MEOT* libère la possibilité de penser un symbolisme culturel, tantôt technologique tantôt phénoménologique selon que l'on réfléchit ou non la dimension proprement constructible qui distingue une réalité pouvant être participée et efficacement réinventée⁷³⁸ d'une réalité achevée ne pouvant être que perçue et éventuellement

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 335.

⁷³⁶ Cette identification permet à la réflexion de la NC d'évincer la question de la pensée religieuse.

⁷³⁷ *MEOT*, p. 309.

⁷³⁸ En ce sens, le commentaire de Pablo Esteban Rodríguez dans la postface de la réédition de l'ouvrage de Muriel Combes nous paraît viser dans la bonne direction : « Les objets techniques ne constituent pas du transindividuel, ils n'existent pas dans un domaine qui serait "la" technique, mais ils deviennent transindividuels quand les sujets sont branchés au préindividuel, donc à quelque chose d'encore inachevé, sans rapport avec l'utilité, selon une idée de la technique très différente de tout ce qu'on peut lire dans les philosophies existantes », Pablo Esteban Rodríguez, « Postface », in Muriel Combes, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris : Dittmar, 2013, p. 202.

sélectionnée. On comprend par là pourquoi il n'y a pas *stricto sensu* de vie esthétique comme il y a, dans la NC du moins, une vie organique et une vie technique : l'esthétique signifie un achèvement ou une discontinuité contraires à ce qui caractérise le vital et le technique. C'est tout le sens de cette formule bien sentie et éminemment provocatrice, selon laquelle «le geste d'un enfant qui réinvente un dispositif technique» serait plus authentiquement culturel que «le texte où Chateaubriand décrit [donc perçoit et contemple] cet "effrayant génie" qu'était Blaise Pascal»⁷³⁹.

La culture esthétique opère négativement comme barrage aux expressions esthétiques ; pour cette raison, si l'objet esthétique conserve quelque chose il ne s'agit que du symbole de la doxa d'un moment particulier, non donc d'un symbole universel ; c'est le sens de l'expression «témoignage social», sévère, selon laquelle la culture littéraire et avec elle le langage⁷⁴⁰ est avant tout l'indice de l'autorité communautaire d'un groupe d'humains arbitraires «par qui s'élabore la culture»⁷⁴¹ ; ce domaine-là n'est pas le domaine transindividuel car la littérature hérite de la nature injonctive, verticalisante, praxéologique, utilitariste et fermée du symbolisme verbal, dans la mesure où un auteur y présente une mise en œuvre du langage dont seule une consommation sans participation n'est possible. Là où l'axiomatique phénoménologique débouche sur la difficulté du rôle joué par l'extériorité technique dans la constitution de la conscience⁷⁴², l'axiomatique

⁷³⁹ *MEOT*, p. 151.

⁷⁴⁰ Simondon, continuant la critique que nous avons étudiée dans les textes précoce, écrit en effet : «la culture, à travers le langage oral ou écrit, ne possède pas d'universalité directe», *ibid.*, p. 139. Nous étudions la critique du symbolisme verbal ainsi que son lien avec la critique de la pensée esthétique aux chapitres de la partie précédente, p. 46 et p. 49.

⁷⁴¹ *MEOT*, p. 208. Dans un texte plus tardif, Simondon, critiquant la réduction de l'atomisme à l'hédonisme, montre comment «la littérature dégrade la philosophie en attitudes», Gilbert Simondon, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», cours de propédeutique donné à l'université de Poitiers en 1962-1963, in *SLΦ*, p. 276

⁷⁴² La forme canonique de ce problème-là est la question de l'origine de la géométrie dans l'arpentage telle que la redécouvre et la pense Husserl ; elle se continue dans la lecture de Derrida, d'abord dans la préface de sa traduction de *L'origine de la géométrie* puis de façon plus développée dans Jacques Derrida, *De la grammairie*, Paris : Minuit, 1967, 2011. Cette voie conduit à l'interprétation de Simondon proposée par Bernard Stiegler et Jean-Hugues Barthélémy et, plus généralement, à la médiologie. Elle se caractérise par le maintien d'une irréductible discontinuité entre le logique et le matériel ainsi que par la substantialisation plus ou moins radicale du sujet humain. Cette substantialisation n'est autre que celle qui pousse Simondon à indiquer une tendance de la phénoménologie de la technicité à se prolonger «en psychologie de la relation entre l'homme et l'objet technique», *MEOT*, p. 332.

technologique – c'est-à-dire réflexive – débouche sur le problème de la possibilité de l'invention, comme nous le montrons dans la partie suivante. C'est selon nous précisément parce que la distinction entre réalité inventée et réalité technique n'est pas encore parfaitement décidée dans *MEOT* que Simondon n'est pas clair au sujet de l'exclusivité de l'objet technique dans la fonction de support et de symbole de la relation transindividuelle. En effet, peu avant d'affirmer que l'objet technique est le support et le symbole de la relation transindividuelle, Simondon écrit que l'activité technique «est le modèle de la relation collective»; mais il s'empresse d'ajouter qu'«elle n'est pas le seul mode et le seul contenu du collectif»; expliquant qu'«elle est du collectif», il ajoute que «dans certains cas, c'est autour de l'activité technique que peut naître le groupe collectif»⁷⁴³. Or, «dans certains cas» signifie en creux une distinction entre la réalité collective transindividuelle et la réalité technique, distinction qu'il est difficile de concilier avec la suite du texte. Autrement dit, *MEOT* laisse le lecteur suspendu à la question du monopole de la réalité technique dans la fonction symbolique de la culture philosophique et réflexive: si la technique ne possède pas l'exclusivité de la fonction symbolique dans la culture réflexive, alors quelles autres modes peut-on et doit-on dans ce cas considérer⁷⁴⁴?

Les hésitations de Simondon à l'endroit de la pensée esthétique peuvent être lues comme le résultat du refus d'établir ce que l'on nomme habituellement une «esthétique de la réception»; les «relations avec le public» au même titre que la recherche d'une «forme particulière de commerce» sont expressément rapportées aux «pré-occupations extérieures aux objets techniques proprements dits»⁷⁴⁵. La création d'une œuvre d'art n'est ainsi considérée par Simondon que du côté de l'inventeur et dans une perspective technologique. Ainsi, la question posée par Duhem – «comment justifier une telle *déficience* de la pensée esthétique, alors que son statut de “point neutre” en fait par ailleurs “[la] vérité et [la] réalité” du système des phases»⁷⁴⁶? – trouve une réponse: la pensée esthétique n'est une phase que jusqu'au moment de l'achèvement de l'œuvre qui est aussi le moment de

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ Nous remercions Jean-Yves Chateau pour les échanges riches et constructifs au travers desquels ces aspects précis ont pu être formulés.

⁷⁴⁵ *MEOT*, p. 14.

⁷⁴⁶ Ludovic Duhem, «La tache aveugle et le point neutre», *op. cit.*, p. 127.

l'institution de l'art, après quoi elle devient ce que Simondon nomme «une axiomatique humaine déjà historicisée»⁷⁴⁷. Nous n'adhérons donc pas à la proposition de Duhem qui voudrait concevoir une individuation artistique à l'intersection d'une «individuation *poiétique* de l'œuvre» et d'une «individuation *esthétique* du récepteur»⁷⁴⁸, car la pensée simondonienne de la participation interdit selon nous de penser en termes de réception. Duhem propose de considérer l'œuvre d'art comme une «exigence de participation»⁷⁴⁹, mais cette exigence n'est possible qu'au prix d'une discontinuité entre le producteur (ou l'émetteur) et le consommateur (ou le récepteur) de l'œuvre. De surcroît, à aucun moment Duhem ne considère le problème de la dimension communautaire – en particulier celui de la fermeture des genres, le fait qu'il existe des différences non négligeables entre la peinture, la sculpture, l'architecture, etc. – dans l'art institué; il ne dialogue pas avec le fait que Simondon rapporte les styles non à la transindividualité mais uniquement à l'interindividualité donc à une réalité arbitraire⁷⁵⁰. Simondon affirme expressément que «l'intention esthétique ne crée pas, ou tout au moins ne devrait pas créer un domaine spécialisé, celui de l'art»⁷⁵¹, expliquant que l'art est «une réaction profonde contre la perte de signification et de rattachement à l'ensemble de l'être dans sa destinée» et que «l'art annonce, préfigure, introduit, ou achève, mais ne réalise pas». Considérée comme la fin d'une pratique artistique – mais on voit là toute la bizarrerie que revêt une telle idée de «pratique artistique» chez Simondon –, l'avenue d'une œuvre comme réalité esthétique objectivée est une contradiction sinon une absurdité. Il ne s'agit donc pas pour Simondon, comme le suggère Duhem, de jouer la pensée esthétique contre l'art institué ni d'avoir de l'art «une compréhension génétique complète et non réductrice»⁷⁵², dans la mesure où l'art finit bien – dans les textes plus tardifs – par devenir «une voie de transindividualité médiatrice de la religion et de la technique, dont une *esthétique génétique* pourrait rendre compte de

⁷⁴⁷ PST, p. 121.

⁷⁴⁸ Ludovic Duhem, «"Entrer dans le moule". *Poiétique et individuation chez Simondon*», in *La part de l'œil* 27-28 (2012-2013), p. 247.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁷⁵⁰ Voir p. 228 ainsi que *ILFI*, p. 325.

⁷⁵¹ *MEOT*, p. 274.

⁷⁵² Ludovic Duhem, «La tache aveugle et le point neutre», *op. cit.*, p. 131.

manière adéquate»⁷⁵³ – quoique, même plus tardivement, la «catégorie esthétique [...] dépasse très considérablement tout ce qui est de l'ordre de l'agrément et même des arts conçus comme activité séparée, chose d'artistes»⁷⁵⁴; il s'agit plutôt, dans *MEOT* du moins, d'une indétermination à l'endroit de la relation entre pensée esthétique et œuvre d'art, indétermination qui s'explique certainement par le fait que Simondon n'est pas encore au clair sur la problématique de la relation entre l'invention comme chose à faire (comme expérience d'un problème) et l'invention comme chose faite (comme expérience d'une solution). La création d'une œuvre d'art n'est donc qu'un accident et l'activité esthétique – Simondon ne parle jamais de «poïétique» – ne peut pas trouver de signification au-delà de la perspective individuelle ou communautaire – mais non sociale – de l'inventeur entouré d'un groupe d'esthètes; en particulier, elle ne saurait devenir l'objet d'une étude théorique ni d'une simple consommation.

Pour cette raison, il paraît impossible de penser l'existence de théories de l'art ou de pratiques de l'art avec le Simondon du *MEOT*, encore moins d'établir une histoire des œuvres. C'est en ce sens que nous lisons les expressions «domaine statiquement libre», «annonce de la culture» et «exigence de culture»⁷⁵⁵ – est-ce là ce que Duhem a nommé l'essence «rétrécitive» ou «nostalgique» de la pensée esthétique⁷⁵⁶? – qui désignent la réalité esthétique objectivée, exprimée: génétiquement l'œuvre d'art et le domaine esthétique sont conformes au devenir de l'être; leur formation est adéquate en ceci qu'ils proviennent bien d'une rencontre spontanée et fertile entre technique et religion, entre élément et totalité; mais l'œuvre esthétique ou l'objet d'art sont achevés; ils ne sont pas continuables et ne peuvent qu'être conservés; leur invention ne peut pas être perpétuée sans quoi elle ne serait plus esthétique mais technique. Ainsi, si l'origine de l'œuvre d'art est authentique, son destin ou son existence comme œuvre ne l'est plus: Duhem écrit que c'est «avant tout comme acte de *réticulation*, et non comme objet de *contemplation*, que l'œuvre d'art existe dans la réalité esthétique»⁷⁵⁷, mais nous ne comprenons pas comment une

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁵⁴ *PST*, p. 121.

⁷⁵⁵ *MEOT*, p. 289.

⁷⁵⁶ Ludovic Duhem, «La tache aveugle et le point neutre», *op. cit.*, p. 125-126.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 130.

œuvre d'art peut être réticulée sans devenir objet technique ni, alternativement, reposer sur une discontinuité fondamentale entre celui qui l'a produite et celui qui la reçoit.

Au contraire, le cinéma est un exemple insigne de réalité culturelle non esthétique au sens de *MEOT*. Le cinéma est irréductible à un «moyen de propagande»; il est une «réalité psychosociologique parce qu'il implique une activité d'hommes en groupe, et une activité qui suppose et provoque des représentations, des sentiments, des mouvements volontaires»⁷⁵⁸; il correspond exactement à l'équivalent de la réalité culturelle considérée selon le déphasage en techniques humaines et pensée politico-sociale, en un sens que la troisième partie éclare. Il est essentiel de souligner que, si Simondon écrit que pour saisir le cinéma «en lui-même et selon ses structures et ses dynamismes propres», «une phénoménologie doit précéder l'analyse socio-logique et psychologique», à lire le texte, c'est une technologie qu'il met en œuvre, non une phénoménologie, ce qui n'est pas sans corroborer, en un sens, ses nombreuses précisions selon lesquelles le cinéma n'est pas une forme d'art: Simondon étudie les ancêtres du cinéma à la fois comme «des techniques de projection et des arts d'illusions» ainsi que comme des «opérations d'amplification et de fusion»; il inscrit le cinéma au sein de l'ensemble des techniques de «grandissement par projection» et, en ce sens, il ne limite pas l'étude à l'œuvre produite qu'est le film; il conçoit le masque de l'acteur de théâtre comme un «adaptateur d'impédances», il décrit l'œuvre du thaumaturge comme un ensemble d'opérations, non simplement comme un résultat pictural; il montre en quoi le cinéma, contrairement à la thaumaturgie, fait toujours recours à «un support matériel qui constitue un enregistrement» et, pour cette raison, «diffère l'information, comme le livre», etc. Cela indique que et comment Simondon – inconsciemment peut-être – substitue méthodologiquement la technologie comme étude génétique à la phénoménologie comme étude des résultats au lieu de la compréhension des réalités culturelles dont le cinéma fait partie.

Pour conclure cette lecture de *MEOT*, indiquons que le devenir philosophique de la culture désigne un double changement de perspective: le premier cesse de voir les techniques uniquement comme techniques de la nature (comme des procédés) et saisit comment les techniques humaines conditionnent le monde humain; le second cesse de voir

⁷⁵⁸ Gilbert Simondon, «Psychosociologie du cinéma», texte de ~ 1960, in *SLT*, p. 355-356.

religieusement la totalité de l'être comme une totalité donnée, subie ou, si l'on préfère, phénoménale, et recherche, par le moyen d'une pensée politico-sociale cultivée, les moyens de réaliser plutôt une totalité humaine universelle. Ce double changement de perspective indique une autre continuité entre la NC et *MEOT*: les réalités brutes considérées ontogénétiquement, telles qu'on les trouve dans la NC, correspondent dans *MEOT* à l'individuation vitale éprouvée que désigne l'unité magique primitive. Ensuite, la culture symbolique des humains, telle qu'elle s'oppose aux stéréotypes communautaires dans la NC, correspond au réseau de points qui relient efficacement les ensembles techniques à la pensée politique et sociale mondialisée. Nous proposons de qualifier cette conception de la culture de symbolisme technologique. Enfin, l'existence des signes et des stéréotypes, telle que la NC la critique, correspond aux réalités esthétiques de *MEOT*. En ce sens, les stéréotypes correspondent davantage à un symbolisme que nous qualifions de phénoménologique.

6 **Le collectif comme œuvre à faire dans la thèse principale**

La thèse principale, considérée dans l'horizon de la notion simondonienne de culture, propose une conceptualité universalisée des deux notions clés dont nous avons étudié l'articulation dans la NC et dans la thèse secondaire: la notion de symbole et son corrélatif critiqué, l'esthétisme. La thèse principale corrobore ainsi, comme nous allons le voir, la nature éminemment structurante des deux niveaux de culture, le premier philosophique, technologique ou encore symbolique et le second esthétique, phénoménologique, sémiotique ou encore stéréotypique. Mais *ILFI* pose aussi de nouveaux problèmes, notamment dans la tension que le texte instaure entre réalité transindividuelle et culture.

Dans un premier temps nous montrons en quoi la relation entre individuation et symbolisme confirme la nature ontogénétique – c'est-à-dire la réalité – du symbole; ensuite, parce que le signe n'est pas bien défini dans *ILFI*, nous rapportons la question sémiotique au thème de l'esthétisme généralisé en reprenant les étapes de la critique qu'en formule Simondon; enfin nous tâchons d'indiquer la nature de la tension qui existe entre la notion de réalité transindividuelle et celle de culture.

6.1 La nature ontogénétique du symbolisme

Symbole et individuation

Dans la troisième section du premier chapitre de la thèse principale, Simondon explique en quoi il est nécessaire de concevoir l'individu comme un système plutôt que selon la notion aristotélicienne de σύνολον⁷⁵⁹. Ainsi,

l'individu comme être défini, isolé, consistant, ne serait qu'une des deux parts de la réalité complète; au lieu d'être le σύνολον il serait le résultat d'un certain événement organisateur survenu au sein du σύνολον et le partageant en deux réalités complémentaires: l'individu et le milieu associé après individuation; le milieu associé est le complément de l'individu par rapport au tout originel⁷⁶⁰.

Ce qui retient ici notre attention est que c'est à cette occasion que Simondon a recours au symbolisme, expliquant que l'individu est symbole complémentaire de son milieu:

[Parce que l'individuation est pensée comme un dédoublement plutôt que comme une synthèse], l'individu n'est pas un concret, un être complet, dans la mesure où il n'est qu'une partie de l'être après l'individuation résolitrice. L'individu ne peut pas rendre compte de lui-même à partir de lui-même, car il n'est pas le tout de l'être, dans la mesure où il est l'expression d'une résolution. Il est seulement le symbole complémentaire d'un autre réel, le milieu associé (le mot de symbole est pris ici, comme chez Platon, au sens originel se rapportant à l'usage des relations d'hospitalité: une pierre brisée en deux moitiés donne un couple de symboles; chaque fragment, conservé par les descendants de ceux qui ont noué des relations d'hospitalité, peut être rapproché de

⁷⁵⁹ Nous avons montré en quoi le recours à la notion de système, déjà dans les textes pré-coces, remplit deux fonctions précises: la première consiste à dégager la possibilité de penser la réalité par degrés et l'existence selon des modes; la seconde d'éviter la possibilité d'une individuation arbitraire en relatant d'emblée cette dernière à la totalité ontogénétique (voir p. 55 sq.). On identifie facilement, dans *ILFI*, le recours à ces fonctions: l'individu existe selon des degrés, «le même être peut en effet exister à des niveaux différents: l'embryon n'est pas individualisé au même titre que l'être adulte», *ILFI*, p. 157; de plus, «l'individuation n'est pas arbitraire; elle s'attache à un aspect des objets qu'elle considère peut-être à tort comme ayant seul une signification: mais cet aspect est réellement reconnu», *ibid.*, p. 60; aussi, les limites de tout système «ne sont pas arbitrairement découpées par la connaissance qu'en prend le sujet; elles existent par rapport au système lui-même», *ibid.*, p. 63.

⁷⁶⁰ *Ibid.*

son complémentaire de manière à reconstituer l'unité primitive de la pierre fendue; chaque moitié est symbole par rapport à l'autre; elle est complémentaire de l'autre par rapport au tout primitif. Ce qui est symbole, ce n'est pas chaque moitié par rapport aux hommes qui l'ont produite par rupture, mais chaque moitié par rapport à l'autre moitié avec laquelle elle reconstitue le tout. La possibilité de reconstitution d'un tout n'est pas une partie de l'hospitalité, mais une expression de l'hospitalité: elle est un signe)⁷⁶¹.

L'individu n'est pas un σύνολο mais une partie seulement d'une réalité concrète, complète. Ce recours au terme «concret», par les idées de totalité et de solidité qu'il convoie, rappelle la compacité des réalités brutes symbolisées par la culture dans la NC. Cependant le symbole, résultat d'une opération de séparation d'une totalité en deux parties complémentaires, ne correspond pas ici explicitement à l'invention d'une réalité technique ni au recours à un ensemble technique; le texte porte, en l'occurrence, sur l'individuation en général; il n'est pas davantage affirmé que toute individuation soit technique; Simondon dit simplement que l'on peut comprendre l'individuation – en particulier la relation individu-milieu – selon le symbolisme. Précisons tout de même que *MEOT*, contre le propos de la NC, donne une signification à la notion d'individu technique⁷⁶² et que, dès lors, rien n'empêche de considérer que l'individuation technique est, en tant qu'individuation, elle aussi symbolique.

Quoiqu'il en soit, l'essentiel de ce rapprochement, ici, est qu'il inscrit le symbole, distingué du signe comme dans la NC, dans le cadre du devenir de l'être; il fait du symbole une réalité efficace et lui confère une existence, pour ainsi dire, ontogénétique. Cette nature ontogénétique du symbole, qui en est aussi une garantie de réalité, explique en quoi le symbolisme constitue une «ressource» dégageant, au bénéfice de certains êtres vivants comme l'être humain, l'accès à des «possibilités psychiques plus étendues»⁷⁶³ que celles d'autres vivants. Le symbole

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 63-64.

⁷⁶² «Nous dirons qu'il y a individu technique lorsque le milieu associé existe comme condition *sine qua non* de fonctionnement, alors qu'il y a ensemble dans le cas contraire», *MEOT*, p. 75. «Les objets techniques infra-individuels peuvent être nommés éléments techniques; ils se distinguent des véritables individus en ce sens qu'ils ne possèdent pas de milieu associé; ils peuvent s'intégrer dans un individu; une lampe à cathode chaude est un élément technique plutôt qu'un individu technique complet; on peut la comparer à ce qu'est un organe dans un corps vivant.», *ibid.*, p. 80.

⁷⁶³ *ILFI*, p. 165.

prolonge la chose dont il est une partie et correspond ainsi à une relation réelle et actuelle ou, si l'on préfère la terminologie de la NC, transductive et analogique, entre l'individu et son complémentaire. Cette prolongation s'opère en vertu de la totalité qui, parce qu'elle est la seule réalité à laquelle l'individuation peut être attribuée en tant qu'opération⁷⁶⁴, est la seule réalité concrète pleinement digne de ce nom. Autrement dit le symbolisme n'est pas symbolisme pour un individu; au contraire, toute individuation est symbolique; l'individu en cours d'individuation fait partie de l'opération ontogénétique et transductive de symbolisation, dans la mesure où il s'individue dans l'être complet qui, lui, est le véritable σύνολον. «L'individu n'est pas un être mais un acte, et l'être est individu comme agent de cet acte d'individuation par lequel il se manifeste et existe»⁷⁶⁵. Tout phénomène réellement ou radicalement individué peut donc être dit symbole de l'être complet, pour ainsi dire, opérateur de lui-même en lui-même ou, si l'on préfère, sujet et objet de l'opération.

Une notion de signe mal définie

Réciproquement, écrit Simondon, «[la] possibilité de reconstitution d'un tout n'est pas une partie de l'hospitalité, mais une expression de l'hospitalité: elle est un signe»⁷⁶⁶. Or, dans la thèse principale, la notion de signe n'est pas bien définie. En particulier, elle n'est jamais développée ni employée de façon explicite et claire. Elle apparaît en fait uniquement de façon confuse dans un passage où Simondon pense la relation entre l'existence de l'individu et la formation du collectif:

L'individuation ne se fait pas seulement dans l'individu et pour lui; elle se fait aussi autour de lui et au-dessus de lui. C'est par le centre de son existence que l'individu se traduit, se convertit en signification, se perpétue en information, implicite ou explicite, vitale ou culturelle, attendant les individus successifs qui construisent leur maturité et réassument les signes d'information laissés devant eux par leurs devanciers: l'individu rencontre la vie en sa maturité: l'entéléchie n'est ni seulement intérieure ni seulement personnelle; elle est une individuation selon le collectif⁷⁶⁷.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 216.

Or, comme il s'agit bien ici de saisir la nature métastable et ontogénétique de ce en quoi l'individuation convertit l'individu – à savoir : une information en attente d'actualisation –, la notion de signe apparaît bien à tort en lieu et place de la notion de symbole.

Soulignons en passant qu'un thème important, qui caractérise la thèse principale par rapport à la thèse secondaire et à la NC, apparaît dans cette dernière citation : la possibilité d'une conversion de l'individuation en information implicite, c'est-à-dire non explicite, non exprimée, non formée, allant : non objectivée ; nous allons y revenir lorsque nous aborderons la spiritualité⁷⁶⁸.

Cela dit, plutôt que d'approfondir la notion de signe qui n'amène ici qu'embarras, il convient, si l'on cherche dans *ILFI* une notion en mesure – comme la réalité stéréotypique de la NC et comme la réalité esthétique de *MEOT* – de fonctionner comme réciproque du symbole ontogénétique, de se tourner vers la notion d'« esthétisme ».

6.2 La généralisation de la notion d'esthétisme

Individuation vitale et temporalité

L'individu vivant se distingue de l'individu physique notamment⁷⁶⁹ par l'existence en lui de l'affectivité, relation dynamique entre de l'« intégration » et de la « différenciation ». En termes psychologiques, ce que Simondon nomme intégration correspond à la « représentation », entendue comme « [mise] en réserve de l'information »⁷⁷⁰ ; ce

⁷⁶⁸ Voir p. 246.

⁷⁶⁹ La distinction entre individuation vitale et individuation physique est un lieu d'articulation et de dialogue de la philosophie de Simondon tant avec Merleau-Ponty qu'avec Bachelard. Émilien Dereclenne notamment explique à ce sujet que « les notions d'« intégration » et de « différenciation », que Simondon fait intervenir ici, renvoient aux deux aspects du même processus génétique dont la matière est le lieu. Elles désignent respectivement l'intériorisation d'un ordre structural et énergétique extérieur par réorganisation des structures internes, et la prise de forme active du système qui se réorganise comme structure opératoire. La différence de régime d'individuation entre physique et vital tient alors non pas à l'existence de processus de structuration différents [comme dans le vitalisme], mais au système global et aux opérations qui engagent ces processus matériels d'intégration et de différenciation. Le vital réassume pleinement une réalité matérielle – il faut comprendre structurelle et énergétique, c'est-à-dire génétique et opératoire – qui le supporte en retour. » Voir Émilien Dereclenne, « Penser l'essence de la vie. Le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon », in *Appareil* 16 (2015) : *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

⁷⁷⁰ *ILFI*, p. 160.

qu'il nomme différenciation correspond réciproquement à l'«action», «qui distribue dans le temps des énergies acquises progressivement et mises en réserve»⁷⁷¹. Le commentaire d'Héraclite et d'Empédocle qui suit⁷⁷² autorise à comprendre, d'un côté, l'intégration comme une structuration, comme une création de structures et, de l'autre, la différenciation comme une opération, comme une modification efficace de l'être complet. Ainsi, l'intégration et la différenciation de l'individu vivant constituent à la fois son intériorité mais opèrent aussi, en même temps, «à l'extérieur»⁷⁷³:

tandis que le cristal [comme individu physique] a toute sa puissance de s'accroître localisée sur sa limite, ce pouvoir est, dans l'espèce [et donc dans l'individuation vitale], dévolu à un ensemble d'individus qui s'accroissent pour eux-mêmes, de l'intérieur aussi bien que de l'extérieur, et qui sont limités dans le temps et dans l'espace, mais qui se reproduisent et sont illimités grâce à leur capacité de se reproduire⁷⁷⁴.

La relation entre l'intérieur et l'extérieur est désignée par l'«affectivité» telle qu'elle articule la structuration de la connaissance à l'opération ou à l'action; Dereclenne définit l'affectivité comme «un système qui s'entretient lui-même comme *capacité de transduction*, comme pouvoir de polarisation et de structuration»⁷⁷⁵; elle est à l'origine de ce que Simondon nomme la «qualification» et forme un va-et-vient de l'intégration à la différenciation, de l'acquisition de connaissance à l'action, et réciproquement. Ce processus de qualification, qui passe donc par l'«extérieur», est aussi une polarisation de l'individu. Des qualités comme «le plaisir et la douleur»⁷⁷⁶, manifestent ainsi l'affectivité «comme fermeture de l'arc réflexe»⁷⁷⁷; il en va de même, plus généra-

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² «Certaines intuitions très profondes des philosophes présocratiques montrent comment un dynamisme qualitatif échange les structures et les actions dans l'existence, soit à l'intérieur d'un être, soit d'un être à un autre. Héraclite et Empédocle en particulier ont défini une relation de la structure et de l'opération qui suppose une bipolarité du réel, selon une multitude de voies complémentaires», *ibid.*, p. 163

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ Émilien Dereclenne, «Penser l'essence de la vie. Le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon», *op. cit.*

⁷⁷⁶ *ILFI*, p. 162.

⁷⁷⁷ *Ibid.*

lement, pour «la qualité sensible»⁷⁷⁸, selon laquelle «une semblable polarité, intégrée sous forme de constellation globale et particulièrement dense, caractérise la personnalité acquise et permet de la reconnaître»⁷⁷⁹. L'affectivité permet de plus au sujet d'«exprimer ses états internes», d'associer des idées; sa mise en échec correspondrait à ce que l'on nomme «négativité» comme «néant d'action» ou «néant de connaissance» car «pour l'affectivité, le néant peut se définir comme le contraire d'une autre qualité»⁷⁸⁰; autrement dit sans l'affectivité la négativité ne pourrait tout simplement pas être saisie comme telle.

L'affectivité rend ainsi possible la compréhension de l'identité de l'individu vivant dans le temps, pour autant que l'on admette que «chaque instant est séparé de ceux qui le suivent ou qui le précèdent par cela même qui le relie à ces instants et constitue sa continuité par rapport à eux»⁷⁸¹; l'identité du vivant est donc transductive et temporelle, elle est «faite de sa temporalité»⁷⁸²; elle correspond à «la première de toutes les transductivités, celle du temps»⁷⁸³: l'individu est actualisation et transport par elle-même d'une opération.

Genèse et aberration du genre symbolique

Or, l'affectivité est aussi, explique Simondon, «principe de l'art et de toute communication»:

ces deux démarches complémentaires [allant «de l'unité de la connaissance à la pluralité de l'action, ou de la multiplicité de l'action à l'unité de la connaissance»] sont réunies dans certains symbolismes, comme le symbolisme poétique, et grâce à cette double relation le symbolisme poétique peut se fermer sur lui-même dans la récurrence esthétique, qui ne sert pas à l'intégration de tout le sujet, parce qu'elle est, en fait, déjà virtuellement contenue dans les prémisses de l'objet-symbole à contempler et à jouer, mixte d'activité et de connaissance⁷⁸⁴.

⁷⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² *Ibid.*, p. 164.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 162.

Dans ce dernier passage se cache une critique de la réalité esthétique comparable à celle que nous avons étudiée dans *MEOT*: le symbolisme poétique réunit, comme l'affectivité à laquelle il fait recours, les démarches qui vont, premièrement, de l'unité de la connaissance à la pluralité de l'action et, deuxièmement, de la multiplicité de l'action à l'unité de la connaissance. Ces deux démarches, le symbolisme poétique les réunit d'une façon particulière qui, réciproquement, le détermine comme symbolisme poétique. Autrement dit, la forme selon laquelle ce symbolisme utilise l'affectivité est aussi la forme selon laquelle il se clôt sur lui-même et, de la sorte, devient un genre fermé ou un style⁷⁸⁵. L'objet symbolique, tel qu'il s'origine dans – et résulte de ce recours à l'affectivité – impose au sujet de le contempler ou de le jouer selon la récurrence affective qui l'a amené à être, qui l'a conditionné, c'est-à-dire en l'occurrence selon la récurrence propre au genre poétique qui, pour cette raison, est dite récurrence esthétique. On pourrait dire, reprenant des termes employés mais non réunis par Simondon, qu'elle est une qualification artificialisée. Or, l'affectivité d'un sujet, parce qu'elle doit s'opérer dans une actualité transductive et ontogénétique, ne saurait être ainsi contenue ou contrainte. Pour cette raison, le genre – artistique en général ou poétique en particulier – n'est pas en mesure de profiter pleinement à la structuration du sujet, ce qui est une autre manière de distinguer l'impression esthétique – comme relation entre intérieur et extérieur – de l'institution de l'art saisie cette fois moins par les œuvres que par les genres.

L'esthétisme comme dissociation de l'affectivité

Notre interprétation s'appuie aussi sur la lecture de la suite du texte. On ne peut parler de «vie individuelle»⁷⁸⁶ que dans la mesure où il y a complémentarité de la relation affective. Incomplète, l'affectivité devient l'«activité esthétique» d'une «personnalité dissociée»⁷⁸⁷ qui se trouve dans l'impossibilité de faire la différence entre un ensemble connu de choix et une action. L'activité esthétique se caractérise ainsi par une confusion entre ce qui est structure et ce qui est opération,

⁷⁸⁵ Pensons ici à la reprise de la définition de l'esthétisme en conclusion, ce dernier étant décrit comme l'«unification des actes selon un certain style commun et non selon leur pouvoir de transductivité», *ibid.*, p. 325.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁸⁷ *Ibid.* Ce recours à la pathologie psychique rappelle ici l'«hypnose technique» de la NC.

entre intégration et différenciation : « l'orientation affective perd son pouvoir relationnel à l'intérieur d'un être dont le choix constitue toute l'activité relationnelle, prenant appui en quelque sorte sur elle-même dans sa réactivité »⁷⁸⁸; autrement dit, c'est la perte de l'extérieur que décrit ici Simondon, le devenir-absent du réel⁷⁸⁹ auquel correspond un devenir-continu du choix que Simondon décrit comme une intégration sans différenciation : l'action, c'est-à-dire la prise effective d'information sur le réel ou le milieu symbolique de l'individu, n'est plus opérée. Or la métastabilité de l'individuation vitale – nécessaire à l'« affectivité constructive »⁷⁹⁰ ou au « choix constructif »⁷⁹¹ – requiert l'opération de véritables actions ; remplacée par la « récurrence de l'information et de l'action »⁷⁹², l'« affectivité directe du sujet »⁷⁹³ n'est plus en mesure d'opérer la qualification. Par là s'éclaire la situation et la définition généralisée de ce que Simondon nomme esthétisme :

le sujet en état d'esthétisme est un sujet qui a remplacé son affectivité par une réactivité de l'action et de l'information selon un cycle fermé, incapable d'admettre une action nouvelle ou une information nouvelle. En un certain sens, on pourrait traiter l'esthétisme comme une fonction vicariante de l'affectivité ; mais l'esthétisme détruit le recours à l'affectivité en constituant un type d'existence qui élimine les circonstances dans lesquelles une véritable action ou une véritable information pourraient prendre naissance ; la série temporelle est remplacée par une série d'unités cyclochroniques qui se succèdent sans se continuer, et réalisent une fermeture du temps, selon un rythme itératif. Toute artificialité, renonçant à l'aspect créateur du temps vital, devient condition d'esthétisme, même si cet esthétisme n'emploie pas la construction de l'objet pour réaliser le retour de causalité de l'action à l'information, et se contente plus simplement d'un recours à une action qui modifie de manière itérative les conditions d'appréhension du monde⁷⁹⁴.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ Nous nous référons ici à la formule de l'introduction de la thèse secondaire : « Le symbole s'affaiblit en simple tournure de langage, le réel est absent », *MEOT*, p. 16.

⁷⁹⁰ *ILFI*, p. 164.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*

L'esthétisme est défini ici indépendamment du recours à un objet construit, par exemple une œuvre d'art; il peut aussi être «plus simplement» le «recours à une action qui modifie de manière itérative les conditions d'appréhension du monde», par exemple lors d'une hypnose – comme dans l'«hypnose technique» – ou, plus prosaïquement, lors d'une consommation de psychotropes. C'est cette extension de l'esthétisme, au-delà de la question de l'art, qui nous conduit à parler de définition généralisée.

L'esthétisme comme discontinuité temporelle

Cela dit, deux aspects peuvent être soulignés. Le premier concerne le temps. L'esthétisme sort l'individu vivant du «temps vital» et l'introduit dans des temps «cyclochroniques», c'est-à-dire fermés sur eux-mêmes. Cette notion d'enfermement du vivant dans une boucle temporelle repliée sur elle-même devient plus claire à mesure que Simondon, au fil des textes tardifs, clarifie la notion d'aliénation entendue, pour le dire en un mot, comme la contradiction entre activité et possibilité de l'activité⁷⁹⁵. Pour l'heure, nous pouvons formuler la perte de l'isochronie qui caractérise l'esthétisme selon des énoncés de la NC, comme la perte du «dialogue direct avec l'objet»⁷⁹⁶ ou comme la mise en péril de l'«[insertion directe] dans le déterminisme spatio-temporel» tel qu'il caractérise par exemple la machine⁷⁹⁷. L'esthétisme signifie donc la perte voire la destruction de l'isochronie avec le devenir ontogénétique, c'est-à-dire la dégradation des analogies opératoires; en ce sens il met en péril l'automaintien des opérations vitales; en termes simondoniens il compromet leur nature transductive, c'est-à-dire le fait que l'opération ou l'activité actuelle, se maintenant en se propageant, ne s'anéantisse pas elle-même. L'esthétisme désigne donc, du point de vue holistique qui caractérise la culture, l'introduction d'une discontinuité proprement temporelle par laquelle s'explique notamment le retard inhérent (*ex post*) à toute action ou opération réduite à un choix ou à une sélection.

⁷⁹⁵ Nous retrouvons donc la cyclochronie plus loin, à la section 7.2, p. 296.

⁷⁹⁶ Gilbert Simondon, «Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation», suite de la conclusion de la thèse principale, retirée pour la soutenance puis réintégrée par Simondon dans l'édition de 1989, in *ILFI*, p. 339.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 349.

Esthétisme et immoralité épistémologique

Le second aspect est moral. L'esthétisme, en effet, est décrit dans la conclusion comme l'exemple insigne de l'«acte immoral»⁷⁹⁸, de «contre-morale»⁷⁹⁹ ou encore d'«un faux acte qui tire son apparence de signification d'une rencontre aléatoire»⁸⁰⁰ qui n'est pas sans rappeler la «faute contre le devenir»⁸⁰¹ qui, dans *MEOT*, correspond à l'avenuue, elle aussi aléatoire car spontanée, de l'être esthétique corrélative d'une pensée limitée à l'élément technique et inscrite dans une totalité religieuse non politico-sociale, être esthétique que la culture ne peut dès lors que choisir ou sélectionner à défaut d'être véritablement en mesure de l'inventer. L'esthétisme, ainsi, «entraîne sur de fausses pistes de transductivité» et «égare le sujet par rapport à lui-même»⁸⁰². Il «cause la même perte d'information que la connaissance abstractive ne retenant, pour former la compréhension de l'espèce, que ce que les individus ont de commun entre eux»⁸⁰³; autrement dit, l'esthétisme engendre le genre commun qui ne considère pas la genèse des individus, les individuations, mais uniquement ses résultats. Simondon illustre son propos avec l'exemple de la notion de télévision qui, au même titre que les concepts «industriels», «commerciaux» ou encore «administratifs»⁸⁰⁴, est entendue comme un esthétisme «[relatif] à un *usage* et n'[ayant] plus qu'un *sens pragmatique*»⁸⁰⁵: Simondon montre la différence entre la dimension transductive des ondes électromagnétiques – c'est-à-dire, ici, naturellement continue ou analogique à elle-même – et la nature artificielle et conventionnelle de la catégorie des ondes de télévision⁸⁰⁶. Le lexique employé alors est effectivement le même que celui de l'esthétisme: le concept de télévision correspond à «la fermeture d'un cycle de causalités récurrentes»; il

⁷⁹⁸ *ILFI*, p. 324.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 325.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 324.

⁸⁰¹ *MEOT*, p. 315.

⁸⁰² *ILFI*, p. 324. C'est aussi, comprenons-nous, le sens de l'énoncé selon lequel «il ne peut y avoir choix des principes de choix avant l'acte de choix», *ibid.*, p. 258. L'un des corrélats de cette conception est que «le choix n'est pas acte du sujet seulement; il est structuration dans le sujet avec d'autres sujets», *ibid.*, p. 300.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 325, note.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 118.

crée «un milieu intérieur psychosocial, doué d'homéostasie grâce à une certaine régulation interne par assimilation et désassimilation de techniques, de procédés, d'artistes, se recrutant par cooptation, et liés entre eux par un mécanisme d'autodéfense comparable à celui des diverses sociétés fermées», ce qui confirme que l'esthétisme généralisé de la thèse principale peut être rapporté aux stéréotypes communautaires de la NC. Ainsi,

le conformisme ou l'opposition permanente aux normes sociales sont une démission devant le caractère d'actualité des actes, et un refuge dans un style d'itération selon une forme positive de coïncidence ou négative d'opposition par rapport à un donné⁸⁰⁷.

Autrement dit, l'esthétisme serait aussi une réaction de renoncement, de fuite⁸⁰⁸, face à la difficulté d'agir, réaction prenant la forme d'une fallacieuse hypostase – un «donné» – ayant pour corrélat l'instauration d'un «style»⁸⁰⁹ qui n'est ici qu'un autre nom pour dire la réalité stéréotypique de la NC.

Au contraire de la retraite dans l'esthétisme, qui en ce sens est la recherche d'un isolement, l'individuation vitale est l'individuation d'«un ensemble d'individus qui s'accroissent pour eux-mêmes, de l'intérieur aussi bien que de l'extérieur»⁸¹⁰; même, «l'entrée dans la voie de l'individuation psychique oblige l'être individué à se dépasser»⁸¹¹, ce qui, naturellement, nous conduit chez Simondon à la réalité nommée «transindividuelle».

6.3 Culture et transindividualité

Réalité psychique et réalité transindividuelle

Pour saisir la problématique de la relation entre culture et transindividualité dans la thèse principale, il faut d'abord bien situer la réalité transindividuelle, ce qui implique de comprendre la nature et la situation de la réalité psychique. Dans l'individuation vitale, l'affectivité

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 324-325.

⁸⁰⁸ Ce thème réapparaît dans les textes plus tardifs; voir notamment la critique de l'automatisme comme réaction à l'anxiété face à l'échec et au danger dans *PST*, p. 77.

⁸⁰⁹ Voir, deux pages plus tôt, la critique des «styles de vie», *ILFI*, p. 322.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 166.

remplit une fonction régulatrice et surmonte ainsi les autres fonctions que sont l'action et la perception en les reliant analogiquement. Le psychisme, au contraire du vital, implique une affectivité non pas régulatrice mais problématique, que Simondon décrit comme «débor-dée»⁸¹² dans la mesure où elle amène de nouveaux problèmes qui excèdent le vital plutôt que de résoudre vitalement les fonctions perceptivo-actives. Le psychisme apparaît ainsi lorsque l'individuation vitale manque de résoudre pleinement la problématique qui la caractérise ; il implique donc un dépassement du vital ; il y a psychisme quand le vivant individué maintient une dualité interne qu'il n'est pas en mesure, en tant que vivant, de résoudre. Or, ce potentiel d'individuation, supplémentaire par rapport au potentiel effectivement employé par l'individuation vitale, constitue un problème que seule une individuation transindividuelle résout⁸¹³. Il n'y a donc pas *stricto sensu* d'individuation psychique, mais, dès lors que l'individuation vitale est excédée, c'est une individuation transindividuelle qui a lieu :

L'individu psychologique pourrait aussi apparaître comme faisant partie d'un monde psychologique. Mais ici une illusion venant d'une trop facile analogie doit être prévenue : il n'existe pas à proprement parler un monde psychologique dans lequel les individus se découperaient et se définiraient après coup. Le monde psychologique est constitué par la relation des individus psychologiques ; dans ce cas, ce sont les individus qui sont antérieurs au monde et qui se sont constitués à partir de mondes non psychologiques. La relation des mondes physique et biologique au monde psychologique passe par l'individu ; le monde psychologique doit être nommé univers transindividuel plutôt que monde psychologique, car il n'a pas d'existence indépendante ; par exemple, la culture n'est pas une réalité qui subsiste d'elle-même ; elle n'existe que dans la mesure où les monuments et les témoignages culturels sont réactualisés par des individus et compris par eux comme porteurs de significations. Ce qui peut se transmettre n'est que l'universalité d'une problématique, qui est en fait l'universalité d'une situation individuelle recréée à travers le temps et l'espace⁸¹⁴.

⁸¹² *Ibid.*, p. 165.

⁸¹³ En ce sens, Muriel Combes et Bernard Aspe écrivent : «le sujet comme tel n'existe au fond qu'à mettre en œuvre une relation transindividuelle», Muriel Combes et Bernard Aspe, «L'acte fou», in *Multitudes* 18 (2004), p. 65.

⁸¹⁴ *ILFI*, p. 272.

La préindividualité – c'est-à-dire l'être complet en lequel s'origine nécessairement toute individuation – n'est pas discontinue, elle précède la discontinuité qui caractérise les vivants individués; en ce sens, elle est continue et commune – en tant qu'origine non en tant qu'attribut, propriété ou qualité – à l'ensemble des individus vivants. C'est parce qu'elle est origine commune qu'elle est aussi «relation des individus psychologiques». Autrement dit, si la réalité psychique est bien une «nouvelle individuation amorcée par le vivant»⁸¹⁵, comme le vivant est inscrit dans l'être complet, l'individuation de cette réalité psychique s'origine bien, nécessairement, dans la préindividualité; la réalité psychique traverse donc l'individu en passant de la préindividualité à une individuation qui n'est plus simplement vitale mais transindividuelle; elle est donc une «une relation de participation qui rattache chaque être psychique aux autres êtres psychiques»⁸¹⁶.

Le problème de la relation entre culture et transindividualité

En indiquant ainsi que l'ensemble des réalités psychiques sont redéposables – bien que non réductibles – à l'individuation vitale, Simondon désubstantialise l'âme. Mais comme l'individuation vitale continue l'individuation physique à partir d'une préindividualité commune à l'ensemble des individuations, l'âme ou la réalité psychique n'est pas pour autant réductible à un simple nominalisme. Dès que l'on peut parler de réalité psychique, c'est qu'en fait il y a déjà individuation transindividuelle. Il est remarquable que Simondon se tourne alors vers la notion de culture pour illustrer son propos: au même titre que l'ensemble des réalités psychiques et transindividuelles, la culture n'existerait qu'en vertu de l'existence actuelle de l'individu vital; il n'y aurait culture «que dans la mesure où les monuments et les témoignages culturels sont réactualisés par des individus et compris par eux comme porteurs de significations». Mais alors une question se pose: s'il n'y a culture que lorsqu'il y a actualisation, comme l'indique expressément le texte, comment est-il possible cependant de circonscrire un ensemble de réalités proprement culturelles, comme le fait ici Simondon en évoquant les «monuments» et les «témoignages culturels»? Y a-t-il certaines réalités qui sont proprement

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁸¹⁶ *Ibid.*

culturelles, possiblement actualisables car porteuses de l'«universalité d'une situation individuelle» pouvant être «recréée à travers le temps et l'espace»? Ou alors doit-on, au contraire, comprendre que n'importe quelle réalité peut, dès lors qu'elle est simplement «antérieure au monde» et qu'elle s'est constituée «à partir de mondes non psychologiques», devenir culturelle, comme le laisse entendre l'indication selon laquelle la relation transindividuelle relie les «mondes physique et biologique», c'est-à-dire la nature et le vital?

À ces questions déjà difficiles s'ajoute un problème supplémentaire. Dans la mesure où nous nous autorisons à parler de réalités culturelles – c'est-à-dire, selon le texte, de réalités pouvant être «transmises» –, il se trouve que Simondon semble caractériser de telles réalités comme porteuses d'une problématique relative à l'«universalité d'une situation individuelle»; le point qui retient l'attention est qu'il n'écrit pas ici «collective» mais bien «individuelle». Face à ce propos étonnant au milieu d'une réflexion centrée sur la réalité transindividuelle, le lecteur se demande si Simondon a en tête la distinction entre les réalités esthétiques et les réalités philosophiques – ou si l'on préfère entre le symbolisme phénoménologique et le symbolisme technologique – de *MEOT*, les premières considérant l'humain comme «individu et non collectivité» et les secondes le considérant comme «un être collectif»⁸¹⁷. Ces questions ouvertes⁸¹⁸, continuons la lecture.

Cependant, le monde psychologique existe dans la mesure où chaque individu trouve devant lui une série de schèmes mentaux et de conduites déjà incorporés à une culture, et qui l'incitent à poser ses problèmes particuliers selon une normativité déjà élaborée par d'autres individus. L'individu psychologique a un choix à opérer parmi des valeurs et des conduites dont il reçoit des exemples: mais tout n'est pas donné dans la culture; et il faut distinguer entre la culture et la réalité transindividuelle; la culture est neutre en quelque manière; elle demande à être polarisée par le sujet se mettant en question lui-même; au contraire, il y a dans la relation transindividuelle une exigence de mise en question du sujet par lui-même, parce que cette mise en question est déjà commencée par autrui; la décentration du sujet par rapport à lui-même est effectuée en partie par autrui dans la relation interindividuelle. Cependant, il faut noter que la relation interindividuelle peut masquer

⁸¹⁷ *MEOT*, p. 271.

⁸¹⁸ Nous revenons sur ces questions, à la lumière des développements ultérieurs, dès la p. 356.

la relation transindividuelle, dans la mesure où une médiation purement fonctionnelle est offerte comme une facilité qui évite la véritable position du problème de l'individu par l'individu lui-même. La relation interindividuelle peut rester un simple rapport et éviter la réflexivité⁸¹⁹.

Une lecture trop rapide du texte pourrait laisser entendre que, dans la mesure où le monde psychologique – et donc la réalité transindividuelle – implique la préexistence de la culture comme «série de schèmes mentaux et de conduites», la culture serait distincte de la transindividualité. *A fortiori* le texte prescrit explicitement une telle distinction. La transindividualité comme «décentration du sujet par rapport à lui-même» ou, si l'on veut, comme circonstance selon laquelle l'individu vivant doit «se dépasser»⁸²⁰ pour se résoudre, serait ainsi distincte de la culture, entendue ici comme relation interindividuelle ou comme mise en question «par autrui». Autrement dit, la culture seule ne suffirait pas à expliquer le besoin vital et individuel de se dépasser. C'est notamment l'interprétation d'Anne Lefebvre: «Simondon précise clairement dans *ILFI* que la culture n'est pas *réalité* de la relation transindividuelle.» La «relation transindividuelle suppose l'*appel* d'une réalité qui dépasse sans le transcender [...] [cet] appel n'est précisément en rien appel du collectif constitué en un ensemble de normes, d'institutions, d'images, collectif en lequel l'existence du sujet est toujours déjà impliquée»⁸²¹. Une telle lecture, commode, fait toutefois encore abstraction de l'affirmation selon laquelle l'existence du monde psychologique implique celle de schèmes incitatifs «incorporés à une culture». Or, c'est bien à la culture qu'est rapporté ce qu'*ILFI* désigne ici comme la «série de schèmes mentaux et de conduites»; cette détermination est d'ailleurs conforme à la définition de la NC, selon laquelle la culture est «un ensemble de débuts d'action, pourvus d'un schématisme riche, et qui attendent d'être actualisés dans une action»⁸²². De surcroît, la problématique psychique se poursuit, nous l'avons vu, en individuation transindividuelle tant dans *ILFI* – c'est le sens de cette proposition de l'introduction, soulignée par Simondon: au «collectif pris comme axiomatique résolvant

⁸¹⁹ *ILFI*, p. 272-273.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁸²¹ Anne Lefebvre, «De la pensée de l'image à l'image de la pensée. La philosophie de Gilbert Simondon à la lumière du problème de l'invention», thèse de doctorat, université Lille Charles-de-Gaulle, 2011, p. 163.

⁸²² NC, p. 332.

la problématique psychique correspond la notion de transindividuel »⁸²³ – que dans la NC. Autrement dit, « l'individualité psychologique apparaît comme étant ce qui s'élabore en élaborant la transindividualité »⁸²⁴. La consistance de l'individualité psychique – rendue possible par la présence d'une culture – peut donc aussi être rapportée à la transindividualité entendue comme prolongation et comme dépassement⁸²⁵ de l'individu. Ainsi, l'exigence d'automise en question du sujet, qui caractérise la relation transindividuelle, se trouve bel et bien liée à la présence de la culture non seulement parce qu'elle est aussi arrivée de la réalité psychique mais de surcroît « parce que », écrit Simondon, elle est « déjà commencée par autrui ». Autrement dit, la réflexion nous porte à rapprocher la culture et la transindividualité mais le texte nous somme expressément de distinguer la transindividualité, comme mise en question du sujet par lui-même, de la culture comme mise en question du sujet par autrui, c'est-à-dire comme relation interindividuelle. Notons, au sujet de la référence à la relation dite interindividuelle – qui ne doit pas être confondue avec la relation transindividuelle – que Simondon la dépeint comme trompeuse. Cette relation « peut masquer la relation transindividuelle »; elle peut correspondre à une « médiation purement fonctionnelle » – c'est-à-dire utilitaire, praxéologique et non technologique ou réflexive – « offerte comme une facilité qui évite la véritable position du problème de l'individu par l'individu lui-même »; elle peut « donner l'illusion de transindividualité »⁸²⁶. En ce sens, la relation interindividuelle d'*ILFI* – et, partant, la culture – pourrait être rapprochée de ce que la thèse secondaire nomme « réalité esthétique » et ce que la NC critique comme « réalité sémiotique » ou « stéréotypique ». La relation interindividuelle, comme la réalité esthétique, est affaire d'« analogies

⁸²³ *ILFI*, p. 31.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁸²⁵ Simondon écrit: « c'est en effet à chaque instant de l'auto-constitution que le rapport entre l'individu et le transindividuel se définit comme ce qui dépasse l'individu tout en le prolongeant: le transindividuel n'est pas extérieur à l'individu et pourtant se détache dans une certaine mesure de l'individu; par ailleurs, cette transcendance qui prend racine dans l'intériorité, ou plutôt à la limite entre extériorité et intérieurité, n'apporte pas une dimension d'extériorité mais de dépassement par rapport à l'individu », *ibid.*, p. 274. On remarque que Simondon ne parle pas tout à fait de la même réalité entre le début et la fin de l'énoncé: la première partie de l'énoncé concerne le rapport entre l'individu et le transindividuel; la seconde partie trace les contours de la transindividualité et ne parle plus de « rapport ».

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 167.

entre les structures»⁸²⁷; ensuite, comme dans la critique des styles de vie – qui maintiennent le même plutôt que d'inventer –, «un aspect important de la relation interindividuelle est une forme de la reproduction»⁸²⁸; enfin, comme dans le cadre des réalités communautaires de la NC, la relation interindividuelle a affaire avec «le travail»⁸²⁹. Nous choisissons toutefois de développer une autre interprétation.

Limites de l'interprétation phénoménologique

D'autres avant nous ont souligné, à l'endroit de la réalité transindividuelle, le lieu d'une tension. Bernard Stiegler interprète cette tension en reprochant à Simondon de n'avoir pas vu que la technique, considérée comme tout ou partie de la réalité transindividuelle, participe toujours déjà à la constitution de la préindividualité:

Ce que ne voit donc pas Simondon, c'est que c'est la technique comme mémoire qui fait monde: il ne comprend pas que c'est la technique, comme épiphylogénèse et trame de rétentions tertiaires, qui constitue le fonds pré-individuel de l'individuation non vitale qu'est l'individuation psychosociale. Et c'est pourquoi il reste pris dans l'illusion ontogénétique d'une succession de phases de l'être (pré-individualité de la nature, individuation de l'individu, transindividuation du spirituel) qui presuppose de plus que la technique est analytique: «La disponibilité de la chose technique consiste à être libéré de l'asservissement au fond du monde. La technique est analytique»⁸³⁰.

Stiegler ne précise pas, cependant, que la citation de Simondon à laquelle il se réfère ici⁸³¹, ne portant que sur la technique élémentaire et primitive, n'est plus valable à l'ère de la pensée politico-sociale et de la technique des ensembles. La technique en mesure de fonctionner tout en étant libérée de l'asservissement des fonds ne paraît paradoxale que si l'on ne tient pas compte de sa nature élémentaire car, à l'échelle holique ou du point de vue religieux – mais le point de vue totalisant de la religion devient bel et bien pensée politico-sociale –, rien ne garantit qu'il puisse

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 294.

⁸³⁰ Bernard Stiegler, «Chute et élévation. L'apolitique de Simondon», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 334.

⁸³¹ *MEOT*, p. 235.

encore être dit que cela fonctionne; la technique libérée ne fonctionne qu'élémentairement, elle n'est «discrétisée» – comme dit Stiegler – et n'est libérée des fonds qu'à l'échelle élémentaire, uniquement dans la phase esthétique dont la phase réflexive est en mesure de dire l'illusion et la possible «faute contre le devenir». C'est le sens de cette précision plus tardive selon laquelle «les techniques ne sont pas neutres en face de la sacralité», qu'«elles sont ou bien des points d'intersection de la sacralité, ou bien des objets d'exclusion et de refus»⁸³². De plus, Simondon affirme explicitement, dans un texte encore plus tardif, que les «prothèses de l'organisme humain» contreviennent à la saisie de la «continuité du créé» car «tout ce qui s'adapte à l'être humain court le risque de devenir un moyen de la manifestation»⁸³³. Nous devons ainsi conclure que la critique de Stiegler s'ancre dans le premier déphasage et, en ce sens, dans une pensée phénoménologisante. Autrement dit, nous appliquons à la perspective stieglerienne une critique analogue à celle qu'il émet lui-même à l'endroit du structuralisme: comme Stiegler reproche au structuralisme de ne pouvoir que «décrire le sens déjà constitué (comme le substantialisme, selon Simondon, se donne l'individu avant la question de l'individuation)»⁸³⁴, nous affirmons que Stiegler ne peut décrire la constitution du sens que dans les limites d'une subjectivité transcendante déjà donnée; notons par exemple que l'humain n'est pas pour Simondon un être fini mais un être «interrompu»⁸³⁵.

Jean-Hugues Barthélémy, en dialogue avec Stiegler, propose une lecture très proche, selon laquelle il y aurait moins coïncidence entre préindividualité et transindividualité que «fondation» de la réalité transindividuelle au travers de l'objectivation technique⁸³⁶. De plus, Barthélémy conclut que «l'ontogenèse simondonienne ne subvertit [...] l'opposition du "sujet" et de l'"objet" définis comme forme et matière

⁸³² PST, p. 88.

⁸³³ II, p. 165.

⁸³⁴ Bernard Stiegler, «Machines à écrire et matières à penser», in *Genesis 5* (1994), p. 47.

⁸³⁵ MEOT, p. 147. Pour une discussion similaire, voir notamment la critique d'une «restriction phénoménologique du technique au mnésique» chez Stiegler par Simon Mills, *Gilbert Simondon: Information, Technology and Media*, Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 188

⁸³⁶ «La spécificité qu'est l'"antériorité" du transindividuel sur l'individuel, si elle n'est pas équivalence entre le transindividuel et le préindividuel, n'est alors pensable que comme fondation du transindividuel – *individuation* véritable du "sujet" en "personnalité" – sur l'objet technique compris comme extériorisation de la préindividualité du "sujet"», Jean-Hugues Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris: L'Harmattan, 2005, p. 234.

qu'au prix d'une insuffisance d'interrogation sur le statut de l'individu *philosophant*»⁸³⁷; ce statut particulier, Barthélémy le définit ailleurs comme «l'attitude d'objectivation du sens par l'individu philosophant»⁸³⁸. Or, la méthode qui consiste à reprocher à l'auteur d'un texte – qu'il s'agisse ou non de Simondon – de s'être «présumé à son insu comme originaire», de même que le geste qui reproche à Simondon de n'avoir pas su réfléchir la nature de l'ontogenèse comme «traduction seconde d'une problématique radicalement non-objectivante»⁸³⁹, de tels gestes manifestent une manœuvre éminemment phénoménologisante⁸⁴⁰ qui n'est pas en mesure de saisir pleinement le sens et les implications du dépassement de la culture esthétique par la culture réflexive – dépassement auquel correspond le passage du sujet phénoménologique comme réalité constituée et constituante au sujet collectif et technologique comme réalité à constituer –, tel que Simondon tente d'en tracer les contours dans *MEOT*. Par là s'explique, pensons-nous, que Barthélémy se trouve forcé notamment de considérer le fait que l'art ne soit pas une phase de la culture comme «un mystère»⁸⁴¹ de la même façon qu'il doit refuser la possibilité de comprendre la magie en-deçà du langage et en l'absence d'«artefacts»⁸⁴². Simondon aurait peut-être rétroactivement reproché à Barthélémy d'avoir implicitement «exagéré» l'importance du langage, qui «n'est pas nécessairement un instrument de conduite intelligente», et d'avoir ainsi souscrit à «des fins anthropocentriques»⁸⁴³.

Réflexion technologique de l'écriture philosophique

Ces critiques phénoménologisantes, formulées par les commentateurs, amènent notamment une conception déterminée de l'écriture,

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 247; mais que signifie exactement ici la formule «traduction seconde»?

⁸⁴⁰ C'est bien avec Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty que Barthélémy analyse Simondon; il semble vouloir «reproduire aujourd'hui les rapports entre philosophie et physique instaurés par Kant» (*ibid.*, p. 282) et c'est peut-être pour cette raison qu'il peine à saisir la portée de l'idée d'une humanité comme chose à faire telle qu'on la trouve explicitement dans *ILFI*, notamment lorsqu'il est question de discuter le «principe d'une anthropologie à édifier», *ILFI*, p. 289.

⁸⁴¹ Jean-Hugues Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, *op. cit.*, p. 203.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 217.

⁸⁴³ Gilbert Simondon, «Cours sur l'instinct», publié en 1964 dans le *Bulletin de psychologie*, in *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015, p. 317.

déterminée mais non réfléchie, selon laquelle écrire un texte serait moins de l'ordre de l'invention technique que du compte rendu d'un discours logique; or réduire l'écriture à l'exposé empirique d'un λόγος apodictique comme préalablement structuré dans un domaine substantialisé de la pensée nous semble enter l'opération sur un dualisme entre pensée théorique et pensée pratique – là d'où Simondon tente précisément de l'extraire – sans la saisir dans toute son inventivité, c'est-à-dire comme la «trace» d'un ensemble d'opérations. Autrement dit, reprocher à Simondon de s'être présupposé à son insu comme originale, c'est jouer ou rejouer la subjectivité transcendante – ou l'un de ses dérivés, par exemple le *Dasein* – contre la transindividualité de la trace et prendre d'emblée parti en défaveur de la possibilité, dès lors tuée dans l'œuf, d'instaurer un symbolisme véritablement technologique, fondé sur l'invention perpétuée ainsi que sur une notion renouvelée de participation, lié à la conception philosophique ou réflexive de la culture dans laquelle la distinction entre théorie et pratique n'opère plus. Or, Simondon, c'est indubitable, entretient une relation déterminée à l'écriture⁸⁴⁴ qu'il met en œuvre et qu'il a pu lui-même décrire réflexivement comme un «développement purement zététique»⁸⁴⁵. De

⁸⁴⁴ C'est bien en inventeur que Simondon pratique l'écriture et recourt au langage. Du moins, il a développé un style original et remarquable, qui fait l'objet de nombreux commentaires. Jacques Garelli a l'intuition de rapprocher la saisie linguistique des réalités métastables du travail d'un poète incapable de se satisfaire «des positivités sémantiques et des termes fixes, conçus comme des réalités objectives», Jacques Garelli, «Transduction et information», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994, p. 67; René Thom propose une étude morphologique dont on peut contester le contenu mais certainement pas la pertinence, René Thom, «Morphologie et individuation», in *Gilbert Simondon*, sous la dir. de Gilles Châtelet, *op. cit.*; dans le même esprit, Muriel Combes rapporte chez Simondon la nécessité d'«inventer un style» à l'absence, dans la langue française, «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)» et relève un «usage spécifique de la ponctuation», Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 10, note 1; Pascal Chabot salue le «tour de contorsionniste» qu'implique la qualification d'un processus et la description d'un devenir, Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003, p. 75; Didier Debaise souligne l'absence d'une étude dédiée à «la manière de parler de l'expérience», Didier Debaise, «Le langage de l'individuation», in *Multitudes* 18 (2004), p. 102; Julien Rabachou et Sarah Margairaz partent des difficultés à expliquer la pensée de Simondon au moyen d'un langage différent du sien pour problématiser la réductibilité des problèmes philosophiques universels aux grammaires des langues particulières, Sarah Margairaz et Julien Rabachou, «The problem of philosophical style. The case of Simondon», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.

⁸⁴⁵ Gilbert Simondon, «Réflexions sur la techno-esthétique», texte écrit en 1982, in *SLT*, p. 387.

surcroît, les commentateurs ont relevé une relation entre le thème de la pensée simondonienne et sa propre médiatisation ; Gilbert Hottois, par exemple, rapproche l'«œuvre de réparation symbolique» de l'«œuvre philosophique», se référant explicitement à l'écriture : «nous voulons dire ces livres qui constituent l'œuvre de Simondon et qui sont comme un objet symbolique»⁸⁴⁶ ; André Micoud suggère la possibilité «de lire l'œuvre de G. Simondon comme le résultat d'un travail qui, parce qu'il savait se rendre disponible aux signes, dans toute leur matérialité, se donne lui-même comme œuvre esthétique»⁸⁴⁷ ; Jacques Roux, quant à lui, exprime très clairement comment la réflexivité technologique implique de considérer autrement – c'est-à-dire en l'occurrence au-delà ou en deçà de la distinction entre théorie et pratique – l'activité même du philosophe simondonien :

L'écriture chez Simondon n'est pas la transposition dans l'ordre du langage d'une pensée qui existerait en dehors, avant, au-dessus. L'écriture chez Simondon est le milieu associé de sa pensée. C'est dans la relation entre pensée et écriture que repose son individuation. On aurait tort de vouloir individualiser la pensée de Simondon, de la considérer dans son individualité : elle est opérative, elle réside dans son acte même. C'est une pensée qui se donne comme telle, dans son expression agissante, non pas comme une pensée individuelle qui viendrait se ranger dans les disciplines constituées, dans les familles de référence (ce qui ne veut pas dire que ce travail n'est pas à faire, mais qu'il ne peut pas être le tout de la lecture de Simondon)⁸⁴⁸.

Le propos de Roux nous paraît éminemment intéressant, même si affirmer que l'écriture est le milieu associé de la pensée de Simondon nous semble insuffisant sans préciser que ce milieu peut être milieu de la pensée dans la mesure où il est milieu technique. Sans une telle précision, le propos permet trop facilement, pour ainsi dire, d'enfermer Simondon dans la problématique grammatologique de Derrida. Or, précisément, tout l'enjeu de Simondon, par le recours à la pensée de la relation entre technique et culture, est de penser le conditionnement

⁸⁴⁶ Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1993, p. 124.

⁸⁴⁷ André Micoud, «Gilbert Simondon et la posture herméneutique : quelques notations», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris : Vrin, 2002, p. 111.

⁸⁴⁸ Jacques Roux, «Saisir l'être en son milieu. Voyage en allagmatique simondonienne», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, *op. cit.*, p. 121 ; voir aussi p. 15 de l'introduction du volume.

de la pensée comme une relation avec son dehors. Autrement dit, le milieu de la pensée de Simondon est l'ontogenèse dans sa plus grande complétude – l'«être complet» – et l'écriture, si elle peut être dite «milieu», n'est que le milieu de la cristallisation, de la matérialisation ou encore de l'objectivation de cette pensée en une forme symbolique concrète⁸⁴⁹. La pensée, chez Simondon, n'a donc nullement besoin de l'écriture pour s'«individuer» – selon le mot de Roux –, comme en témoigne notamment notre interprétation du rapprochement entre transindividualité et spiritualité⁸⁵⁰.

Conditionnement symbolique de la philosophie

À cette précision près nous a-t-il paru éclairant d'admettre, dans le sillage de ces commentateurs – auxquels s'ajoutent Muriel Combes et Bernard Aspe qui montrent que l'écriture a une fonction importante dans le «dépassemement» inhérent à la réalité transindividual, dans la mesure où elle est notamment le moyen d'éviter la folie⁸⁵¹ –, la possibilité que l'écriture ait joué un rôle dans la mise en forme de la pensée de Simondon et, corrélativement, de lire les textes en rendant compte des nombreuses hésitations qui les animent plutôt que comme un recueil de propositions définitives plus ou moins conciliaires. Le texte apparaît ainsi davantage comme la trace d'une invention et entre, en tant que texte, dans une catégorie dont il rend possible lui-même la réflexion: celle des réalités inventées à laquelle appartiennent les réalités techniques. Autrement dit, contrairement aux conclusions des interprétations uniquement phénoménologiques de Bernard Stiegler et de Jean-Hugues Barthélémy, il ne nous semble pas que Simondon contre-dise la possibilité de considérer que l'activité philosophique soit intégralement conditionnée par la culture symbolique au sein de laquelle elle a lieu. La possibilité d'une réflexivité philosophique de la culture s'énonce même explicitement au terme de la culture traditionnelle, dans la thèse secondaire, selon «la relation de la pensée théorique et

⁸⁴⁹ Nous abordons l'invention comme objectivation symbolique au fil des chapitres de la partie suivante.

⁸⁵⁰ Sur ce thème en particulier, voir notamment Ludovic Duhem, «"Non omnis moriar..." Spiritualité, religiosité et sacralité chez Simondon», in *Cahiers Simondon* 6, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2015.

⁸⁵¹ Muriel Combes et Bernard Aspe, «L'acte fou», *op. cit.*, p. 67.

de la pensée pratique»⁸⁵². Ainsi, bien qu'il ne parle jamais ni de «réten-
tions tertiaires» ni d'«individu philosophant», Simondon réfléchit le
conditionnement de la pensée par les réalités techniques – n'oublions
pas que les réalités techniques comprennent les techniques humaines
et, parmi elles, la pédagogie, comme le soulignent Combes et Aspe⁸⁵³;
les relations analogiques sont des relations symboliques qui peuvent
être elles-mêmes régulées par la pensée philosophique – pour ainsi
dire: de l'intérieur –, au travers d'une compréhension de la relation
qui unit les ensembles techniques et l'humanité universelle comme
chose à faire, comme invention. La lecture d'Anne Lefebvre nous paraît
dès lors plus juste dans la mesure où, revenant aux deux thèses de
Simondon à partir d'*Imagination et invention*, elle rapporte à juste titre les
limites tant de la technologie seule que de la phénoménologie seule
à la compréhension complète de l'origine des réalités techniques et
symboliques dans l'invention⁸⁵⁴ et montre ainsi comment Simondon
empêche toute forme d'enlisement dans une «culture de la ruine»⁸⁵⁵.
On peut, à titre d'illustration, radicaliser de façon extrême la bipola-
rité qui se dessine ici entre une telle «culture de la ruine» et la culture
technologique de Simondon, c'est-à-dire entre une culture pensée
selon le dualisme constitué-constituant et une culture unipolaire pen-
sée comme à constituer, par le recours au contraste qui oppose, en
architecture, la «théorie de la valeur des ruines d'un édifice», pré-
sente à Hitler par Albert Speer⁸⁵⁶, à la fascination pour l'architecture ver-
naculaire telle qu'on la trouve par exemple chez Bernard Rudofsky⁸⁵⁷.

⁸⁵² *MEOT*, p. 289.

⁸⁵³ Muriel Combes et Bernard Aspe, «L'acte fou», *op. cit.*, p. 69.

⁸⁵⁴ «L'éclairage fourni par le motif d'une amplification de la relation de deux relations auto-
rise à ressaisir, d'une part, l'unité d'une réflexion menée en filigrane sur le devenir d'in-
dividualisation du vivant dans *ILFI*, qui tente de défaire les dualismes bergsoniens au
profit d'une compréhension par niveaux d'activité problématique, qui sont autant de
niveaux de normativité, biologique, cognitif, social. D'autre part, ce motif autorise à res-
saisir le sens d'une phénoménologie des objets techniques, qui, comme telle, ne permet-
tait pas encore de ressaisir le sens proprement ontogénétique de l'invention. Elle rend en
effet compte du juste privilège de l'individu technique pour la constitution d'un schéma-
tisme génétique qui s'atteste dans l'acte neutre qu'est l'acte d'invention, et comme sup-
port transductif de l'activité d'invention entre les sujets», Anne Lefebvre, «De la pensée
de l'image à l'image de la pensée», *op. cit.*, p. 264.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁸⁵⁶ Albert Speer, *Au cœur du Troisième Reich*, trad. par Michel Brottier, Paris: Fayard, 2010,
p. 81-82.

⁸⁵⁷ Bernard Rudofsky, *Architecture without architects. An introduction to nonpedigreed architecture*, New
York: The Museum of Modern Art, 1964.

Dans le premier cas, la construction est asservie à l'autorité et accroche l'avenir au passé; il s'agit de « jeter vers les générations futures ce "pont de la tradition" qu'exigeait Hitler », d'« inspirer, un jour, des pensées héroïques » comme le faisaient les « monuments du passé »; de « construire des édifices qui, après des centaines ou [...] des milliers d'années, ressembleraient à peu près aux modèles romains ». Dans le second cas, il s'agit au contraire, face à l'échec constaté de l'industrie à produire des habitats ancrés ou enracinés, de retrouver la dimension naturelle et spontanée de l'enracinement, de « montrer que tous les habitats étaient ou sont encore réalisés sans architectes et qu'ils correspondent au mieux à des modes de vie ancrés dans un territoire géographique dont ils exploitent les ressources »⁸⁵⁸. Dans ce dernier cas, l'intérêt technologique lit l'architecture comme le symbole ou la trace d'une relation dynamique entre l'humain et le monde. Aussi, cette illustration a la vertu de rappeler que Simondon fait partie des philosophes qui ont travaillé dans le vide laissé par la Seconde Guerre mondiale et donc aussi avec la nécessité et l'urgence d'inventer de nouvelles formes viables de pensée; il en va ici du pouvoir de reprise, de la possibilité de continuer au-delà du nihilisme de la ruine et, en ce sens, une philosophie symbolique de la culture est aussi une philosophie de l'existence.

Le problème phénoménologique de la préindividualité

Cela dit, il est possible de résoudre partiellement la tension entre transindividualité et culture en considérant un rapprochement entre cette tension et la relation que *MEOT* décrit entre la pensée religieuse et la réalité technique. Simondon rapproche, en effet, la transindividualité de la religion. « La religion est le domaine du transindividuel » écrit-il; « le sacré n'a pas toute son origine dans la société; le sacré s'alimente du sentiment de perpétuité de l'être, perpétuité vacillante et précaire, à la charge des vivants »⁸⁵⁹. Le sacré, comme nous le comprenons au souvenir de *MEOT*, n'est pas simplement une curiosité pour la sociologie des religions mais désigne ici un problème plus profond. Ainsi, du

⁸⁵⁸ Jacques Lucan, *Habiter. Ville et architecture*, Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2021, p. 17.

⁸⁵⁹ *ILFI*, p. 245.

point de vue de l'individu, ce sentiment de perpétuité de l'être⁸⁶⁰ prend la forme du «sentiment intérieur d'un manque»⁸⁶¹ ou encore de «l'idée que l'individu ne peut pas seulement consister en lui-même»⁸⁶², ce que d'ailleurs Cassirer relève à sa façon lorsqu'il remarque que la pensée mythique «ne peut absolument pas former la pensée d'un événement "contingent"»⁸⁶³ et sollicite ainsi une forme propre de causalité. Simondon explique en ce sens que le soubassement affectivo-émotif de la réalité transindividuelle permet de considérer cette dernière comme la «source du mythe»⁸⁶⁴; on voit ainsi comment la transindividualité peut être rapprochée de la pensée religieuse de la thèse secondaire: elle apparaît bien ici comme une exigence de totalité. Or,

La culture donne trop de poids à la spiritualité écrite, parlée, exprimée, enregistrée. Cette spiritualité qui tend à l'éternité par ses propres forces objectives n'est pourtant pas la seule; elle n'est qu'une des deux dimensions de la spiritualité vécue; l'autre, celle de la spiritualité de l'instant, qui ne recherche pas l'éternité et brille comme la lumière d'un regard pour s'éteindre ensuite, existe aussi réellement⁸⁶⁵.

La spiritualité, c'est-à-dire en l'occurrence l'expression de la transindividualité, existe selon «deux dimensions»: «par ses propres forces objectives» et comme une «spiritualité de l'instant». La première dimension nous autorise donc à considérer les «monuments» et les «témoignages culturels»⁸⁶⁶ comme des parties de la réalité transindividuelle, comme de la «spiritualité écrite, parlée, exprimée, enregistrée». On pense alors ici à l'exemple du temple, dans *MEOT*, temple dont – rappelons-nous⁸⁶⁷ – la présence «dans le monde comme masse de pierre, de fraîcheur, d'obscurité, de stabilité» «infléchit de façon première et préperceptive nos pouvoirs d'effort ou de désir, notre

⁸⁶⁰ Ce sentiment s'enracine dans la préindividualité et correspond donc bien à une réalité ontogénétique, ce qui explique en creux en quoi la pensée religieuse, telle que la réfléchit Simondon, n'est pas trivialement irrationnelle ni simplement préscientifique.

⁸⁶¹ *ILFI*, p. 245.

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *La pensée mythique*, trad. par Jean Lacoste, Paris: Minuit, 1972, p. 71.

⁸⁶⁴ *ILFI*, p. 245.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 272.

⁸⁶⁷ *MEOT*, p. 264. Voir *supra*, p. 184.

craindre ou notre élan»; le temple agirait donc au niveau de la réalité préindividuelle, car «de façon première», infléchissante et régulatrice, «préperceptive». Mais le temple, tel qu'il apparaît ici, correspond, dans *MEOT*, au symbolisme esthétique, non au symbolisme technologique de la culture réflexive; l'«œuvre d'art n'est esthétique que dans la mesure où ces caractères géométriques, ces limites [il est bien ici question du temple] reçoivent et fixent le flot qualitatif»⁸⁶⁸; or le flot qualitatif n'est autre, pensons-nous, que ce qu'*ILFI* décrit comme la «qualification», c'est-à-dire le psychisme et donc, puisqu'il n'y a pas de psychisme sans réalité transindividuelle, la réalité transindividuelle. Donc certes le temple, saisi dans la perspective d'*ILFI*, est à la fois pré-individuel et transindividuel; mais – et c'est cela qui est important – il est une réalité esthétique et non technologique. Autrement dit, le véritable problème de la culture n'est pas la nécessité de déterminer si une réalité existe préindividuellement ou transindividuellement mais celle de distinguer entre le symbolisme phénoménologique et le symbolisme technologique. Le temple est décrit selon des manifestations, des affections, des conditionnements premiers et préperceptifs qui rappellent les formes *a priori* de la phénoménologie parce qu'il n'est pas une réalité pouvant être inventivement perpétuée, collectivement participée. Autrement dit, le temple est achevé; il est une ruine; il est au passé; s'il a bien été inventé par l'humain à un moment donné, il se trouve que c'est en tant que réalité naturelle que nous en faisons aujourd'hui l'expérience; en ce sens précis, le temple est esthétique. Certes il conditionne le psychisme, mais pas particulièrement davantage que les réalités non inventées; c'est donc parce qu'il a été jadis inventé – non parce qu'il conditionne aujourd'hui le psychisme – que le temple, comme toute réalité esthétique, doit être conservé «à titre seulement de contenu culturel»⁸⁶⁹. L'esthétique apparaît ainsi, conformément à nos analyses précédentes, comme ce qui désigne la réalité passée et inactuelle⁸⁷⁰.

⁸⁶⁸ *MEOT*, p. 264.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 315.

⁸⁷⁰ «Le passé, c'est-à-dire les premières formes de pensée technique et de pensée religieuse, au niveau du premier dédoublement de la pensée magique, ainsi que l'activité esthétique posée au point neutre de ce premier dédoublement, doit être conservé à titre de contenu culturel, c'est-à-dire de sousbasement fournissant des normes à la pensée actuelle, mais c'est à titre seulement de contenu culturel qu'il doit être conservé», *ibid.*

Le problème technologique de l'invention

Le technologue s'intéresse donc moins aux résultats accumulés, déposés, des inventions passées qu'à l'exigence problématique d'invention telle qu'elle apparaît lorsque la relation entre l'individu vital et son milieu ne peut plus simplement continuer de se dérouler. Le thème de cette exigence problématique d'invention explique du moins la formule «les fondements objectifs du transindividuel» qui est le titre original de la NC et indique une recherche d'objectivité de la transindividualité sous la forme d'un problème relationnel – celui de la valeur et de l'action possible – plutôt que sous la forme *stricto sensu* d'un objet là-devant. En ce sens, accuser la culture de refouler «la spiritualité de l'instant» en lui reprochant de valoriser les formes objectivées, passées, de transindividualité, c'est entrevoir que les inventions humaines sont transindividuelles dans la mesure où elles ne sont pas uniquement techniques mais aussi relatives à la pensée religieuse ou politique de *MEOT*; autrement dit, l'invention est aussi et peut-être avant tout le vécu d'une exigence de totalité, l'expérience de ce qu'Anne Lefebvre a décrit comme un «appel»⁸⁷¹. Toutefois, parce qu'elle est réflexive, la réalité transindividuelle, comme l'a relevé Bernard Aspe dans sa thèse, n'est pas une réalité sociologique mais bien ontogénétique. «L'ontologie est nécessaire pour penser la transindividualité, que ne peut pas penser la démarche sociologique qui se voudrait séparée de la philosophie»⁸⁷². C'est le sens, d'ailleurs, de l'énoncé selon lequel le collectif «n'existe véritablement que si une individuation l'institue»⁸⁷³: le collectif n'est pas uniquement une réalité que l'on se représente mais d'abord et avant tout la manifestation d'un ensemble d'opérations auxquelles on participe soi-même dans la mesure où, s'individuant avec d'autres, on participe à l'invention. Au contraire, la relation phénoménologique à la technicité détermine l'invention comme une réalité perçue ou utilisée⁸⁷⁴. L'invention est peut-être le résultat d'une exigence de totalité vécue à un moment

⁸⁷¹ Anne Lefebvre, «De la pensée de l'image à l'image de la pensée», *op. cit.*, p. 163.

⁸⁷² Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris : Dittmar, 2013, p. 220.

⁸⁷³ *ILFI*, p. 167.

⁸⁷⁴ Sur la relation entre phénoménologie, perception et habitudes d'utilisation – mais aussi, par là, entre technique, corps et désirs –, voir notamment la lecture plutôt technologique de Merleau-Ponty que propose Andrea Zoppis, «Entre Merleau-Ponty et Simondon: notes pour une approche écologique de la technologie numérique», in *Scenari* 15 (2021).

donné par autrui, mais sa thématisation la réduit à n'être que la trace d'une opération achevée – non la manifestation d'une opération actuelle –, se sédimentant en réalité préindividual mais plutôt que s'individual en réalité transindividual. Autrement dit, la question de la distinction entre préindividualité et transindividualité porte sur une différence entre réalité naturelle et réalité artificielle qui n'a d'importance que dans une perspective phénoménologique qui détermine ses εἶδον comme autant d'analogies structurales.

Dès lors, ce qui manque, dans *ILFI*, étant donnée cette tension entre transindividualité et préindividualité, c'est une thématisation expresse de l'articulation entre l'invention comme chose à faire – comme exigence – et l'invention comme chose réalisée, créée. Dans *ILFI*, ce qui est nommé «culture» ne recouvre, force est de le constater, que l'invention comme chose réalisée; la culture correspond alors ici aux «ensembles techniques» de *MEOT* – comme «ce que l'humanité a fait, ce qui est fait, et ce qui est structuré parce que fait, accompli»⁸⁷⁵ –, sans considération de l'humanité universelle qui, sans solution donnée, demande encore à être inventée. Réciproquement la réalité transindividual recouvre l'invention comme chose à faire, comme exigence de totalité, mais elle n'est pas nécessairement relative aux réalités techniques dans la mesure où elle «ne recherche pas l'éternité et brille comme la lumière d'un regard pour s'éteindre ensuite»⁸⁷⁶; elle signifie le collectif non pas comme chose contemplée – objet d'une sociologie ou d'une politologie – mais, selon un mot emprunté à Étienne Souriau, comme «œuvre à faire»: parlant notamment du «dernier coup d'ébauchoir qui rendra possible l'aliénation complète de l'œuvre en tant que telle» et soulignant notamment qu'«il y a toujours une dimension d'échec dans toute réalisation quelle qu'elle soit»⁸⁷⁷, Souriau a trouvé les mots exacts pour dire, dans une perspective éminemment phénoménologique toutefois, l'expérience d'une instauration ou – pour autant que l'on s'autorise une telle formule – d'une invention esthétique; il a dit l'expérience subjective du problème de l'œuvre à faire dans sa positivité mais aussi en ce qu'elle a de ressenti, d'arbitraire, d'hylémorphique et, au sens de Simondon, de non technologique. Dès lors il n'est pas

⁸⁷⁵ *MEOT*, p. 313.

⁸⁷⁶ *ILFI*, p. 246.

⁸⁷⁷ Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris: Presses universitaires de France, 2009, p. 212.

tout à fait étonnant que, s'opérant de façon radicalement hétérogène à toute autonormativité objective, l'instauration de l'œuvre prenne la forme d'une vaine recherche de critères d'achèvement – vaine car, comme l'avait déjà remarqué Aristote, nécessairement imparfaite⁸⁷⁸.

⁸⁷⁸ Sur le même thème, Alice Haumont propose de distinguer l'instauration de Souriau de l'individuation de Simondon à partir du thème de la personnalité: Alice Haumont, «L'individuation est-elle une instauration? Autour des pensées de Simondon et de Souriau», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, *op. cit.*, p. 78. Xavier Guchet souligne la proximité entre les deux pensées: Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses universitaires de France, 2010, p. 35. Clémentine Lessard articule Simondon et Guérout face au paradigme esthétique de Souriau: Clémentine Lessard, «Energetics of philosophical systems: Simondon's philosophy of philosophy», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, *op. cit.*

Conclusion de la deuxième partie

Relues et comprises à partir de la notion de culture, les thèses et la NC permettent l'établissement d'une distinction entre deux types d'efficacité et de réalité culturelle. D'un côté la réalité que nous disons symbolique réunit les individus – au-delà des communautés – autour d'analogies opératoires impliquant une interaction directe entre l'individu et le monde ou la nature qui l'entourent (φύσις); pour cette raison elle peut être dite technologique et universelle; sa forme adéquate est l'invention perpétuée; elle conserve l'effort de l'espèce humaine toute entière car elle peut être participée universellement, indépendamment des spécificités liées aux groupes sociaux. Transductif, le symbole est prolongation ou partie – et non expression – du symbolisé. Il prend la forme d'un système de symboles qui peuvent s'empiler, s'étager, se moduler – se coder – les uns les autres mais surtout symboliser et moduler la relation entre la nature et l'être humain. Le symbole, en effet, est transindividuel et ontogénétique; il ne possède pas son temps à lui mais est isochronique au devenir de l'être. La réalité symbolique est elle-même régulée de manière réflexive et non empirique – de l'intérieur – par la pensée philosophique.

De l'autre, la réalité que nous disons stéréotypique réunit les communautés autour d'analogies structurales auxquelles correspondent une prise en charge de l'interaction entre l'individu et le monde: l'esthétisme, l'hypnose technique, la stylisation de la vie aussi bien que de l'art, la recherche d'une conformité à un genre préexistant, à une tradition, l'aménagement d'un contexte pédagogique sécurisé, l'isolation, etc., sont autant d'artificialisations reposant sur un dispositif de médiation phénoménale aux finalités spécifiques, particulières, non universelles, praxéologiques voire utilitaristes. La réalité stéréotypique ou sémiotique ne conserve l'effort que de certains groupes humains issus d'un passé plus ou moins éloigné; par sa genèse spécifique, elle n'est pas en mesure d'être ou d'opérer au présent. Achevé, le signe exprime le groupe qui l'a choisi; il est symbole dégradé. Il s'inscrit en lutte contre les autres stéréotypes; il fonctionne selon des critères d'inclusion et

d'exclusion et ne conserve une compatibilité – toute spontanée et empirique – qu'au prix d'un travail non inventif de maintien du même. Le signe enferme ainsi l'individu dans une cyclochronie ou une hétérochronie, une illusion qui le dissocie du devenir de l'être, du réel, de l'extérieur; cette dissociation est immorale car elle contrevient à la possibilité d'agir réellement et absolument, possibilité que convoie réciproquement le symbolisme technologique. Le recours aux stéréotypes est donc aussi une démission de l'individu vivant, saturé⁸⁷⁹ face au défi⁸⁸⁰ de l'individuation transindividuelle. Si le stéréotype a bien, lui aussi, une genèse, son mode d'existence idéal est l'achèvement; ainsi il ne se laisse pas réguler par la culture, mais uniquement choisir, sélectionner; sa nature élémentaire n'impose aucune évaluation de sa valeur, aucune interrogation sur les conditionnements qui l'ont amené à être, aucune visée de l'être complet, aucune pensée politico-sociale.

Si l'autonormativité technique s'applique d'abord à l'objet technique, par sa relation à la nature, elle s'applique aussi ensuite au vivant, dès lors que ce dernier technicise et symbolise toujours plus intégralement son milieu géographique (ce qui est le cas de l'être humain). Elle prend ainsi activement part à l'établissement du système de symboles universel qui doit permettre aux communautés de se dépasser – et non simplement de se représenter – dans l'établissement œcuménique d'une humanité unie au-delà des groupes. Si l'être ne risque pas de cesser d'être compatible avec lui-même, le vivant technicisé, pouvant devenir tant de manière régulée qu'immorale, se trouve bien mis au défi – dans sa réalisation, dans ce que Simondon nomme «individualisation» – par l'ontogenèse.

Suspendue entre les deux symbolismes culturels discutés dans les trois chapitres de cette deuxième partie réside bien l'invention, chapée de technologie. Parce que l'invention apparaît encore sans distinction ni articulation entre action et résultat ou entre opération et structure, la distinction entre préindividualité et transindividualité demeure obscure. Or, comme les chapitres suivants le montrent,

⁸⁷⁹ Une réalité saturée, selon la formule technologique bien trouvée de Vincent Bontems, est une réalité où «il est impossible d'améliorer la performance en un sens sans la dégrader en un autre»; voir Vincent Bontems, «Analyses techniques et raisonnements analogiques (une lecture simondonienne)», in *L'analogue dans les techniques*, sous la dir. de Sophie A. de Beaune, Liliane Hilaire-Pérez et Koen Vermeir, Paris: CNRS Éditions, 2017, p. 284.

⁸⁸⁰ C'est un défi dans la mesure où la faute est possible; «la tâche de découverte des significations et du collectif est soumise au hasard», *ILFI*, p. 303.

la notion d'invention, compliquée, enrichie par les recherches postérieures de Simondon, doit occuper la fonction d'origine de l'ensemble des réalités culturelles, non plus seulement des réalités techniques. Sans renier ses origines technologiques mais en les dépassant néanmoins par le moyen d'une pensée holistique de la culture, la notion d'invention ainsi expliquée se trouve en mesure, nous allons voir comment, de faire cesser le conflit qui caractérise encore, dans les thèses de Simondon, la relation moraliste qu'entretient silencieusement la technologie avec la phénoménologie.

Troisième partie

L'invention du symbolisme technologique (1960-1983)

Il faut conserver le matériel du passé parce qu'il représente une possibilité de reprise, et non pas seulement pour constituer une archéologie.

Gilbert Simondon (1981)

L'étude des thèses de Simondon laisse le lecteur à la croisée de deux manières incompatibles de concevoir la culture dont l'alternative s'explique notamment par le fait que la notion d'invention n'est pas encore assez compliquée. Par son ancrage thématique inaugural dans la technologie, la notion d'invention ignore encore ce qui supporte la continuité qui va de l'action actuelle à ses résultats possibles et des résultats actuels à l'action possible.

Cette troisième et dernière partie montre comment, dans les textes tardifs de Simondon, le développement de la notion de réalité culturelle ainsi que le travail approfondi de la notion d'invention résolvent, en partie du moins, le problème laissé en suspens dans les thèses. Simondon reprend la notion d'invention, génétiquement issue de l'étude des réalités techniques, et l'étend à l'ensemble des réalités culturelles entendues comme réalités techno-symboliques ou, si l'on admet ce mot de notre cru: hiérotechniques. Notre hypothèse de lecture est que l'invention réalise – en un sens radical: elle amène à la réalité actuelle – la visée holistique qui caractérise la conception simondonienne de la culture dès les écrits précoce dans la mesure où son nom désigne l'instauration d'une relation entre le technique et le phénoménal ou, pour le dire autrement, entre ce qui fonctionne ou peut fonctionner et ce qui se trouve donné. Le chapitre 7 montre d'abord comment, dans le texte «Psychosociologie de la technicité» (1960-1961), s'amorce un mouvement essentiel et radical – mouvement que l'on retrouve dans «Psychosociologie du cinéma» (1960), qui se

prolonge dans «Sciences de la nature et sciences de l'homme» (1962-1963) et qui culmine dans «Culture et technique» (1965) – qui, en un mot, consiste à voir du geste humain cristallisé bien au-delà des réalités *stricto sensu* techniques, dans l'ensemble étendu des réalités culturnelles. Le problème de la culture n'est plus alors celui d'une distinction entre bonne et mauvaise culture mais apparaît comme celui de la continuité entre, d'un côté, l'action mobilisatrice de forces et créatrice d'unité, c'est-à-dire la technicité, et, de l'autre, le souci de son infusion et de ses conséquences à l'échelle du monde ou de la totalité, c'est-à-dire la sacréité, au-delà des intérêts limités et arbitraires des groupes et communautés locaux. Mais, corrélativement à cette reproblerématisation, la psychosociologie technologique doit être complétée d'une psychosociologie hiérologique, d'une psychosociologie de la sacréité.

Du moins, c'est selon cette hypothèse que le chapitre 8 propose de lire les textes tardifs, en particulier le «Cours sur l'instinct» (1964), le *Cours sur la perception* (1964-1965) et le cours *Imagination et invention* (1965-1966), dégageant ainsi des éléments clés pour comprendre l'origine et la nature du pouvoir modulateur et régulateur des réalités culturelles, et ce quand bien même ces dernières seraient malencontreusement réduites à l'usage ou dégradées en représentations stéréotypiques. Il en ressort que la question des conditions de possibilité de l'objectivité technique comme support et symbole de la culture, telle que l'aborde en particulier la NC et *MEOT*, se transforme en une problématisation plus générale de l'invention technosymbolique comme condition de possibilité de la réalité culturelle incluant notamment l'existence des réalités esthétiques et sémiotiques.

Cette nouvelle problématisation, dont le neuvième et dernier chapitre tâche de rendre compte à partir d'une lecture des textes sur l'invention – «L'invention et le développement des techniques» (1968-1969), «L'invention dans les techniques» (1971), «La résolution des problèmes» (1974) et «Invention et créativité» (1976) –, relève que toute invention s'instituant au sein d'un ensemble de résultats encore incompatibles est à la fois réalisation d'une solution et apport d'un supplément imprévu et imprévisible. Autrement dit, l'invention dépasse et relativise toujours l'intention initiale individuelle par une part de nature, pour ainsi dire, ajoutée. C'est en ce sens qu'elle relie directement, concrètement et réellement l'individu et l'univers, au travers de cette réalité que Simondon nomme «transindividuelle» et dont le sens, au terme de notre étude, s'éclaire à nouveaux frais.

Enfin, nous concluons ce dernier chapitre en reprenant génériquement et synthétiquement l'ensemble des caractéristiques du symbolisme technologique de Simondon dont notre recherche voudrait rendre compte, en suggérant que – et en montrant comment – Simondon rend possible une articulation, voire un dialogue, entre le symbolisme théologique ou métaphysique de Leibniz, tel qu'il garantit la réalité et l'efficacité d'une manipulation ontogénétique, et le symbolisme phénoménologique de la *Troisième critique* de Kant tel qu'il dégage la possibilité de valider, par analogie, la connaissance d'une opération.

La réalité culturelle entre sacralité et technicité

7

Le texte « Psychosociologie de la technicité » (PST), composé d'un cours donné à Lyon en 1960-1961 suivi du résumé d'une conférence prononcée à Bordeaux, approfondit les études précédentes et amorce un mouvement de transformation de la problématique de la culture: à partir d'une configuration en forme d'opposition conflictuelle, où la culture philosophique, symbolique, technologique ou réflexive doit se substituer à la culture traditionnelle, stéréotypique, esthétique ou phénoménologique, Simondon met en œuvre une nouvelle configuration où, au lieu même de la tension, une notion relationnelle de culture est instaurée. À l'opposition entre symbolisme moral et esthétisme fautif, maintenue au terme de l'analyse des thèses, se substitue, sans toutefois annuler la problématique morale, l'idée d'une réalité culturelle comme relation tendue mais régulatrice entre, pour ainsi dire, une profondeur technique et une surface symbolique. Ainsi peut-on dire que PST « recherche l'unité de la culture »⁸⁸¹ radicalement et dégage, par son mouvement d'approfondissement, la possibilité de thématiser et de problématiser l'objectivation des réalités proprement et expressément culturelles.

⁸⁸¹ PST, p. 71.

7.1 Les limites de la psychosociologie comme science de la culture

Objet technique et objet culturel

Si toute production d'objet implique notamment une opération technique, tout objet produit n'est pas nécessairement *stricto sensu* technique. C'est ce qu'indique PST dès les premières lignes :

Il y a technicité des opérations et des objets résultant de ces opérations; il faut une opération technique pour constituer un objet technique, mais certaines opérations techniques n'aboutissent pourtant qu'à la production d'un objet d'art ou d'un immeuble (peindre un mur, vernir une toile, composer un alliage de fonderie artistique)⁸⁸².

S'il y a de la technicité dans l'«objet d'art» ou l'«immeuble», ces objets-là ne peuvent pas simplement être dits techniques. Il est remarquable, au vu des études menées dans les chapitres précédents, que d'emblée la question de l'art apparaisse. La formule choisie par Simondon – «n'aboutissent pourtant qu'à» – indique une différence axiologique, ou du moins une différence de degrés entre les deux types de productions: on pourrait dire, dans la continuité des textes lus précédemment, que l'objet technique est ici une invention pouvant être perpétuée alors que l'objet artistique est une invention comme résultat achevé. Cependant, Simondon thématise ici la «capacité de détachement à partir de l'opérateur humain initial»⁸⁸³; cette capacité concerne une catégorie d'objets d'emblée plus grande que celle des objets strictement techniques, incluant notamment ce que MEOT désigne comme réalité esthétique: Simondon indique bien que l'«opérateur initial» peut être «artiste ou producteur»; il parle de l'«aventure libre» de l'«objet produit» – sans préciser que cet objet est technique⁸⁸⁴ –, ce dernier pouvant continuer son destin tant comme une «transmission à travers les âges» que selon une

⁸⁸² *Ibid.*, p. 27.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ La question d'une telle précision n'est pas triviale dans la mesure où MEOT précise qu'au terme du premier déphasage l'apparition de l'objet technique est aussi l'apparition du premier objet: «la médiation elle-même, au lieu d'être une simple structuration de l'univers, prend une certaine densité; elle s'objective dans la technique et se subjective dans la religion, faisant apparaître dans l'objet technique le premier objet et dans la divinité le premier sujet», MEOT, p. 233.

«réduction en esclavage». Or, ces objets en général, «œuvres ou produits», contiennent de l'«activité humaine» qui y réside «comme cristallisée»; le «geste humain fixé et cristallisé»⁸⁸⁵ n'est donc plus strictement cantonné à la technicité.

Ainsi, PST s'intéresse particulièrement à l'«objectalité», c'est-à-dire à la spontanéité de l'objet affranchi de son producteur et «libéré dans l'univers social»⁸⁸⁶; le texte accorde certes une attention accrue aux objets techniques, mais – c'est l'hypothèse de lecture que nous faisons – il admet bien une catégorie plus large d'objets, non exclusivement limitée à l'objet technique.

Dans l'univers surdéterminé des interrelations, l'objet technique en condition de *liberté* (ce qui ne veut pas dire *autonomie*) se trouve doué d'un équivalent de spontanéité qui se manifeste sous forme de *qualité* reconnue dans la culture dominante du groupe humain où il se trouve: prestige, valeur économique... Cette spontanéité provisoire et seconde est d'autant plus grande que l'objet est plus *objectal*, plus détachable de son producteur, plus indépendant des conditions d'utilisation. Mais, précisément, une problématique de normativité surgit dès que cet équivalent de spontanéité se manifeste: le caractère *objectal* du produit technique n'est peut-être qu'une limite de la condition de l'être technique, et ne doit pas être considéré nécessairement comme faisant partie de son essence, même s'il appartient dans une certaine mesure à son mode d'existence⁸⁸⁷.

Ce passage amène moins, en effet, une distinction radicale entre le technique et l'esthétique qu'une saisie esthétique du technique, dans la mesure où il y est écrit que la spontanéité du technique «se manifeste»; cette saisie esthétique ou phénoménale soumet ainsi le technique à la reconnaissance par «la culture dominante du groupe humain» et peut même le réduire à l'utilité ou à la représentation symbolique. Cette réduction de la réalité culturelle correspond au thème de la dégradation en réalité communautaire et esthétique telle que nous l'avons vue dans les textes précédents; considéré de la sorte, l'objet «équivaut à l'acceptation ou au refus de modes déterminés d'être»; il devient ce que la NC critique comme l'objet communautaire – le symbole d'un

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁸⁶ PST, p. 28.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

groupe arbitraire – ainsi que cet objet aliéné dont *MEOT* critique la séparation de la production et de l'existence: les «automobiles bario-lées et couvertes d'inscriptions» par des étudiants pour «“épater le bourgeois”» aussi bien que «ces voitures fatiguées, mal entretenues, lentes et peu empressées lorsque de plus rapides tentent de les dépasser» sont expressément décrites par Simondon comme des formes d'«esthétisme»⁸⁸⁸.

C'est bien la relation entre la phase esthétique ou contemplative de l'œuvre d'art et la phase réflexive ou philosophique de la technologie que pense ici Simondon au travers des objets non exclusivement techniques, ce qui confirme à nouveaux frais que les phases de la culture, telles qu'elles sont décrites dans la troisième partie de *MEOT*, ne sont pas des moments dialectiques mais bien, en un sens ici radicalisé, des coexistences problématiques; comme l'écrit Jean-Yves Chateau, les phases de la culture «ne sont pas définissables en dehors de leur rapport»⁸⁸⁹. Simondon reconnaît que l'automobile, réalité inventée dotée de technicité mais aussi produite au terme d'une activité technique, est toujours en même temps «symbole d'une position sociale et d'une attitude humaine»⁸⁹⁰; ce qui ne signifie pas par ailleurs que l'objet soit purement objet d'usage ou purement «symbole psychosocial»; autrement dit – et c'est décisif –, toute objectivité culturelle est «surdéterminée»⁸⁹¹; l'automobile, ainsi surdéterminée, pose un problème nouveau qui est non seulement technologique, puisque l'automobile est aussi une réalité technique, mais aussi – en un sens ici original qui sollicite des précisions dans la mesure où il n'est pas simplement aliénation – symbolique et culturel, puisque l'automobile est aussi un objet culturel contemplé, perçu selon son apparence et selon sa forme extérieure. La technologie comme étude des objets techniques devient une psychosociologie comme science de la culture ou, plus exactement,

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁸⁹ Jean-Yves Chateau, «Présentation», in Gilbert Simondon, *SLT*, p. 20. De plus, on comprend par là pourquoi Xavier Guchet écrit que «[la] magie au sens de Simondon n'est pas une étape historique révolue, [qu']elle n'est pas au passé et [que] les contemporains sont encore magiques», Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris : Presses universitaires de France, 2010, p. 103.

⁸⁹⁰ *PST*, p. 29.

⁸⁹¹ Simondon écrit: «aucun objet n'est purement objet d'usage, il est toujours partiellement surdéterminé comme symbole psychosocial», *ibid.*

comme étude de la relation entre la surdétermination techno-symbolelique des objets culturels et la valorisation humaine⁸⁹² au travers de laquelle se constitue une histoire :

Le caractère d'historicité des objets techniques pourrait être étudié au moyen d'une analyse *topologique*. Lorsqu'un objet technique évolue dans le temps, il se différencie, et l'on voit s'organiser en lui des zones concentriques. La plus intime est celle de la plus pure et de la plus haute technicité : elle est, au terme de l'évolution, presque complètement exempte de surdétermination culturelle. La plus extérieure est aussi la plus purement culturelle ; elle est presque dépourvue de technicité, et constitue pour les zones fonctionnelles l'équivalent social d'un vêtement pour un organisme. [...] Parfois, les zones spécialisées de l'objet technique entrent en conflit et sont malaisément compatibles⁸⁹³.

Topologie de l'objet culturel

Déterminant ce qu'il nomme le «caractère d'historicité des objets techniques» selon ces formes de spatialité que sont la profondeur et la surface, Simondon considère l'objet culturel comme une composition relationnelle articulant un cœur de technicité et une surface d'apparat, «culturalisée»⁸⁹⁴. Le texte illustre le propos avec des exemples très concrets : dans les automobiles, le progrès technique permet aux moteurs de devenir plus petits mais «le capot, symbole

⁸⁹² Commentant Windelband, Matthieu Amat et Carole Maigné écrivent : «Dans "science de la culture", "culture" ne désigne pas seulement un domaine d'objets mais un processus de réalisation de valeurs. Les sciences de la culture sont donc aussi les sciences qui cultivent et leur critique amène à une philosophie de la culture, dans la forme d'une philosophie des valeurs», Matthieu Amat et Carole Maigné, *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, Paris : Vrin, 2021, p. 20-21. En ce sens, on peut rappeler qu'en nommant l'étude des réalités culturelles objectivées «psychosociologie», Simondon rejoue à la fois une double critique du psychologisme et du sociologisme et, pour reprendre une expression déjà rencontrée dans la NC, situe l'enjeu de manière radicalement relationnelle «[entre] la communauté et l'individu isolé sur lui-même», NC, p. 355. Sur la notion simondonienne de valeur, voir notamment Matthieu Amat, «Gilbert Simondon's grammars of value», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Schwabe Verlag, 2023.

⁸⁹³ PST, p. 30.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 52. «La technicité et la sacralité se trouvent enrobées dans une gangue sociale et surtout psychosociale qui les aliène et, par conséquent, les éloigne l'une de l'autre», *ibid.*, p. 95.

social, a conservé son rôle prestigieux, et n'a cédé de la longueur que pour conquérir plus de largeur »⁸⁹⁵; réciproquement, « des constructeurs puristes en technologie ont parfois déplu à la clientèle pour avoir recherché un aérodynamisme réel et non l'image stéréotypée de la "forme aérodynamique" »⁸⁹⁶.

La réalité stéréotypique rencontre ainsi la réalité technologique dans la réalité culturelle dont l'étude dégage la nécessité de penser de nouveaux modes d'existence: la «cryptotechnicité»⁸⁹⁷, par exemple, décrit une stratégie⁸⁹⁸ de la technicité pour s'introduire dans la culture symbolique par le moyen d'une illusion, comme celle du feu simulé dans certains radiateurs électriques par une lampe rouge dissimulée derrière un ventilateur, ou comme la forme de certains récepteurs de télévision ou de radio qui prennent l'aspect de meubles traditionnels⁸⁹⁹. Il convient de souligner qu'il n'y a plus, au sens moral de la conclusion d'*ILFI*, un bon et un mauvais symbolisme; à la place Simondon modifie la notion de symbole: si, d'un côté, le symbole est, pour ainsi dire, limité à ne symboliser que les groupes humains et les communautés – non plus les totalités –, de l'autre, ce symbole-là, parce que nécessairement produit par une activité technique, se trouve toujours soutenu, sinon supporté par de la technicité et, en ce sens, en relation réelle avec la nature. Par là s'éclaire à nouveaux frais le sens de l'objet technique dans *MEOT* entendu comme «support» et «symbole» de la relation transindividuelle⁹⁰⁰.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁹⁶ *Ibid.*

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁹⁸ Sur la dimension strictement politique de ces stratégies de fermeture de l'objet culturel, voir notamment le propos de Benoît Turquety: «La fermeture de l'objet n'est donc pas seulement une protection de ses organes internes; elle correspond aussi à une prise d'ascendant sur l'utilisateur, au maintien d'un rapport de pouvoir par la mise au secret des processus de genèse par lesquels l'objet, dans sa cohérence propre comme dans ses effets, peut s'expliquer. C'est en fait la technicité même de l'objet qui se trouve dissimulée», Benoît Turquety, «Il faut ouvrir les machines. L'épistémologie des médias avec Gilbert Simondon», in *Écrans* 13 (2020), p. 37.

⁸⁹⁹ *PST*, p. 38.

⁹⁰⁰ *MEOT*, p. 335.

Surdétermination des réalités culturelles

Mais la continuité entre les deux textes va plus loin: elle reprend expressément⁹⁰¹ la relation entre technicité et sacralité tout en la développant d'une façon remarquablement originale. En dialogue notamment avec Mircea Eliade, Simondon va établir à nouveaux frais que la culture ne repose pas uniquement sur la glorification d'une tradition ou sur l'autorité de forces éprouvées comme conditionnantes et transcendantées – c'est-à-dire sur la pensée religieuse ou la sacralité – mais – et c'est le sens précis et original que doivent amener et revêtir les termes «surdétermination», «plurivalence», «plurivocité» ou encore «plurifonctionnalité»⁹⁰² lorsqu'ils s'attribuent à des réalités culturelles – que la culture implique toujours aussi la technicité.

Rien ne prouve – et c'est précisément l'hypothèse que nous présenterons – que la technicité ne puisse constituer, comme la sacralité, le sou-bassement d'une culture. Il n'y a certes pas identité entre technicité et sacralité, mais il se pourrait que la structure de la technicité et la structure de la sacralité soient isomorphes⁹⁰³.

Le sens de cet isomorphisme entre sacralité et technicité est expliqué à partir de l'exemple du monument symbolique. La tour Eiffel, comme les pyramides, est d'abord et avant tout un monument symbolique ou culturel qui n'a acquis son utilité et ses fonctions techniques d'émetteur et d'observatoire que tardivement, bien après l'époque de sa construction. Simondon reprend ici des idées apparaissant rapidement dans *MEOT* où, critiquant la suprématie axiologique de l'industrialisation, il précise que les objets techniques permettent aussi de «réaliser des groupements non productifs qui ont pour fin de relier par un enchaînement réglé de médiations organisées l'homme à la nature, de créer un couplage entre la pensée humaine et la nature»⁹⁰⁴. La tour Eiffel a survécu, explique Simondon dans *PST*, parce qu'elle possède «sa perfection et son auto-justification absolue»⁹⁰⁵, au contraire de la

⁹⁰¹ Simondon se réfère explicitement, dans *PST*, à l'hypothèse des phases de la culture de *MEOT*, p. 88.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 32.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁰⁴ *MEOT*, p. 333.

⁹⁰⁵ *PST*, p. 32.

Grande Roue et de l'Atomium qui n'étaient « que des concepts matérialisés » ou objectivés, dépourvus de surdétermination. Autrement dit, la tour Eiffel est originairement éminemment culturelle car elle est d'emblée la manifestation d'une relation parfaite entre de la technicité et de la sacralité, conçue et réalisée en deçà de toute utilité ou de toute perspective de représentation communautaire⁹⁰⁶. Cet exemple est intéressant parce qu'il confirme que le problème moral déjà rencontré précédemment est toujours présent; il s'agit moins cependant de distinguer entre une culture de l'invention perpétuée et une culture immorale de l'esthétisme que de reconnaître la culture *de facto* comme un processus de sélection et de sédimentation; l'enjeu moral ne réside donc plus dans le rejet critique des réalités esthétiques mais dans l'instauration d'une axiologie culturelle adéquate, c'est-à-dire capable de reconnaître la technicité aussi bien que la sacralité dissimulées par la réduction à l'utilité ou au symbolisme social: « l'acceptation ou le rejet de tel type d'objet technique engage l'homme presque à la manière du choix moral »⁹⁰⁷. Il faut noter ici qu'il n'est question que de reconnaître la véritable nature des réalités culturelles; PST ne s'arrête pas encore sur l'invention de telles réalités. En particulier, le texte ne distingue pas encore entre l'invention et la créativité; tantôt il parle de la « créativité », tantôt de l'invention des techniques. C'est pour cette raison que nous nous permettons de décrire ce texte comme une réflexion de type « science de la culture », quand bien même la problématique de l'invention des réalités culturelles y est déjà présente en creux, dans la mesure où la genèse de telles réalités est technique.

Le sens du mouvement de dégradation

La réalité culturelle telle que la pense PST articule ainsi, d'un côté, la relation entre technique de la nature et religion et, de l'autre, la relation entre technique humaine et pensée politico-sociale; les deux relations que *MEOT* étudie comme deux phases de la culture se trouvent ainsi

⁹⁰⁶ Sur ce point Simondon et Cassirer semblent irréconciliables, Cassirer réduisant la question de la beauté de la tour Eiffel – citation de Gustave Eiffel à l'appui (« Est-ce que les véritables conditions de la force ne sont pas toujours conformes aux conditions secrètes de l'harmonie? ») – à « la solution parfaite d'un problème de statique », Ernst Cassirer, « Forme et technique », in *Écrits sur l'art*, trad. par Jean Carro et Gaubert Joël, Paris: Cerf, 1995, p. 97.

⁹⁰⁷ PST, p. 32.

elles-mêmes reliées au travers de l'objet culturel : la relation entre technique humaine et pensée politico-sociale correspond à la réalité culturelle telle qu'elle advient ; la relation entre technique de la nature et religion correspond à son esthétisation, c'est-à-dire à sa réduction tantôt à l'usage tantôt au symbolisme communautaire. La nature culturelle des objets, relation fertile entre technicité et sacralité, précède ainsi leur devenir historique propre. Cette nature culturelle peut par exemple prendre la forme d'une « hiérophanie »⁹⁰⁸ ou d'une « technophanie »⁹⁰⁹, autant de modes d'existence de l'objet culturel qu'il est difficile de concevoir dans la perspective de *MEOT*. Mais lorsque « le *moi* des groupes s'amplifie et se réverbère dans la conscience qu'il prend de lui-même »⁹¹⁰ alors « technophanie et hiérophanie disparaissent au profit de la manifestation psychosociale des groupes »⁹¹¹ ; dans ce dernier cas, la réalité culturelle, conformément cette fois aux explications des textes précédents, est réduite à l'usage possible ou à la symbolisation de groupes sociaux :

À l'origine, utilité et symbolisme social ne sont que des aspects secondaires, non déterminants, dans la genèse de certains objets techniques. Ces objets ont d'abord une réalité directement humaine, proprement culturelle. Utilité et symbolisme sont en partie des phénomènes postérieurs de *capture* et parfois de *dégradation*. De tels phénomènes de capture ne sont d'ailleurs pas rares non plus dans l'histoire des modes de la sacralité : certains besoins, certains groupes peuvent s'emparer des formes de la technicité tout aussi bien que des formes de la sacralité, et les détourner à leur profit, leur faisant perdre partiellement leur signification culturelle⁹¹².

On retrouve bien ici la notion de dégradation qui caractérise, dans les textes précédents, le passage de la réalité symbolique à la réalité sémiotique. PST abolit toutefois le problème de la présupposition d'un critère permettant de distinguer le symbole authentique et technologique du signe stéréotypique dégradé car, dans ce texte, tous les objets sont étudiés à la fois comme des réalités culturelles et comme des symbolisations récupérées par certains groupes ou

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² *Ibid.*, p. 32.

certaines communautés. Le phénomène de capture, décrit plus loin comme une opération d'appropriation, fait obstacle en «empêchant un rapprochement des valeurs de la technicité et des valeurs de la sacralité»⁹¹³. On en déduit que si les objets sont dits «techniques», c'est avant tout parce qu'ils sont produits au terme d'une genèse ou d'une activité qui est nécessairement technique⁹¹⁴ et dotés, pour cette raison, d'une intériorité aussi technique. Mais les réalités culturelles, et ceci est original, sont relations entre de la technicité et de la sacralité et il y a bien une analogie entre le mouvement d'enfermement de la sacralité dans un objet⁹¹⁵ et celui de fermeture de l'objet industriellement produit: «la *dégradation de la technicité* est parallèle à la *dégradation de la sacralité*»⁹¹⁶. La section du cours dédiée au déséquilibre de la culture explique comment «la culture» devient ainsi, par ce mouvement de dégradation, «*symbole de culture*»⁹¹⁷; l'explication est analogue à celle du devenir-stéréotype du symbole dans la NC, selon laquelle il y a une restriction du pouvoir de symbolisation initialement universel à l'endroit de la symbolisation de communautés particulières⁹¹⁸.

Qu'apporte PST à la notion de dégradation? Le texte explique que c'est un problème de vitesse de progrès entre la part technique et la part symbolique qui déphase la réalité culturelle actuellement régulatrice; ce problème est décrit comme une «crise» qui «laisse sous la rubrique de l'ancien un nombre d'éléments plus nombreux que sous la rubrique du moderne»⁹¹⁹, alourdisant et déphasant ainsi la culture régulatrice réduite à l'«archaïsme», «abandonnant les techniques aux forces extérieures et au désordre»⁹²⁰, c'est-à-dire à l'irrationalité et à la spontanéité de l'empirique dépourvu de réflexion et de régulation. Simondon, à l'endroit de cette pensée de la crise de la culture, distingue entre «Culture majeure» et «culture mineure»: ce qui est dissocié, c'est la «Culture majeure», «c'est-à-dire au sens des anthropologues,

⁹¹³ *Ibid.*, p. 96.

⁹¹⁴ Ainsi tâchons-nous de valoriser la distinction à laquelle Simondon semble tenir, entre «activité» et «objet» techniques.

⁹¹⁵ PST, p. 81.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 35. C'est Simondon qui souligne.

⁹¹⁸ Nous étudions cette explication p. 137 du présent ouvrage.

⁹¹⁹ PST, p. 35.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 36.

des ethnologues, des ethnographes»; cette dernière – «*la culture*» – «comporte, comprend, et réunit la civilisation et la culture, au sens mineur du terme»⁹²¹. La «civilisation», selon Eliade que Simondon reprend, est définie comme «l'ensemble des instruments et des contenus dont il y a connaissance rationnelle et conceptuelle»⁹²². La «culture mineure» – ou, simplement: «culture» – est décrite comme un ensemble d'images et de symboles; Simondon y adjoint le mythe⁹²³. Si la Culture majeure correspond à l'ensemble des réalités actuellement et effectivement régulatrices, la culture mineure doit être rapprochée de ce que Simondon nomme «*symbole* de culture»⁹²⁴ dans la mesure où l'opposition entre les stéréotypes et les réalisations techniques réduites à certains usages est elle-même stéréotypique⁹²⁵.

Comment comprendre ces différents aspects de la dégradation de la culture? La nécessité d'une synthèse entre la culture et la civilisation constitue un problème d'ordre universel dont l'«ostracisation de la technique» est une forme particulière – celle que nous vivons – décrite comme un cas particulier de dédoublement de la Culture (au sens majeur) en culture (au sens mineur) et civilisation. Simondon illustre cette thèse à partir de l'exemple de la conquête de la Grèce par les Romains, conquête à l'occasion de laquelle le langage et les arts – c'est-à-dire la culture au sens mineur – furent profondément modifiés sans que les techniques évoluent de façon significative. Les textes de Cicéron, dans lesquels ce sont les techniques qui, par leur stabilité, sont matière à signifier et à représenter, offrent ainsi l'exemple d'une autre forme de dédoublement problématique de la Culture, réciproque à celui qui caractérise notre société. Ainsi, le propos d'Anne Alombert est incomplet, lorsque, lisant PST, elle affirme que

⁹²¹ *Ibid.*, p. 35. C'est Simondon qui souligne.

⁹²² *Ibid.*, p. 73-74. Simondon rejoue ici le motif, traditionnel en philosophie, de l'opposition entre culture et civilisation; à ce sujet voir notamment Matthieu Amat et Carole Maigné, *Philosophie de la culture*, *op. cit.*, p. 25.

⁹²³ PST, p. 74.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 35

⁹²⁵ Le texte est limpide sur ce point: «Ainsi s'explique l'opposition stéréotypée qui intervient entre *la culture* et les techniques, ramenées au niveau de leur rôle purement instrumental. La culture est présentée comme source d'images et d'archétypes, tandis que les techniques définissent seulement la civilisation. En fait, culture et civilisation sont des symboles réciproques et complémentaires dont la réunion seule doit être considérée comme *la culture* au sens majeur du terme, c'est-à-dire au sens des anthropologues, des ethnologues, des ethnographes», *ibid.*

Simondon maintains that before industrialisation, technical objects evolved quite slowly and technical transformations never exceeded the boundaries of cultural human groups (technical objects were always evolving inside a defined and homogeneous cultural group): during these periods, cultural contents and technical realities were appropriate for one another⁹²⁶.

L'évocation de Cicéron montre au contraire que, depuis PST, Simondon admet que d'autres types de relations problématiques ou inadéquates entre la civilisation et la culture existent et que donc la dimension historiquement exceptionnelle que pouvait encore revêtir l'époque postindustrielle dans *MEOT* doit être relativisée à l'aune d'une conception plus générale et plus génétique de cette relation-là. Simondon va jusqu'à émettre l'hypothèse selon laquelle, si les objets techniques sont aujourd'hui ostracisés, c'est moins parce qu'ils sont techniques que parce qu'ils apportent des formes hétérogènes par rapport aux actuelles structures symboliques de référence⁹²⁷, reprenant alors une réflexion proche de celle de l'introduction de la thèse secondaire. Le problème de Simondon (le fait que les réalités techniques ne soient qu'utilisées sans être réinventées), toutefois, n'est plus strictement cantonné à la technologie: la réalité considérée ici n'est plus uniquement et simplement la forme objective de la technicité mais bien la réalité culturelle en général en tant que relation entre technicité et sacralité. Comme l'indique l'exemple de la tour Eiffel, c'est la perfection de l'équilibre entre ces deux dimensions qui caractérise l'objet qui peut être dit culturel dès lors qu'il n'est pas réduit soit à l'usage, par

⁹²⁶ «Simondon soutient qu'avant l'industrialisation, les objets techniques évoluaient assez lentement et que les transformations techniques ne dépassaient jamais les frontières des groupes humains culturels (les objets techniques évoluaient toujours à l'intérieur d'un groupe culturel défini et homogène): durant ces périodes, les contenus culturels et les réalités techniques étaient en adéquation l'un avec l'autre». Anne Alombert, «How can culture and technics be reconciled in the digital milieu and automatic societies? Political implications of the philosophies of technology of Simondon and Stiegler», in *Culture, Theory and Critique* 60.3-4 (2019), p. 318, nous traduisons.

⁹²⁷ Le texte induit en erreur ici car il omet une majuscule importante permettant de distinguer entre «Culture majeure» et «culture mineure»: «ce phénomène de dédoublement de la Culture en culture et civilisation a pu exister à la suite de changements du contenu de la culture»; le «C» que nous soulignons et proposons d'écrire en majuscule est en minuscule dans le texte original; PST, p. 36. Notons de surcroît que l'expression «unité de la Culture» apparaît sans majuscule de la p. 41 à la p. 72 mais reprend une majuscule dès la p. 73.

ignorance de sa part de sacralité, soit au symbole, par ignorance de sa part de technicité⁹²⁸. Où est donc la dégradation ?

Historicité et surhistoricité des objets

La vie de ces réalités culturelles est décrite par Simondon comme une double historicité : il y a l'« historicité d'usage » et l'« historicité psychosociale »; la première correspond à l'historicité « simple » de l'objet « en tant qu'ustensile »⁹²⁹ capable de circuler d'une main à l'autre, de s'user, d'être réparé, de traverser les générations ou non; la seconde, que Simondon désigne aussi comme « historicité culturelle », influence voire contredit l'historicité simple; par exemple : on croit volontiers, à tort, qu'un « violon est censé devenir meilleur avec le temps »; on peut aimer l'aspect ancien parfois artificialisé, « la patine des statues, des meubles », les pantalons usés ou abîmés avant même d'être achetés, etc. Cette discontinuité entre historicité d'usage et historicité symbolique, dans les réalités industrielles en particulier, correspond à une distance entre producteur et acheteur.

Il est intéressant de noter que, dans le cadre de cette discussion, la critique du choix réapparaît⁹³⁰ : dans la mesure où, afin de rendre possible un choix à l'achat la production précède la commande, l'« effet régulateur »⁹³¹ de la commande sur la production n'est pas possible; Simondon distingue ainsi la production d'automobiles de celle de trains, d'avions ou de bateaux; dans ces derniers cas la distance entre producteur et utilisateur ou acheteur est moindre. C'est bien le motif de l'aliénation technologique en tant que « rupture qui se produit entre l'ontogenèse de l'objet technique et l'existence de cet objet

⁹²⁸ Par là s'explique que, plus tard, les symboles puissent être décrits par Simondon comme autant de « pouvoirs sans support, sans sujet aussi bien que sans milieu extérieur pour les insérer », *II*, p. 137. Ce « support », comprend-t-on à la lecture de PST, est technique.

⁹²⁹ PST, p. 53; la référence à Heidegger est explicite dans le texte.

⁹³⁰ « L'acheteur, par son pouvoir de choix ou de refus, possède le pouvoir despote de donner vie ou mort à la traduction matérialisée d'un ensemble de gestes humains, comme le peuple dominateur qui pouvait accorder ou refuser la vie au gladiateur vaincu dans l'arène, d'un geste du pouce, vers le haut ou vers le bas. » *Ibid.*, p. 56. Ici encore, la matérialisation des gestes est mixte de technicité et de sacralité et non simplement borné à la technicité.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 60.

technique»⁹³² que reprend ici Simondon mais dans une perspective psychosociologique formulée en termes de relation entre l'individu, les groupes sociaux et la totalité de l'être. Il y a donc une continuité directe entre le problème de la discontinuité entre genèse et existence de l'objet et celui de la réduction de la possibilité d'action à un ensemble de choix prédeterminés. Dans PST, la description de cette forme proprement technologique d'aliénation qu'est la distance entre production et achat est thématisée sous l'intitulé de la «surhistoricité»⁹³³; c'est cette notion qui reprend et complique le problème de la dégradation :

Cette surhistoricité crée des barrières, dont on peut donner un exemple dans le fait qu'une automobile se démode plus vite qu'elle ne s'use; pour utiliser une automobile démodée, il faut vaincre une certaine barrière sociale. L'existence généralisée de la surhistoricité crée chez les constructeurs la nécessité de devenir producteurs de surhistoricité, en créant assez fréquemment des modèles nouveaux, ce qui revient à fractionner volontairement les réformes de structures correspondant à un progrès réel de technicité, parfois même à les différer [...]⁹³⁴.

Topologiquement, «la surhistoricité se concentre au niveau de la zone extérieure» qui est aussi «celle qui se dégrade le plus vite en vertu des facteurs purement naturels et historiques, sans intervention de surhistoricité». Par là s'explique que la surhistoricité fasse recours à des «émaillages fragiles, tôt dégradés, comme la mode qui, dans le domaine vestimentaire, a recours à des étoffes fragiles ou à des coloris rares et peu stables»; réciproquement, et à titre de comparaison, Simondon indique qu'une voiture dépourvue de surhistoricité «serait faite en tôle d'acier inoxydable, comme les wagons des trains rapides», ce qui témoigne du fait que toute réalité technique est reconnue comme possédant aussi un aspect phénoménal, une apparence extérieure, une surface sensible. Contrairement à un achat de trains, l'achat d'une automobile n'est en principe qu'un moment de personnalisation et ne modifie la chose qu'en lui ajoutant de la surhistoricité; l'achat d'une voiture n'est pas une opération «porteuse d'information»⁹³⁵ technique.

⁹³² *MEOT*, p. 339.

⁹³³ *PST*, p. 57.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 60.

Ce qui était distingué entre culture esthétique et culture réflexive est repris dans PST au travers de la distinction entre objet technique fermé et objet technique ouvert. La surhistoricisme ou l'aliénation de l'objet signifie la fermeture de l'objet technique qui est aussi son esthétisation, son existence comme chose achevée.

L'objet technique fermé est celui qui est tout entier constitué au moment où il est prêt à être vendu; à partir de ce moment de la plus haute perfection possible, l'objet ne peut que s'user, se dégrader, perdre ses qualités, jusqu'au démontage final et au retour à l'état de pièces détachées⁹³⁶.

Simondon explique cette fermeture comme une «barrière entre le constructeur et l'utilisateur» et l'illustre comme une présence d'interdits tels que «la garantie qui cesse lorsque les cachets ou plombs de l'appareil ont été brisés ou lorsqu'il a subi des réparations ailleurs que chez les concessionnaires d'une marque agréée»⁹³⁷; l'existence esthétique ou fermée n'est donc pas ici un problème strictement limité à l'art. Au contraire de l'existence fermée,

L'objet technique ouvert est néoténique, il est toujours, dans une certaine mesure, en état de construction, à l'image d'un organisme en voie de croissance. Pour cette raison, l'objet technique ouvert est doué d'un pouvoir de permanence plus grand que l'objet fermé⁹³⁸.

Autrement dit, l'objet ouvert s'inscrit dans une universalité plus grande; par le fait que sa structure soit en phase avec son existence réelle, il réfléchit notamment sa propre usure; l'objet ouvert n'est pas donné d'un bloc comme une réalité achevée mais «doit se dédoubler en parties soumises à des changements et parties non soumises à changement»⁹³⁹. On se rappelle ici le mot de *MEOT* selon lequel les objets les plus aliénants «sont aussi ceux qui sont destinés à des utilisateurs ignorants»; les objets surhistorisés de PST sont ainsi conçus en contradiction fondamentale avec la réalité technique; comme le

⁹³⁶ *Ibid.*

⁹³⁷ *Ibid.* On ne peut s'empêcher ici de penser aux productions de la firme Apple: «La fermeture de l'objet peut, en certains cas, être présentée comme symbole de perfection et devenir un moyen publicitaire de prestige, donnant à un type de fabrication un halo de fausse magie.»

⁹³⁸ *Ibid.*

⁹³⁹ *Ibid.*

constate déjà *MEOT*, ces objets fermés « se dégradent progressivement : neufs pendant peu de temps, ils se dévaluent en perdant ce caractère, parce qu'ils ne peuvent que s'éloigner de leurs conditions de perfection initiale »⁹⁴⁰. On comprend par là que la dégradation des réalités techniques est désormais pensée radicalement comme le résultat de différentes opérations, de différents choix, par exemple celui d'empêcher la réparation ou la réinvention de l'objet, celui de préférer un cycle de vie plus court, celui de ratifier l'inéluctabilité du recyclage ou encore celui de postuler l'imbécilité de l'utilisateur. Le problème n'est donc plus simplement celui de la dégradation de l'objet technique en objet d'usage ou de celle du symbole en stéréotype mais bien plutôt celui des conditions techniques d'institution d'une culture aliénée qui, par un certain usage de la technicité, condamne ses objets à ne pouvoir exister que sous le mode de la dégradation. Or l'objet culturel peut réfléchir, en sa structure technique même, le devenir technologique qui sera le sien : il peut se surhistoriquer, c'est-à-dire imposer à l'humain qui l'emploie une histoire artificielle, un récit constitué par exemple d'obsolescences programmées et de garanties contraignantes, récit écrit par une communauté pour se substituer à l'histoire que raconterait l'existence naturelle de l'objet, naturelle c'est-à-dire opérée selon l'idée holistique – déjà rencontrée à plusieurs reprises – d'une compatibilité de l'ensemble. Mais l'objet peut aussi, sans illusion ni ménagement à l'égard de ses opérateurs humains, ne pas chercher à dissimuler ou à dénaturer sa technicité et anticiper son existence – c'est le principe même du fonctionnement – sans toutefois la corrompre ; dans ce dernier cas, l'objet est ouvert, participable, réinventable ; dans la mesure où il ne cherche pas à cacher sa technicité, il peut être dit « phanérotechnique ».

Illisibilité technologique

Le problème de la dissimulation de la technicité revêt de nombreuses formes différentes. Ainsi, la mécanisation de la production implique des méthodes et des opérations de production qui ne correspondent pas aux méthodes humaines traditionnelles et qui, lorsqu'elles sont interprétées selon le prisme de l'artisanat, apparaissent comme « cryptotechniques » :

⁹⁴⁰ *MEOT*, p. 339.

Quand l'homme est en présence d'un objet qui a été construit selon la meilleure organisation possible des opérations industrielles de production, il se heurte à un problème préalable de décodage qui rend pour lui difficilement déchiffrable cette œuvre de mécanisme industriel. La réparation d'un câblage imprimé, en électronique, est plus délicate que celle d'un câblage fait à la main. Perception et motricité sont complémentaires⁹⁴¹.

Le cas de la numérotation en binaire employée par les machines à calculer, explicitement évoqué par Simondon, correspond à cette forme de cryptotechnicité, de même que l'étude des différences entre types d'assemblage⁹⁴²: les vis et les écrous sont faciles pour l'homme mais difficiles pour la machine, à l'inverse des longues passes de soudures très régulières, faciles pour la machine mais compliquées à désassembler pour l'homme :

la production industrielle déroute l'homme parce qu'elle le met en présence d'objets qui ne sont pas immédiatement clairs pour lui; ils sont *tout près de lui* en tant qu'objets d'usage, mais ils lui demeurent *étrangers* parce qu'ils ne sont pas aisément déchiffrables, et que l'action humaine ne sait plus trouver ses points d'insertion. À la fermeture matérielle des soudures, des rivets et des cachets de garantie, s'ajoute une fermeture plus essentielle et plus aliénante: l'objet n'est plus décodable, plus compréhensible comme résultat d'une opération de construction. On ne peut lire en lui l'opération constructrice. Il est étranger comme une langue étrangère⁹⁴³.

L'introduction de l'idée de lisibilité de la technicité des objets donne ici une forme concrète à l'idée de rupture entre genèse et existence telle qu'elle définit l'aliénation technologique dans *MEOT*: l'objet industriellement produit est un objet technique ne pouvant en général pas être compris, lu ni interprété comme tel. L'objet technique n'est pas décrypté; la communication interindividuelle est rompue. La notion de décodage ou d'objet déchiffrable, et plus généralement

⁹⁴¹ PST, p. 65.

⁹⁴² Ce rapprochement technologique entre la numérotation binaire et les types d'assemblage peut étonner dans la mesure où le problème de la machine à calculer pourrait être rapporté à un problème théorique alors que celui des types d'assemblage pourrait être rapporté à un problème pratique. Cet exemple à la vertu de rappeler en quel sens ce qui est technique, comme l'indique *MEOT*, se situe en deçà ou au-delà de la distinction entre théorie et pratique.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 65-66.

la notion de code, apparaissent déjà dans le titre de cette section dédiée à la fermeture de l'objet industriellement produit⁹⁴⁴. Or la notion de code, rappelons-le, est déjà employée dans la NC pour désigner l'élaboration propre à la communauté, lorsqu'il est question d'« un code de valeurs destinées à empêcher les changements de structure, et à éviter la position des problèmes »⁹⁴⁵; ce terme apparaît aussi dans *MEOT*, en contraste avec « la nature universelle » de l'image, pour critiquer les insuffisances de ce qui est nommé « la civilisation du mot » – et avec elle, évidemment, le symbolisme verbal – arrimée à un « code préalable de significations »⁹⁴⁶, spécifique et donc non universel. La notion de code est donc moins instaurée que développée par PST; ce développement n'est plus exclusivement topologique: il est aussi – c'est essentiel – sémiologique. L'objet culturel apparaît ainsi, à nouveaux frais, comme une relation entre une objectivité technique produite et une objectivité technique lue ou interprétée; ce qui, sans surprise, revient à dire que la réalité technique est porteuse de signification; cette précision, toutefois, a la vertu de souligner comment la réalité technique inhérente à la réalité culturelle est fondamentalement indissociable de la sacralité. Si Simondon critique la considération des réalités techniques comme autant de totalités fermées, acceptées ou rejetées « en vertu de caractères ou aspects visibles, mais extrinsèques, donc généralement inessentiels, faisant partie de la zone psychosociale »⁹⁴⁷, c'est bien parce que ce caractère de totalité, comme c'était déjà le cas dans *MEOT*, est d'ordre religieux ou sacré – il est de l'ordre de la force conditionnante –, non relatif à la technicité; ainsi définissons-nous ce que Simondon nomme « hiérophanie » comme une réalité culturelle capitalisant davantage, pour assurer son existence psychosociale, sur sa part de sacralité que sur sa part de technicité.

Ces développements permettent de compliquer la notion de « technique humaine » telle que la met en œuvre *MEOT* et, en particulier, d'en situer assez concrètement la source: des démarches telles qu'une « recherche d'opinions, de motivation », « une campagne publicitaire

⁹⁴⁴ Le titre de section est: « Fermeture de l'objet industriel; code humain et code mécanique ». Le terme « code » réapparaît plus loin, au sujet de la « fermeture du groupe social de la télévision », *ibid.*, p. 95.

⁹⁴⁵ NC, p. 347.

⁹⁴⁶ *MEOT*, p. 139.

⁹⁴⁷ PST, p. 66.

insistant sur des caractères de totalité » selon laquelle une « automobile est dite intelligente » ou selon laquelle un grand téléviseur « “respire” mieux qu’un autre à montage plus serré »⁹⁴⁸ sont rapportées, dans PST, à de la mythologie, donc à un certain recours à la part de sacralité inhérente à la réalité culturelle. Ce recours à la mythologie s’explique très clairement dans PST par le fait que la possibilité d’une communication technologique entre le producteur et l’utilisateur est compromise, c’est-à-dire, en un mot, par la fermeture de l’objet technique à laquelle correspond une efficacité non technique. L’illisibilité technologique peut donc être rapportée à la fermeture de l’objet et à sa surhistoricisation ; pour cette raison, l’établissement d’un code spécifique, mythologique plutôt que technologique, fondé sur les opinions et sur la publicité⁹⁴⁹, exprime l’échec de l’instauration d’une réalité culturelle telle que la tour Eiffel ou le cinéma en donnent d’insignes exemples. En effet, Simondon tient à préciser que le cinéma n’est pas un « moyen de propagande » mais bien une « réalité psychosociologique parce qu’il implique une activité d’hommes en groupe, et une activité qui suppose et provoque des représentations, des sentiments, des mouvements volontaires »⁹⁵⁰. Cette indication permet de comprendre que le cinéma, parce qu’il pourrait malencontreusement être réduit à un moyen publicitaire de manipulation de l’opinion, est une réalité culturelle selon le déphasage post industriel en techniques humaines et pensée politico-sociale ; le cinéma n’est donc pas une réalité esthétique, encore moins un esthétisme :

Découverte et construction de l’homme par lui-même, réalisation d’une historicité qui n’est pas seulement événementielle mais qui est aussi réserve de virtualités et puissance d’auto-création, telle est la signification de l’épreuve à laquelle le cinéma soumet l’humanité par un nouveau mode de conscience et de connaissance, d’appréciation et de représentation⁹⁵¹.

Cette description du cinéma comme «auto-création» de l’humain dégage la forme de l’«historicité» proprement culturelle comme

⁹⁴⁸ *Ibid.*

⁹⁴⁹ Sur la conception simondonienne de la publicité, voir en particulier Gilbert Simondon, «L’effet de halo en matière technique: vers une stratégie de la publicité», texte de mars 1960 paru dans les *Cahiers de l’Institut de science économique appliquée*, in *SLT*.

⁹⁵⁰ Gilbert Simondon, «Psychosociologie du cinéma», texte de ~1960, in *SLT*, p. 355-356.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 356.

historicité non réalisée mais à réaliser⁹⁵². La réalité culturelle n'est pas définie négativement à partir du résultat actuel des événements passés, comme déterminée par eux, mais positivement à partir des virtualités pouvant être dégagées. Ces indications sur le cinéma nous permettent aussi de comprendre que « le point de vue psychosociologique », selon l'expression de Jean-Yves Chateau, donne la méthode adéquate pour l'étude de telles réalités culturelles ; nous sommes donc d'accord avec lui pour dire que la psychosociologie, dont « le transindividuel est l'objet propre », est, en ce sens précis, une « connaissance de la culture »⁹⁵³. Ce point de vue n'est pas trivial dans la mesure où le thème de la réalité transindividuelle n'apparaît jamais explicitement dans PST.

Culture technique et psychosociologie

PST permet de donner un contenu mieux déterminé au sens du passage de la pensée religieuse du premier déphasage à la pensée politico-sociale tel que le présente *MEOT* en contraste avec la technique humaine. La « fausse totalité » qu'est l'objet industriel « recèle de vraies totalités, qui sont les éléments ou pièces détachées »⁹⁵⁴. Les éléments techniques sont des unités de fonctionnement irréductibles ; ils interviennent comme un « type » – notion importante vis-à-vis de notre problématique – dont l'ensemble est en réseau selon « des voies de distribution et d'échange qui couvrent la Terre entière »⁹⁵⁵ ; la composition de ces types permet une réouverture de l'objet industrialisé.

La totalité n'est plus au niveau de l'objet, comme dans la phase artisanale : elle se *condense* dans la pièce détachée et se *dilate* en un immense réseau de distribution de ces pièces à travers le monde⁹⁵⁶.

⁹⁵² Au risque d'anticiper légèrement, précisons qu'un cours plus tardif confirme le régime d'existence particulier du cinéma, proche en ceci de la télévision et éloigné des arts traditionnels. « Le cinéma, puis la télévision, ont pris le relais du livre et du journal comme véhicule des arts ; ce serait une erreur de vouloir les traiter comme des arts à part, comparables à la musique, à la sculpture, au théâtre ; ils sont plutôt des systèmes symboliques de compatibilité reposant sur une invention technique en voie de développement, comme était naguère l'imprimerie s'adjointant la lithographie et les gravures à grand tirage », *II*, p. 160. Nous commentons ce passage plus bas, p. 334.

⁹⁵³ Jean-Yves Chateau, « Présentation », *op. cit.*, p. 3, 14, 18.

⁹⁵⁴ PST, p. 68.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

La production industrielle, comparée à la production artisanale, ferme et surhistoricise l'objet mais uniquement à l'échelle du corps humain, échelle que Simondon nomme «mésotechnique»⁹⁵⁷; la production industrielle dégage ainsi la possibilité d'ouvertures «microtechniques» et «macrotechniques», au travers de l'élément et du réseau de pièces⁹⁵⁸. La véritable totalité, celle qui est authentiquement issue de la part de sacralité inhérente à l'origine de la réalité culturelle, ne correspond plus simplement à la dimension religieuse d'un objet esthétique mais à un réseau globalisé de pièces détachées, d'éléments en mesure de «participer à la construction par assemblage ou à la réparation de plusieurs types d'objets d'usage»⁹⁵⁹. Ainsi, PST complique et complète le but initial de *MEOT*: là où il s'agissait de contribuer à l'«introduction dans la culture de représentations adéquates aux objets techniques»⁹⁶⁰, PST indique des voies selon lesquelles «l'échelon intermédiaire» ou la dimension humaine de «l'objet de civilisation» – qui donc n'est plus simplement l'objet technique – se trouve en mesure d'«[abandonner] sa charge de surhistoricité» en vue d'être, comme les échelles microtechniques et macrotechniques – donc les dimensions plus éloignées de l'humain –, «pénétré de technicité»⁹⁶¹. Autrement dit, si *MEOT* cherche à rapprocher deux mondes séparés, le monde technique et le monde symbolique des réalités culturelles, PST amorce une réflexion nouvelle en problématisant l'existence de réalités d'embrée techno-symboliques et en s'interrogeant topologiquement – comme selon une science des objets culturels – sur la manière dont ces réalités objectives et surdéterminées s'adressent à l'humain. La technologie seule ne suffit plus à réaliser le but de PST: «pour concevoir adéquatement cette influence sur l'ordre de grandeur

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁵⁸ Vincent Bontems a bien montré comment et dans quelle mesure Simondon, déjà dans le cadre de la pensée de l'individuation, s'inspire du réalisme bachelardien des ordres de grandeur. Voir notamment Vincent Bontems, «Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon. Individuation, Technique, et Histoire», in *Appareil 2* (2008) : *Autour de Simondon*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy; et Vincent Bontems, «Simondon et Bachelard», in *Implications philosophiques* (2019) : *Simondon 1958-2018*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, URL: <https://www.implications-philosophiques.org/simondon-et-bachelard/>.

⁹⁵⁹ PST, p. 71.

⁹⁶⁰ *MEOT*, p. 301.

⁹⁶¹ PST, p. 72. Ainsi, l'intuition de Muriel Combes cherchant «dans l'ouvrage sur la technique autre chose qu'une pédagogie culturelle» se justifie-t-elle rétroactivement. Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 6.

réservé à l'action humaine, il faut étudier en elles-mêmes les structures de la culture et de la technicité»⁹⁶²; autrement dit la problématisation psychosociologique de la surhistoricisation, capable de saisir sans l'aliéner la surdétermination hiérotechnique des réalités culturelles, requiert, en plus de la technologie comme étude des réalités techniques – mais nous devrions dès lors plutôt écrire: comme étude de la partie technique des réalités authentiquement culturelles⁹⁶³ –, une étude dédiée aux conditions, à la genèse et au fonctionnement de la symbolisation, c'est-à-dire une espèce de hiérologie ou de sémiologie⁹⁶⁴ en mesure de relier la sacralité originale, comme universalité de la totalité, à sa réduction en symbolisme communautaire. C'est là une façon de comprendre pourquoi, au-delà ou en deçà des contingences biographiques, Simondon s'oriente ensuite principalement vers les problèmes qui structurent et animent les cours sur l'instinct, la perception, l'imagination, l'invention ou encore la communication⁹⁶⁵.

Désacralisation et abstraction

Les réalités culturelles sont donc paradoxalement déterminées par leur surdétermination; elles ne peuvent donc pas être réduites à l'univocité, de façon stabilisée ou analytique; elles ne peuvent pas être épuisées dans l'usage ou dans la représentation sans perdre leur nature régulatrice et culturelle; leur objectivation est compromise.

Images, symboles, mythes sont des représentations qui se rapportent à des types de réalité ne pouvant être *objectivées* sans perdre leur signification et leur contenu réel. Images, symboles, mythes se rapportent à un type de réalité dont il ne peut y avoir de représentation pleinement rationnelle, selon les catégories de l'unité et de l'identité. La catégorie de la participation est nécessaire pour penser adéquatement le sacré⁹⁶⁶.

⁹⁶² PST, p. 72-73.

⁹⁶³ Au sens où le Simondon du *MEOT* voit de l'«authentique culture» dans «le geste d'un enfant qui réinvente un dispositif technique», *MEOT*, p. 151.

⁹⁶⁴ L'expression «herméneutique matérielle» proposée par Lia Kurts-Wöste est judicieuse mais encore insuffisante parce qu'elle ne contredit pas assez radicalement l'idée d'une autonomie du formel ou du logique, voir Lia Kurts-Wöste, «La correspondance des arts au prisme de la sémiotique des cultures: plurIEL des arts, unité de la création», in *Modernités* 41 (2017), sous la dir. de Béatrice Bloch, Apostolos Lampropoulos et Pierre Garcia, URL: <https://books.openedition.org/pub/7149>, p. 27.

⁹⁶⁵ Cet argument est développé dans le chapitre suivant.

⁹⁶⁶ PST, p. 74.

Mais cette non-objectivabilité dépasse le cadre de la sacralité⁹⁶⁷, et concerne aussi bien la technicité :

Ce que Mircea Eliade affirme des images et des symboles pourrait être dit de cet ensemble de technicité que constitue un réseau: il existe une réalité surdéterminée qui ne peut être appréhendée sous une seule espèce, c'est-à-dire objectivée, sans perdre sa signification⁹⁶⁸.

Une science ou une connaissance de la culture – comme connaissance objectivante de ce qui, par sa double dimension sacrée et technique, module la relation de l'humain au monde⁹⁶⁹ – ne peut donc déboucher que sur une désacralisation ou sur une abstraction. On songe ici au mot de Frédéric Worms au sujet de la définition simondonienne de la philosophie: «Aucune détermination *a priori* ne saurait la définir sans la mutiler», précisant immédiatement qu'elle surgit «non moins absolument des conditions et du milieu de la vie humaine»⁹⁷⁰.

La reconnaissance d'une véritable réalité culturelle complique donc les relations que les textes précédents laissent en tension plus simple: l'étude psychosociologique reconnaît ainsi l'existence d'une relation entre la dimension phénoménale et la dimension technologique; certes elle rapporte «utilité et symbolisme social de l'objet technique» à des «aspects superficiels par rapport à la signification culturelle qu'ils prennent»⁹⁷¹; mais superficiel doit être ici entendu comme un qualificatif topologique qui ne signifie plus tout à fait la «faute contre le devenir»⁹⁷² qu'il désigne dans le doctorat d'État: le «voile» ou le «déguisement» que doit revêtir l'objet technique «pour pénétrer dans la citadelle de la culture» «ne fait point illusion, mais

⁹⁶⁷ «La dégradation de la sacralité consiste en une fragmentation du réseau entier du sacré, qui perd sa dimension organique et cosmique de totalité pour s'enfermer dans telle ou telle chose, transportable comme un outil, pouvant être objet de propriété, de trafic, de vente, d'échanges: la sacralité, qui est comme un univers, se brise et se dissocie d'avec elle-même. En perdant son existence organique qui faisait qu'aucun objet ne lui était équivalent et ne pouvait la contenir, elle s'aliène, elle devient opposable à elle-même», *ibid.*, p. 81.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 83. Voir en outre: «une image ou un symbole qui sont réduits à une signification objective univoque sont désacralisés. De même, un objet technique *abstrait*, concept matérialisé, n'est pas un véritable objet technique, mais seulement un montage pédagogique ou scientifique», *ibid.*, p. 32.

⁹⁶⁹ Simondon parle bien de «cosmicité», *ibid.*, p. 110-111.

⁹⁷⁰ Frédéric Worms, «Présentation», in Gilbert Simondon, *SLΦ*, p. 5-6.

⁹⁷¹ *PST*, p. 32-33.

⁹⁷² *MEOT*, p. 315.

il maintient la séparation entre le sacré et le profane, et peut même devenir occasion d'élégance – se culturaliser – comme les voiles que portent les femmes dans les églises »⁹⁷³. Si une faute est possible, c'est celle « qui consisterait à tenir pour représentatif, dans l'ordre technique, un objet psychosocial isolé⁹⁷⁴, et dans l'ordre de la sacralité, le niveau essentiel de son existence, à savoir la dimension plénière du réseau »⁹⁷⁵; autrement dit la « faute » selon PST est méthodologique plus que morale et consiste précisément en la dissociation de l'aspect relationnel de la réalité culturelle, tendue entre sacralité et technicité, issue d'une ritualisation primitive dont la longue description, indubitablement, reprend et concrétise l'hypothèse de la magie élémentaire de *MEOT* au travers de nombreux exemples. On peut relire le texte de Muriel Combes, à la lumière des développements de PST, et y découvrir des formules adéquates, à quelques modulations près, à la problématique dont nous tâchons ici de rendre compte: « 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. »⁹⁷⁶

Psychosociologie et esthétique

Que devient dans PST la pensée que *MEOT* qualifie d'« esthétique »? Certains commentateurs⁹⁷⁷ s'attachent particulièrement à la notion de « techno-esthétique » qui apparaît effectivement dans un texte plus

⁹⁷³ PST, p. 37-38.

⁹⁷⁴ Sans surprise, Simondon oppose l'adiabatique – donc l'isolé – au transductif, *ibid.*, p. 123.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 86-87.

⁹⁷⁶ Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, *op. cit.*, p. 90.

⁹⁷⁷ La bibliographie relative inclut notamment Gilbert Hottois, « Technoscience et techno-esthétique chez Gilbert Simondon », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 89-105; Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003, p. 141; Giovanni Carrozzini, « Esthétique et techno-esthétique chez Simondon », in *Cahiers Simondon* 3, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2011; Elisa Binda, « Techno-esthétiques ou philosophies de l'interaction: les réflexions de Gilbert Simondon et John Dewey », in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy; Tyler S. Fox, « Prehensive transduction: techno-aesthetics in new media art », in *Platform* 6 (2015): *Gilbert Simondon: Media and technics*; Ludovic Duhem, « Simondon et la techno-esthétique », in *Implications philosophiques* (2019): *Simondon 1958-2018*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, URL: <https://www.implications-philosophiques.org/simondon-et-la-techno-esthetique/> et Andrea Zoppis, « Entre Merleau-Ponty et Simondon: notes pour une approche écologique de la technologie numérique », in *Scenari* 15 (2021).

tardif⁹⁷⁸, mais cette notion nous paraît obscurcir ce que tente de réaliser Simondon à cette période (1960-1961) et en particulier dans PST, dans la mesure où le mot «esthétique» n'apparaît pas dans les sections concernées⁹⁷⁹; de surcroît, Simondon prend soin de présenter une réflexion éminemment relationnelle, articulant aussi symétriquement que possible la technicité et la sacralité. Le terme «techno-esthétique» nous paraît donc inapproprié pour désigner le contenu de PST. Simondon annonce, dès le début du texte, que parfois la technophanie «concilie partiellement les deux zones [technique et symbolique] dans une rencontre esthétique»⁹⁸⁰. On peut entendre une telle technophanie comme une ostentation artificielle de la technicité au travers, notamment, de la «manifestation *phanérotechnique*»; elle s'oppose à la «*technologie* rationnelle»⁹⁸¹ qui sollicite moins la contemplation que la pénétration. La réflexion sur la prise de conscience de la technophanie, comme découverte du rayonnement de la technicité, est ainsi l'occasion d'une fugitive et discrète discussion avec la phénoménologie: «L'initiation technophanique n'est pas seulement un dévoilement, mais bien, au sens étymologique, un mouvement vers l'intérieur du réel vu de plus en plus près et compris de plus en plus essentiellement en son intimité structurale et fonctionnelle»⁹⁸². La logique de la pénétration comme «mouvement vers l'intérieur» remplace celle du «dévoilement» de la surface des choses. Simondon évoque la visibilité des rouages en horlogerie fine⁹⁸³, les «œuvres» qui sont en réalité des objets ayant «une portée psychosociale» qui «institue un processus de causalité cumulative»⁹⁸⁴, les planches de l'*Encyclopédie* comme des «symboles graphiques»⁹⁸⁵; bref: la «catégorie esthétique» n'est que le «le signe psycho-sociologique le plus tangible» de la «prise de conscience technophanique»⁹⁸⁶, c'est-à-dire l'occasion d'une pénétration, donc d'une intuition technologique, et non celle d'une

⁹⁷⁸ Gilbert Simondon, «Réflexions sur la techno-esthétique», texte écrit en 1982, in *SLT*, *op.cit.*

⁹⁷⁹ PST, p. 110-120.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 39. C'est Simondon qui souligne.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 101.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁸⁶ *Ibid.*

représentation. Certes, Simondon explique que « le rapport de la technicité à la sacralité doit être étudié à travers la catégorie esthétique prise comme moyen terme »⁹⁸⁷; il ajoute ici que « c'est dans l'art que se réalise et se concrétise l'isomorphisme de la sacralité et de la technicité, ce qui confère à l'art une fonction de médiation et de communication éminemment utiles pour l'unité de la Culture »⁹⁸⁸. Cependant, au-delà de ces quelques mentions furtives, la question de l'œuvre d'art, en tant que candidat à la réalité esthétique, n'est jamais explicitement traitée sinon pour être critiquée⁹⁸⁹. La pensée ou l'activité esthétique apparaît bel et bien dans PST mais au travers du parcours génétique que retrace Simondon de Descartes à Comte, et d'une façon qui frustre le philosophe de l'art parce qu'à aucun moment il n'y est véritablement et spécifiquement question d'« art ». La pensée esthétique y désigne une réalité certes culturelle mais cette réalité-là n'est pas *stricto sensu* la réalité de l'art car elle n'apparaît qu'au travers d'exemples de « technophanies » et de « hiérophanies ». Simondon est clair quant à la nécessité d'étendre la catégorie esthétique qui doit retrouver une extension au moins aussi importante que celle qu'elle avait « chez les Grecs » ou « à la Renaissance », au travers de personnages comme Léonard de Vinci, ingénieur, architecte et artiste en même temps.

Continuités et ruptures (NC/PST)

Ces réflexions nous autorisent à établir des continuités conceptuelles entre les écrits étudiés de la manière suivante: la réalité culturelle réduite à l'usage ou à la symbolisation dans PST correspond à la réalité esthétique de *MEOT*; elle est objectivation – comme usage ou symbole – d'une réalité régulatrice, originellement surdéterminée et, en ce sens, culturelle. Réciproquement, la réalité culturelle comme relation équilibrée entre technicité et sacralité correspond à la réalité authentiquement symbolique telle que la NC et *ILFI* l'opposent à la réalité que

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 100. La raison en est que l'art implique des actions effectuées sous le mode du loisir et que le loisir, comme l'explique en détail Simondon (*ibid.*, p. 98-99), est un lieu d'articulation privilégié de la technicité et de la sacralité, où se joue une normativité.

⁹⁸⁹ Simondon critique notamment la « catégorie esthétique habituelle, détachable du monde » et insiste pour distinguer la pensée esthétique de « tout ce qui est de l'ordre de l'agrément et même des arts conçus comme activité séparée, chose d'artistes », *ibid.*, p. 121; l'esthétique n'est donc pas l'art entendu et critiqué comme activité communautaire.

nous avons dite, dans la partie précédente, sémiotique ou stéréotypique. Cette lecture sollicite des éléments de justification.

Tout d'abord, ce que PST nomme « technicité » et « sacralité » est déterminé comme « deux dimensions selon lesquelles l'action se dépasse, ne se limite pas à elle-même, ne coïncide pas avec son propre *hic et nunc* »⁹⁹⁰; ces deux polarités de la réalité culturelle rappellent ainsi, à condition qu'on les considère comme un ensemble relationnel, ce qui, dans la NC, est nommé « culture » et est décrit comme « un ensemble de débuts d'action, pourvus d'un schématisme riche, et qui attendent d'être actualisés dans une action »⁹⁹¹. La réflexion de la NC, toutefois, n'est pas encore en mesure de saisir la dimension de sacralité inhérente à l'authentique symbolisme parce que, pensons-nous, elle n'a pas encore réfléchi son propre besoin d'universalité, sa propre « postulation de liaison avec une totalité universelle, avec le système holique, imaginaire ou réel, capable d'incorporer tous les systèmes holiques existants »⁹⁹², comme une composante essentielle de la problématisation réflexive et philosophique de la culture.

Continuités et ruptures (ILFI/PST)

Ensuite, la manière dont Simondon décline, dans PST, les relations entre l'action et, d'une part la technicité, d'autre part la sacralité, est isomorphe à l'élaboration de la réalité transindividuelle de la thèse principale, que Simondon – reprenant presque mot pour mot une formule employée par Cassirer pour décrire la formation symbolique⁹⁹³ – décrit comme « deux dialectiques connexes, l'une qui intérieurise l'extérieur, l'autre qui extériorise l'intérieur »⁹⁹⁴:

Par la technicité, l'action détache, condense, mobilise des aspects du monde qu'elle organise et utilise. Par la sacralité, l'action s'infuse au contraire à l'espace et au temps qu'elle pénètre sans détacher d'objet,

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁹⁹¹ NC, p. 331-332.

⁹⁹² Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », texte de 1953, in *SLΦ*, p. 61-62.

⁹⁹³ « La manifestation de l'intérieur à l'extérieur et de l'extérieur à l'intérieur qui s'accomplit constamment ici sous nos yeux est, dans son double mouvement, dans cette oscillation originale, ce qui fixe les contours du monde intérieur comme du monde extérieur ainsi que leurs frontières respectives », Ernst Cassirer, « Forme et technique », *op. cit.*, p. 85.

⁹⁹⁴ *ILFI*, p. 274.

sans mobiliser d'élément: la sacralité immobile des forces les dépose dans le monde, alors que la technicité les mobilise et les collecte⁹⁹⁵.

Il s'agit bien, dans les deux cas, de compliquer la compréhension de l'action et de l'opération de manière relationnelle, de saisir leurs conditions d'efficacité en ne négligeant ni la liberté ni la contrainte, ni ce qui est déjà présent ni ce qui pourra advenir, sans toutefois trivialement imputer l'action à un sujet «agent» souverain mais en reconnaissant à ce sujet une authentique possibilité d'agir. C'est tout le sens, à l'endroit de la réalité transindividuelle d'*ILFI*, de la distinction entre «extériorité» et «dépassemement»⁹⁹⁶. Dans PST ce «dépassemement» est décrit comme un double mouvement de mobilisation (technicité) et d'immobilisation (sacralité) de l'opération; cette description attribue un véritable statut d'existence à l'immobile donc à l'immobilisé, au stabilisé⁹⁹⁷; elle reconnaît, beaucoup plus franchement que ne le faisaient les thèses, le fait que toute opération passée produise un résultat ainsi que la fonction de ce résultat dans l'actualisation présente. Jean-Yves Chateau a donc raison de remarquer en quoi PST s'inquiète des objets en tant que «produits», c'est-à-dire sortis du processus technologique de genèse concrétisante⁹⁹⁸. Nous insistons cependant davantage sur le fait que l'objet sorti de la genèse concrétisante, c'est-à-dire aussi exclu de toute possibilité d'invention perpétuée, ne peut plus être dit simplement technique. L'étude psychosociologique de la technicité de PST et celle de l'essence de la technicité dans *MEOT* sont donc moins en complémentarité qu'en continuité l'une avec l'autre; la «perspective psychosociologique» implique donc bien, contrairement à ce qu'affirme Chateau, «un

⁹⁹⁵ PST, p. 97.

⁹⁹⁶ Ludovic Duhem va dans la même direction que nous lorsqu'il écrit: «Participer à la réalité sociale, c'est être à la fois agent et milieu d'une réticulation collective, c'est-à-dire construire sa personnalité en extériorisant son intériorité et en intériorisant l'extériorité à travers des significations. Ces significations traversent le monde social en le matérialisant sous forme de signes, d'institutions, de monuments, d'œuvres qui rayonnent à travers l'espace et le temps comme symboles. Le monde humain est ainsi le réseau qui réticule tous les autres réseaux comme significations participables et coprésences actives à condition que ce monde entretienne la métastabilité qui lui permet de se transformer», Ludovic Duhem, «La réticulation du monde. Simondon penseur des réseaux», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 233.

⁹⁹⁷ Elle annonce, en ce sens, le thème de la complication technologique de la solidité telle que nous l'étudions, p. 338 du présent ouvrage.

⁹⁹⁸ Jean-Yves Chateau, «Présentation», *op. cit.*, p. 10.

infléchissement de la pensée développée dans le *MEOT* »⁹⁹⁹ – ce qui ne veut pas dire contradiction – dans la mesure où mener à bien l'étude psychosociologique implique de reconnaître des réalités culturelles comme n'étant plus proprement techniques et, dès lors, de compliquer l'éthique, c'est-à-dire notamment d'abandonner le projet d'« introduction dans la culture de représentations adéquates aux objets techniques »¹⁰⁰⁰ au profit de l'instauration d'une pensée capable de problématiser la surhistoricité de la dimension mésotechnique d'un objet culturel à partir de ses échelles microtechniques et macrotechniques. Chateau affirme, des réalités produites, que « leur mode d'existence technique ne se confond pas avec leur mode d'existence sociale ou psychosociale »¹⁰⁰¹; or PST n'ajoute pas simplement une perspective mais reconnaît, certes implicitement, l'impossibilité qu'un objet puisse exister de façon purement technique. Le passage de *MEOT* à PST relègue donc le thème du mode d'existence des objets techniques au rang d'idée régulatrice et fait la place au thème du mode d'existence des objets culturels, ce mode-ci impliquant une relation entre de la technicité et de la sacralité. Ainsi, plutôt que d'affirmer qu'il y a « d'une part, une connaissance de la culture, ce qui est l'objet de l'investigation psychosociologique; d'autre part, une connaissance de la réalité technique selon son essence, ce qui est l'objet de la réflexion philosophique technologique »¹⁰⁰², nous recherchons en quoi l'étude « philosophique technologique » devient, pour ainsi dire, une « investigation psychosociologique »¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁰⁰ *MEOT*, p. 301.

¹⁰⁰¹ Jean-Yves Chateau, « Présentation », *op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁰³ L'origine de la différence entre notre lecture et celle de Chateau peut être trouvée dans la manière de mettre en relation les deux textes: Chateau lit *MEOT* en considérant que «le diagnostic psychosociologique sur la culture est présenté de manière brève, principalement dans quelques pages de l'introduction (qui seront complétées par les analyses de la seconde partie), comme une hypothèse justifiant une recherche philosophique sur la nature de la réalité technique, susceptible de montrer que la conscience collective est erronée » (*ibid.*, p. 19). Or notre lecture, plus proche en cela de celle de Pascal Chabot (Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, *op. cit.*, p. 133-134), d'Olivier Blondeau (Olivier Blondeau, « Des hackers aux cyborgs: le bug simondonien », in *Multitudes* 18 [2004], p. 98) ou encore de Coline Ferrarato (Coline Ferrarato, *Philosophie prospective du logiciel*, Londres: ISTE, 2019, p. 8-9), inscrit plutôt PST dans la continuité des analyses de la troisième partie de *MEOT*.

Continuités et ruptures (*MEOT/PST*)

Enfin, les descriptions de la technicité et de la sacralité reprennent celles de la pensée technique et de la pensée religieuse de *MEOT*; le discours de *PST* en diffère cependant car il reconnaît la pensée esthétique – la conclusion est claire lorsqu'elle affirme la possibilité d'une «convergence de la technicité et de la sacralité comme fondement d'une culture» «au niveau de l'œuvre esthétique»¹⁰⁰⁴. Le texte prend acte en même temps du fait que la pensée esthétique, selon des mots empruntés à *MEOT*, «ne devrait pas créer un domaine spécialisé, celui de l'art»¹⁰⁰⁵: dans *PST*, univoque sur ce point contrairement à *MEOT*, la «catégorie esthétique» «dépasse très considérablement tout ce qui est de l'ordre de l'agrément»; elle dépasse même les «arts conçus comme activité séparée, chose d'artistes»¹⁰⁰⁶. On comprend mieux, dès lors, en quoi l'art, selon d'autres mots issus de *MEOT*, «n'est pas ou ne doit pas être compensation, réalité advenant après coup, mais au contraire unité primitive, préface à un développement selon l'unité»¹⁰⁰⁷: l'«œuvre esthétique», explique *PST*, «exprime un état actuel des forces et des pouvoirs humains, entre l'unique amené du passé [c'est-à-dire la sacralité] et le pouvoir de réticulation ouvert sur l'avenir de la réalité technique»; ici «actuel» s'oppose à «virtuel» en un sens dont la compréhension impose un bref retour à *MEOT*, où Simondon discute l'invention et l'individuation techniques:

La relation de participation qui relie les formes au fond est une relation qui enjambe le présent et diffuse une influence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel. Car le fond est le système des virtualités, des potentiels, des forces qui cheminent, tandis que les formes sont le système de l'actualité. L'invention est une prise en charge du système de l'actualité par le système des virtualités, la création d'un système unique à partir de ces deux systèmes. Les formes sont passives dans la mesure où elles représentent l'actualité; elles deviennent actives quand elles s'organisent par rapport au fond, amenant ainsi à l'actualité les virtualités antérieures¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰⁴ *PST*, p. 120.

¹⁰⁰⁵ *MEOT*, p. 274.

¹⁰⁰⁶ *PST*, p. 121.

¹⁰⁰⁷ *MEOT*, p. 274.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 74.

Ainsi, si l'art « annonce, préfigure, introduit, ou achève, mais ne réalise pas »¹⁰⁰⁹, s'il est simplement « amorce »¹⁰¹⁰ de culture et non *stricto sensu* culture, c'est parce qu'il ne correspond qu'à la forme, qu'à l'actualité – le *Gegenstand* ou l'être là-devant de la phénoménologie –, là où cette exigence d'universalité qu'est la culture voudrait en fait rendre possible de l'invention. L'invention, définie dans *MEOT* comme « la création d'un système unique à partir [des] deux systèmes [de l'actualité et de la virtualité] », devient ainsi dans *PST* l'origine non pas uniquement de la réalité technique mais de toute réalité culturelle ou régulatrice, ainsi que l'atteste l'exemple du cinéma¹⁰¹¹: la réalité esthétique ou phénoménale – non l'art – est reconnue comme l'état actuel de la culture; c'est le sens de la conclusion : la réalité culturelle comme convergence advient « entre l'unique amené du passé et le pouvoir de réticulation ouvert sur l'avenir de la réalité technique »¹⁰¹². En un mot, la réflexion de *PST* éclaire la condition de l'historicité naturelle des objets à mesure qu'elle reconnaît la catégorie esthétique comme le type d'existence qui caractérise le résultat achevé – c'est-à-dire la trace – d'une rencontre passée entre sacralité et technicité.

Cette rencontre peut être optimale – la tour Eiffel, le cinéma – ou terratologique – la fécondation *in vitro* –, ce qui, plus généralement, repose ou déplace le problème de la normativité. Si l'étude psychosociologique, comme étude des résultats de la culture, se trouve en mesure de produire une axiologie *a posteriori* pour les réalités esthétiques – et *PST* le fait bel et bien en conclusion –, la question demeure ouverte d'une axiologie portant sur les conditions *a priori* de la réalité authentiquement symbolique ou culturelle, c'est-à-dire transindividuelle¹⁰¹³. Autrement dit, de quelle marge de manœuvre bénéficie l'homme dans le processus de constitution des réalités culturelles ?

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 274.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

¹⁰¹¹ Le cinéma, rappelons-le, est « réserve de virtualités et puissance d'auto-création », Gilbert Simondon, « Psychosociologie du cinéma », *op. cit.*, p. 356.

¹⁰¹² *PST*, p. 120.

¹⁰¹³ Ce problème trouve une solution tardivement, grâce à la distinction entre invention et créativité, comme nous le montrons, p. 353.

Analogie et institutions

Dans la conclusion du texte, Simondon explique en effet que le fondement d'une unité culturelle adéquate aux conditions psychosociales actuelles doit être trouvé dans le « *no man's land* » qui existe entre sacralité et technicité :

Il existe un *no man's land* entre la sacralité et la technicité, et c'est dans ce *no man's land* qu'une normativité doit se faire jour comme fondement d'une unité culturelle adéquate aux actuelles conditions psychosociales de vie de la plupart des groupes humains. C'est, en effet, dans ce *no man's land* que s'instituent les actions les plus polarisantes, les plus remarquables, et elles s'instituent sans normes positives. Pourtant, elles suscitent des jugements de valeur et soulèvent scandale ou admiration : une vie psychosociale existe, mais elle n'est pas formalisée¹⁰¹⁴.

Le recours soudain à l'expression « *no man's land* » interpelle le lecteur et rappelle que Simondon, six ans plus tôt, emprunte ce terme à Norbert Wiener pour décrire un domaine transdisciplinaire méthodologique et technologique plutôt qu'objectif¹⁰¹⁵. C'est bien l'analogie opératoire¹⁰¹⁶ que l'on retrouve ici au travers de l'usage par Simondon de cette expression. S'il y a bien analogie c'est au lieu de l'institution d'actions polarisantes ; plus exactement : entre la structure de l'institué et l'opératoire de l'action. Réciproquement, les « actions » qui s'« instituent » « sans normes positives » correspondent bien à la dimension spontanée des « procédés empiriques »¹⁰¹⁷ que critique *MEOT*. Il n'est pas anodin alors que Simondon se tourne vers le droit. Plus tôt dans le texte, « les institutions juridiques » sont rapprochées du « langage », des « coutumes » et des « rites religieux » en ceci que ces « phénomènes humains constituant une culture », écrit Simondon, « se modifient moins vite que les

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰¹⁵ Nous développons cette lecture en p. 66 du présent ouvrage.

¹⁰¹⁶ Rappelons-nous ce passage : « Le *no man's land* entre les sciences particulières n'est pas une science particulière, mais un savoir technologique universel, une technologie inter-scientifique qui vise non un *objet* théorique découpé dans le monde, mais une *situation*. Cette technologie des situations peut penser et traiter de la même manière un cas de vertige mental chez un aliéné et un tropisme chez un insecte, une crise d'épilepsie et un régime d'oscillations de relaxation dans un amplificateur à impédance commune d'alimentation, un phénomène social et un phénomène mécanique », Gilbert Simondon, « Cybérétique et philosophie », *op. cit.*, p. 41.

¹⁰¹⁷ *MEOT*, p. 308.

objets techniques»¹⁰¹⁸. L'exemple du droit complète ainsi la catégorie des réalités culturelles traditionnelles ; il prend place aux côtés de l'esthétique et illustre les «institutions qui mêlent sacralité et technicité sans les compatibiliser, sans les unifier»¹⁰¹⁹ ; de telles institutions sont bien analogues à l'œuvre d'art dans la mesure où elles apparaissent comme une «construction factice»¹⁰²⁰. En creux, c'est la critique du sociologisme implicite du paradigmatisme légaliste de Kant que réalise ainsi Simondon au travers de sa critique du droit :

La guerre, la justice, les affrontements entre ethnies sont à la fois sacrés et techniques, mais leur sacralité sacrificielle et mythologique se raccorde mal à leur technicité opératoire : un vaste hiatus subsiste qui crée précisément un appel de normativité¹⁰²¹.

La recherche de normativité de la fin de PST reprend la quête simondonienne de continuité : les interrogatoires réalisés par la police peuvent faire recours à des moyens «contraires à l'intégrité des personnes et opposés aux normes judiciaires» sans opposition de la justice qui «le sait et l'accepte, au nom d'une utilité pratique qui n'est pas une norme juridique» ; en ce sens la praxéologie, jouée contre la technologie culturelle, crée et entretient une discontinuité entre la justice et la police, entre l'institué et les actions, entre le législatif et l'exécutif, entre la structure et l'opération ; l'analogie est absente :

des concepts tels que «rebelles», «délinquants», «criminels», «coupables», «insoumis», définissent une condition juridique et permettent l'insertion de la légalité dans le réel, mais cette légalité est elle-même déphasée par rapport à l'ensemble fonctionnel de la situation¹⁰²².

Technicité, sacralité et constructivité

Simondon réinsère le conflit dans un «ensemble fonctionnel» dont la notion est une reprise directe, pensons-nous, du «système holique»¹⁰²³

¹⁰¹⁸ PST, p. 35.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰²⁰ MEOT, p. 269 ; la suite de notre étude confirme d'ailleurs ce point, voir p. 334 sq.

¹⁰²¹ PST, p. 125.

¹⁰²² *Ibid.*

¹⁰²³ Gilbert Simondon, «Cybernétique et philosophie», *op. cit.*, p. 62.

des textes précoce et de l'«être complet»¹⁰²⁴ de la thèse principale: ce recours fonctionnel à la totalité a désormais un nom, il s'agit de la *sacralité*. Ainsi, la recherche d'une analogie culturelle, entre technicité et *sacralité*, rend possible la critique de l'*artificialité* inhérente à des catégories comme celle de «*délinquant*» en dénonçant la priorité axiologique accordée, dans une telle élaboration typologique, à l'«*utilité pratique*». En d'autres termes, la normativité praxéologique peut être rapportée à l'instauration de discontinuités artificielles entre le *législatif* et l'*exécutif* aussi bien qu'entre les artistes et les consommateurs d'*art*, entre l'*ontogenèse* et l'*existence*¹⁰²⁵ et, plus généralement encore, entre les structures et les opérations. La phénoménologie et la technologie, respectivement comme connaissance des structures et connaissance des opérations, s'appellent donc l'une l'autre à l'*endroit* de la culture comme réalité à instituer, à construire. Ainsi, le fait que Simondon localise alors la réponse à cet «*appel de normativité*» dans la notion de *constructivité* étonne moins le lecteur que l'affirmation selon laquelle l'*axiomatique* de la *constructivité* est commune à la *technicité* et à la *sacralité*:

une des notions les plus importantes qui, dans le secteur normatif, apparaisse, en ce *no man's land*, entre *technicité* et *sacralité*, est celle de la *constructivité*. Moins limitée que celle de *rendement*, elle l'incorpore à un système plus vaste, et est conforme au caractère illimité de la recherche du sacré; la *constructivité* est auto-normative et auto-constitutive; elle contient implicitement une *axiomatique* commune à la *sacralité* et à la *technicité*. Cette nouvelle *axiomatique* est celle qui réalise de nos jours l'*œcuménisme* de fait le plus complet; elle commence à se présenter comme la norme commune aux milieux scientifiques, techniques, diplomatiques; elle intervient dans les échanges culturels¹⁰²⁶.

Nous ne pouvons manquer de remarquer que quelque chose a changé ici: la *constructivité* – pour ne pas dire le *constructivisme* – n'est plus exclusivement rapporté à la *technicité*, comme c'est le cas dans les textes précédents et comme c'est le cas, en particulier, quelques pages plus tôt dans *PST*. Le constat de ce changement confirme que Simondon modifie la problématique: le point de

¹⁰²⁴ *ILFI*, p. 25.

¹⁰²⁵ *MEOT*, p. 339.

¹⁰²⁶ *PST*, p. 126. *Ibid.*, p. 118.

vue psychosociologique sur les réalités culturelles réalisées, dégradées, capturées, surhistorisées, libère un nouveau problème : celui de la normativité inhérente aux réalités à réaliser. Comment comprendre l'irruption de la sacralité dans la notion de constructivité et quelles conséquences cette irruption a-t-elle pour la normativité et, allant, la marge de manœuvre au bénéfice de l'homme ? La question se pose d'autant plus que, comme l'explique Simondon, la sacralité est en principe d'abord disqualifiée vis-à-vis de la technicité car, « avec son sens de l'unique », « tournée vers le passé », elle ne permet « qu'une imparfaite occasion de prise de conscience à un groupe en voie d'expansion », au contraire de la technicité qui « ne présuppose rien, ne se réfère ni à une tradition ni à une révélation antérieures » et qui est « autojustificative ». La technophanie ou le rayonnement de la technicité dans la réalité culturelle est ainsi, davantage que la hiérophanie comme rayonnement de la sacralité, en mesure de devenir le « symbole le plus adéquat d'un groupe qui découvre son pouvoir d'expansion et son dynamisme » :

La technicité est auto-constituante comme le choix initial d'une direction qu'effectue le voyageur perdu dans la forêt. Avant le geste de marcher, il n'y a pas de normes et tous les pas, en toutes les directions, sont à la fois équivalents et équivalents. Mais dès qu'un pas est accompli, il devient norme pour le pas suivant, car le pas suivant est *cumulatif* par rapport à lui, et tous les pas faits dans la même direction s'ajoutent et mènent vers la lisière de la forêt. En son origine absolue, l'acte de marcher ne comporte aucune polarité directrice, aucune norme extérieure, aucune référence à un but aperçu¹⁰²⁷.

Pour une communauté, c'est la technicité de la réalité culturelle qui est préférée parce qu'elle continue le fonctionnement du groupe sans « aucune norme extérieure », c'est-à-dire sans imposer l'exigence œcuménique d'une compatibilité avec les autres communautés. Par cette technicité, la communauté « détache, condense, mobilise des aspects du monde qu'elle organise et utilise »¹⁰²⁸ sans avoir à s'inquiéter de l'« [infusion] » de ses actions « à l'espace et au temps », de leur « [immobilisation] » et de leur « [dépôt] dans le monde »¹⁰²⁹. Mais à l'ère des

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 103. Le voyageur perdu dans la forêt renvoie bien sûr à la troisième partie du *Discours de la méthode*.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰²⁹ *Ibid.*

ensembles, une telle normativité technique ne suffit pas car elle n'assure en aucun cas que l'élaboration actuelle ne s'opère pas au prix d'une destruction, ailleurs, dehors, de façon « externalisée » comme disent les économistes, destruction qui peut être celle de l'ensemble. En ce sens la véritable constructivité implique de la technicité et de la sacralité: elle implique une relation analogique entre l'action locale mobilisatrice de forces et, pour ainsi dire, le souci de son infusion, de ses conséquences à l'échelle du monde, en tant que toute action instituée est polarisante, c'est-à-dire régulatrice, engendrant des forces de fond en retour.

Cette exigence constructiviste de normativité indique la voie à suivre pour l'élaboration d'une culture, c'est-à-dire ici d'une humanité universelle, à l'heure de la tension entre ce que nous avons étudié dans *MEOT* sous les intitulés « technique humaine » et « pensée politico-sociale » globalisée. Elle ne se contente plus de chercher à introduire des valeurs adéquates dans une culture *de facto* discontinue et aliénée mais problématise réflexivement la culture elle-même, entendue comme un système analogique d'autorégulation techno-symbolique de l'homme par lui-même, et donne les clés de la compréhension des conditions de son aliénation.

7.2 Du problème de l'aliénation du vital à celui de l'invention

L'exigence d'une appréhension inventive de la culture

On peut ainsi apprécier les développements précédents comme une contribution à l'élucidation de l'aliénation culturelle dont la dégradation et la surhistoricité sont autant de figures particulières, aliénation dont le thème se prolonge, au fil des textes, selon la forme d'une extension ou d'une généralisation, amorçant parallèlement un changement important à l'endroit de la notion d'invention. En 1958 Simondon affirme déjà que « la notion d'aliénation mérite d'être généralisée »¹⁰³⁰. Ce requisit est nécessaire afin d'en « situer l'aspect économique », car l'explication socio-économique de l'aliénation, réductrice et intentionnelle, demeure insuffisante pour déjouer la confusion entre la neutralité des fonctionnements et inventions

¹⁰³⁰ *MEOT*, p. 337.

et les finalités, polarisées, de leurs usages. On relève une assez nette continuité entre ces réflexions sur la culture, celles que l'on trouve dans PST et celles que l'on trouve dans l'ambitieux cours de 1962-1963, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», continuité dont nous pouvons rapidement esquisser les contours. Premièrement, la pensée esthétique est rediscutée et, en un sens, réhabilitée; elle trouve une fonction; Simondon la thématise dans le cadre de la phase antique: elle «traduit le premier acte de systématisation du monde et de l'homme comme êtres perçus»¹⁰³¹ et permet de comprendre en quoi la démiurgie platonicienne et l'harmonie pythagoricienne – notamment – trouvent une origine esthétique respectivement dans l'art du peintre et dans celui du luthier-musicien. «L'art est une opération en laquelle la norme est perceptive: c'est la forme obtenue qui est œuvre»¹⁰³². Bientôt, comme l'explique le cours, la pensée réflexive s'érigé en gardienne de certaines de ces formes fixes, au travers de la figure de Platon qui, excluant les artistes de la cité idéale, nie au fond la nature génétique de ces formes.

Deuxièmement, la question de la normativité culturelle est, elle aussi, rediscutée. Le cours reprend notamment l'exemple cartésien de la méthode autoconstitutive du voyageur perdu dans la forêt¹⁰³³ et inscrit explicitement la normativité que convoie cet exemple dans la phase classique, entre la phase antique et la phase moderne. Le lecteur obtient ainsi la confirmation que l'autonormativité exclusivement technologique, selon laquelle il est possible d'«ériger un geste d'action en fondateur de structure»¹⁰³⁴, n'est pas le tout de la culture mais simplement une phase que le texte nous autorise à dire «mécaniste» ou méthodique dans la mesure où elle fait recours à l'«enchaînement d'actions»¹⁰³⁵.

Ensuite, évoquant la critique des poètes par Xénophane de Colophon, Simondon aborde à nouveaux frais le thème de l'aliénation comme ce processus selon lequel «l'homme produit des images de lui-même qu'il prend, oubliant leur origine opératoire, pour des

¹⁰³¹ Gilbert Simondon, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», cours de propédeutique donné à l'université de Poitiers en 1962-1963, in *SLΦ*, p. 241.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 243.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 231, 312.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 231.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 239.

êtres existant avant l'homme et au-dessus de lui, de façon indépendante»¹⁰³⁶. Xénophane sait que les Titans, les Géants et les Centaures «sont des *inventions*»¹⁰³⁷; la dimension sacrée de telles «fictions»¹⁰³⁸ humaines – mais aussi, avec elles, l'ensemble de la culture littéraire telle que la critique *MEOT* – ne serait pas intrinsèquement problématique si elle était pensée comme le résultat génétique de l'invention qu'elle est pourtant:

Cette critique de l'aliénation est très importante, car elle implique la saisie des conditions dans lesquelles le produit de l'activité, revenant sur l'opérateur, bloque et anéantit l'activité qui l'a engendré. L'homme, en tant qu'il produit, est un système à boucle fermée. Tout au moins, seul l'esprit critique, activité d'analyse et de réflexion, peut éviter à l'activité humaine de tomber dans le régime de la boucle fermée¹⁰³⁹.

À partir de ces réflexions, et en regard des textes lus précédemment¹⁰⁴⁰, il devient aisément d'inférer une définition générale de l'aliénation telle que la pense Simondon, selon des boucles de *feedback* d'inspiration cybernétique: l'aliénation est le processus selon lequel le résultat de l'activité, par son pouvoir culturel régulateur, compromet la possibilité de l'activité elle-même. Évoquant Xénophane mais aussi Lucrèce, Feuerbach, Marx ou encore Myrdal, Simondon thématise de plus le corrélatif de l'aliénation, l'opération de démystification, en tant qu'elle saisit les conditions auxquelles l'activité humaine évite de se séquestrer elle-même dans une «boucle fermée»:

Les coutumes, les institutions, les rites et les croyances, considérés comme des résultats de l'activité humaine, se trouvent relativisés, et l'activité humaine peut reprendre. La pensée philosophique joue donc un rôle actif dans cette défense contre le danger d'aliénation. Le fondement de l'activité critique est bien le postulat selon lequel mœurs et croyances sont le résultat d'un processus actif de genèse, le résultat d'une fabrication d'origine humaine. L'homme, qui élabore le contenu des cultures, doit donc conserver toujours la maîtrise sur ce qu'il a produit, et, au lieu de prendre ces contenus de culture pour des absolus, des dons divins qu'il

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰³⁷ *Ibid.* C'est Simondon qui souligne.

¹⁰³⁸ *Ibid.*

¹⁰³⁹ *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ Nous faisons référence ici en particulier au thème de la cyclochronie que critique la thèse principale. Voir *ILFI*, p. 164 ainsi que la p. 230 du présent ouvrage.

faut respecter et conserver (comme dans la cité de Platon, où le philosophe est gardien), être prêt à les adapter, les perfectionner, les modifier. Le besoin d'évolution est essentiel à tout contenu culturel, car les formes culturelles sont le résultat provisoire d'une genèse opératoire qui doit se continuer. Comme la forme qui vient à l'argile sur le tour, la forme vient aux institutions humaines par le travail de modelage des hommes; les formes institutionnelles ne préexistent pas à la vie collective, elles ne sont ni extérieures ni supérieures à elle¹⁰⁴¹.

Ce passage est essentiel parce qu'il indique que ce sont moins les «formes culturelles» – ou, si l'on préfère, les types de ces formes – qui font problème, aux yeux de Simondon, que leur mode d'appréhension en tant que «dons divins qu'il faut respecter et conserver». Pour dire le problème dans des termes propres à PST, la hiérophanie n'est pas moins problématique que la technophanie en ceci qu'elle enchaîne, elle aussi, la culture – ici majeure, comme processus de régulation – à une conception inadéquate, théorique, contemplative – le thème platonicien est ici évocateur –, non participative de ses contenus. Au contraire, la conception adéquate d'un contenu ou objet culturel est une relativisation; elle est une compréhension de la réalité culturelle comme «résultat provisoire d'une genèse opératoire qui doit se continuer»; elle considère les réalités culturelles comme autant de réalités relationnelles, en continuité avec la vie, elles-mêmes instauratrices de continuité. Simondon développe ici l'intuition qu'il avait déjà en 1954, selon laquelle la question de la création d'une nouvelle culture doit être rapprochée de celle du «mixte le plus stable et le plus universel du monde naturel et du monde humain» mais l'«ensemble des êtres techniques»¹⁰⁴² devient ici l'ensemble des êtres culturels – c'est la même intuition que l'on retrouve, bien entendu, dans *MEOT* sous le thème de l'«invention perpétuée»¹⁰⁴³. Si dans tous les cas c'est la possibilité d'une participation humaine qui dégage l'universalité de la culture, cette participation n'est plus, en 1962-1963, exclusivement technique: elle concerne aussi bien alors les réalités sacrées ou religieuses. Autrement dit, dans la mesure où les réalités sacrées ou hiérophaniques – parmi lesquelles l'ensemble des fictions et de la littérature que *MEOT* critique

¹⁰⁴¹ Gilbert Simondon, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», *op. cit.*, p. 265.

¹⁰⁴² Gilbert Simondon, «Prolégomènes à une refonte de l'enseignement», texte de 1954, in *SLT*, p. 241.

¹⁰⁴³ *MEOT*, p. 13, 338.

si vivement – ne sont pas moins régulatrices et inventées que les réalités techniques, la participation ou l'invention perpétuée doit se jouer à l'intersection de la technicité et de la sacralité. Réciproquement, rappelons-nous, dans *MEOT*, il revient seulement à l'objet technique de « n'[être] jamais complètement concret »¹⁰⁴⁴.

L'invention et le problème de la continuité de l'activité

Ce que nous observons ainsi peut être décrit comme l'amorce d'un mouvement d'extension de la notion d'invention dont la particularité est de reprendre l'idée de continuité topologique dans laquelle s'origine la notion de culture, pour la concevoir temporellement, dynamiquement. La question n'est plus seulement celle de la continuité ou de la compatibilité entre les domaines topologiques, à laquelle répond la technologie *via* la Cybernétique, mais aussi celle de la continuité de l'activité humaine elle-même, comme condition d'elle-même et, comme nous allons le voir, comme condition de l'historicité; à cette dernière question – c'est tout l'enjeu du changement de perspective qui s'opère entre les textes précoces et les textes tardifs –, il incombe aux symboles et aux images de répondre, en tant qu'ils sont autant de débuts d'action – donc autant de continuités possibles de l'activité – et qu'ils peuvent ainsi résoudre le problème ou prévenir le danger de l'aliénation qui guette l'activité humaine telle qu'elle s'expose au risque d'entrer dans une boucle fermée et, par là, de s'annihiler.

Cette extension de la notion d'invention se retrouve de façon éclatante dans un article de 1965 intitulé « Culture et technique », qui s'ouvre par une réflexion sur les « origines techniques du mot de "culture" »¹⁰⁴⁵. Reprenant l'exemple de la plante élevée en serre¹⁰⁴⁶, Simondon explique que la métaphore qui est à l'origine de la notion de culture, qu'il s'agisse de la production de céréales ou de l'élevage d'animaux, implique un processus d'artificialisation selon lequel l'« adaptation première de l'espèce au milieu est rompue » et « une seconde adaptation se crée, par des techniques et en milieu technique, qui rend l'espèce dépendante vis-à-vis du

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁴⁵ Gilbert Simondon, « Culture et technique », article paru en 1965 dans le *Bulletin de l'Institut de philosophie* de l'Université libre de Bruxelles, in *SLT*, p. 317.

¹⁰⁴⁶ *MEOT*, p. 57-58.

technicien humain»¹⁰⁴⁷. Il distingue ensuite l'action sur le milieu de l'action sur l'individu vivant: la notion de culture, explique-t-il, «suppose action sur le milieu vital plutôt que sur le vivant»:

Quand la culture vient à employer les mêmes procédés que l'élevage, elle aboutit aussi à un résultat de dégradation, par les méthodes du jardinier spécialiste, greffant et taillant, réduisant les arbres géants en miniatures naines, ou produisant des variétés qui fleurissent toute l'année mais ne produisent jamais une seule graine féconde. On pourrait dire que la culture, aménageant le milieu, fournit l'occasion de genèse d'une seconde nature, alors que l'élevage se détache de toute nature, détourne la nature en des voies hypertétiques sans issue pour les espèces ainsi déviées. La culture respecte les forces d'évolution; elle peut même les stimuler, alors que l'élevage épouse le potentiel vital spécifique¹⁰⁴⁸.

On retrouve la notion de dégradation, telle qu'elle décrit ailleurs le devenir stéréotypique du symbole; mais ici elle est expliquée d'une façon différente dans la mesure où elle s'oppose à l'idée de «respect» ou de «stimulation» des «forces d'évolution»: la dégradation correspond bien, pour ainsi dire, à une opération de rupture de continuité opéatoire dans l'être, à une interruption de l'activité naturelle; en ce sens, on peut rapprocher la dégradation de 1965 de l'aliénation définie dans le cours de 1962-1963: la «perte d'autonomie de l'animal»¹⁰⁴⁹, l'incapacité à se reproduire, la diminution du «potentiel biologique» de l'espèce sont analogues, en tant qu'interruptions, au retour du «produit de l'activité» sur l'opérateur, retour qui «bloque et anéantit l'activité qui l'a engendré»¹⁰⁵⁰, faisant tomber, en ce sens, l'activité initialement isochrone – c'est-à-dire en mesure de se maintenir elle-même dans l'être – dans une «boucle fermée»¹⁰⁵¹. Cette pensée des conditions humaines de l'opération transductive s'apparente ainsi à la critique, étudiée précédemment¹⁰⁵², de l'esthétisme entendu comme enfermement du vital dans un temps cyclochronique: l'esthétisme et l'aliénation se rejoignent dans la mesure où, pour ainsi dire, ils définissent

¹⁰⁴⁷ Gilbert Simondon, «Culture et technique», *op. cit.*, p. 316.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 316-317.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 316.

¹⁰⁵⁰ Gilbert Simondon, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», *op. cit.*, p. 264.

¹⁰⁵¹ Gilbert Simondon, «Culture et technique», *op. cit.*, p. 317.

¹⁰⁵² Voir *supra*, p. 230.

tous les deux une contradiction entre la détermination d'une activité et celle de ses conditions de possibilité.

Vers une compilation technologique de la dégradation

Quel est donc le rapport entre ces différentes déterminations de l'aliénation ou de la dégradation – entendues comme interruptions ou dissociations d'un fonctionnement naturel – et la question de l'extension de la notion d'invention ? Le rapport entre les deux problématiques peut être trouvé dans l'application de la notion de technique humaine. Ainsi, dans le texte de 1965, Simondon critique l'idée qu'il y ait une dissociation radicale entre la technique et la culture ; il fustige expressément la position qui voudrait distinguer entre l'activité «du cultivateur qui prépare le sol» (prétendument naturelle) et «celle du jardinier ou de l'éleveur qui déforment les espèces et obtiennent des variétés»¹⁰⁵³ (prétendument artificielle) : l'argument simondonien est ici que la technique ne doit pas être réduite à la maîtrise de la puissance naturelle par l'homme ; au contraire, il y a une continuité entre la technique, entendue de façon limitée comme ensemble des actions efficaces sur le milieu, et la culture, elle aussi entendue de façon limitée, comme «résultat de l'action directe de l'homme sur l'homme comparable à celle du jardinier ou de l'éleveur». Dans ce dernier cas, explique Simondon, «il s'agit bien toujours d'une technique, technique de la constitution d'habitudes collectives ou individuelles, de l'apprentissage de certains interdits et de certains choix qui définissent une personnalité psychosociale»¹⁰⁵⁴. L'être humain n'est donc pas uniquement celui qui maîtrise la nature, il est lui-même produit par le résultat de son activité technique, en particulier lorsque celle-ci se constitue autour de lui – mais aussi avec lui, dans la mesure où l'opératoire est analogique – un milieu ou une culture. Le thème de l'apprentissage, en continuité directe avec la réflexion pédagogique des textes précoce, rappelle que l'être humain est en mesure de s'inventer lui-même. Dans l'article de 1965 la question de l'auto-formation de l'homme s'étend jusqu'à inclure une réflexion sur la «colonisation» comme imposition d'une culture par un groupe humain à un autre. La dégradation et l'aliénation ne désignent donc pas une tragédie de la culture avec laquelle

¹⁰⁵³ Gilbert Simondon, «Culture et technique», *op. cit.*, p. 317.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*

nous n'aurions qu'à séjourner et à laquelle nous ne pourrions que nous adapter, mais bien le résultat d'un ensemble d'opérations, d'activités et de décisions opérées et prises au niveau de ce que *MEOT* problématise comme des techniques humaines. La notion d'invention ne peut donc pas limiter sa compréhension aux techniques traditionnelles (outils et éventuellement machines); elle doit inclure les ensembles techniques dans leur relation à la pensée politico-sociale en tant que, dans cette relation – qui ne concerne pas moins la salle de classe que l'histoire mondiale –, se joue la possibilité de l'auto-formation de l'homme ou, si l'on préfère, de l'invention de l'homme par lui-même. Que faire alors de la distinction entre technique et culture, dès lors que la notion d'invention s'ouvre pour comprendre tout ce qui touche à l'être et au devenir de l'homme ?

la «culture» et la «technique» sont l'une et l'autre des activités de maniement, donc des techniques: elles sont même des techniques de maniement humain, car elles exercent une action sur l'homme, par l'intermédiaire du milieu dans le cas des activités nommées généralement techniques, et directement dans le cas de la culture; l'action en boucle fermée dite «technique» possède seulement un chaînon de plus, le milieu, qui est virtuellement le monde entier, ce qui impose un délai de retour plus considérable, et une dimension collective qui peut être beaucoup plus vaste que celle de la «culture»: l'élevage de l'homme par l'homme – c'est ainsi que l'on devrait nommer la culture – peut exister dans un micro-climat humain, et se transmettre ainsi à travers les générations; au contraire, cette culture de l'espèce humaine par transformation du milieu que réalise l'activité technique est presque nécessairement amplifiée aux dimensions de la terre habitée: le milieu est instrument de propagation des transformations, et tous les groupes humains sont plus ou moins affectés par une transformation du milieu¹⁰⁵⁵.

Genèse technosymbolique de la réalité transindividuelle

C'est bien la distinction que *MEOT* institue entre technique naturelle et technique humaine qui est repensée ici au travers de la notion de milieu, issue, elle, de la réflexion d'*ILFI*. L'extension post-industrielle de la pensée religieuse, telle qu'elle se transforme, dans *MEOT*, en pensée politico-sociale globalisée, correspond donc à ce que la thèse

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 318.

principale pense comme le milieu de l'individu vivant. Les représentations du milieu vital auxquelles Simondon fait ici référence, le « monde entier » ou la « terre habitée », s'inscrivent directement dans le sillage de la « postulation de liaison avec une totalité universelle » des textes précoces¹⁰⁵⁶, postulation qui amène les thèses à s'interroger notamment sur le « sujet complet »¹⁰⁵⁷ ou sur « le tout de l'être »¹⁰⁵⁸ et qui, de la même manière, amène PST à rapporter la structure des institutions actuelles à l'« ensemble fonctionnel de la situation »¹⁰⁵⁹. Dès lors, en conformité avec la lecture que nous proposons de PST, la distinction entre culture et technique, telle qu'elle est impliquée dans le titre de l'article, se trouve abolie ou, plutôt, positivée sous la forme d'une relation articulant ce que *MEOT* distingue comme deux phases techniques naturelle et humaine. Cette mise en relation s'opère à partir de la distinction entre individu et milieu: ce qui est, dans PST, distingué comme « Culture majeure » et « culture mineure » réapparaît ici comme « culture » avec et sans guillemets et, plus loin, comme « techniques majeures » et « techniques mineures »: la « "culture" » (avec guillemets) correspond à ce que PST décrit comme la hiérophanie des réalités culturelles régulatrices, c'est-à-dire à ces réalités en tant qu'elles agissent directement sur l'humain, de façon autoritaire ou contrainte, à l'échelle du groupe¹⁰⁶⁰; la « culture » (sans guillemets) renvoie à la régulation en train de s'opérer et donc à la fois à l'« élevage de l'homme par l'homme » et à la « transformation du milieu » comme technique de modulation et de régulation de l'humain par lui-même. C'est bien une réflexion sur les échelles qui articule et problématise les deux notions :

les techniques sont en fait l'expression de l'activité de groupes plus puissants, exerçant sur le milieu commun une influence à plus grande échelle, selon des schèmes d'intelligibilité sans exemple dans les petits groupes; ce conflit est non entre culture et technique, mais entre deux techniques, entre un état des techniques intragroupal donc intra-culturel, et un état qui dépasse la dimension d'un groupe,

¹⁰⁵⁶ Gilbert Simondon, « Cybernétique et philosophie », *op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁵⁷ *MEOT*, p. 318.

¹⁰⁵⁸ *ILFI*, p. 63.

¹⁰⁵⁹ PST, p. 125.

¹⁰⁶⁰ Le texte définit la « "culture" » comme « l'ensemble des techniques du maniement humain direct que chaque groupe humain emploie pour se perpétuer dans la stabilité », Gilbert Simondon, « Culture et technique », *op. cit.*, p. 319.

donc toute dimension culturelle possible, si l'on entend par «culture» l'ensemble des techniques du maniement humain direct que chaque groupe humain emploie pour se perpétuer dans la stabilité¹⁰⁶¹.

D'un côté, l'échelle du groupe humain correspond aux techniques pré-industrielles, qualifiées de «mineures»¹⁰⁶²; elle implique une transformation directe du groupe et de ses individus. Dans cette perspective, les «réactions locales et à long terme du milieu sont ignorées et ne font pas partie du contenu de la culture; elles n'interviennent pas dans le contenu technique, qui reste relatif au *hic et nunc*»¹⁰⁶³. Dans les termes de PST on peut dire que, selon une telle technicité sans sacralité, l'action humaine «détache, condense, mobilise des aspects du monde qu'elle organise et utilise» sans inquiétude quant à la manière dont cette même action «s'infuse [...] à l'espace et au temps» ni quant à ce qu'elle «dépose dans le monde»¹⁰⁶⁴. Ces techniques-là sont utilitaristes et téléologiques, liées aux fins d'un individu humain – ou d'un groupe – ici et maintenant; elles sont relatives à un «état de la culture»¹⁰⁶⁵ et, pour cette raison, se ferment «sur une image culturalisée de l'homme», c'est-à-dire sur un stéréotype qui les asservit et les aliène. Réciproquement, l'échelle du milieu est l'échelle à laquelle se situent les enjeux de toute l'espèce humaine, au travers d'une transformation indirecte, plus lente, mais globale, que Simondon décrit comme un «geste technique majeur». La technique n'y est plus le simple choix d'un «moyen» mais, comme l'écrit Simondon, un «acte»¹⁰⁶⁶. Par là s'éclaire à nouveaux frais une distinction rencontrée dans les thèses, entre choix et action: à cette échelle qu'est la totalité du milieu, la technique redevient «relation entre l'homme et son milieu» ou, comme nous l'avons suggéré, symbole de l'être, car «le milieu modifié propose à l'homme un nouveau champ d'action». «Acte», «pari» ou encore «essai», le geste technique global ou «majeur», effectué à l'échelle du milieu et non limité à celle du groupe, n'est nullement le choix du meilleur moyen de parvenir à des fins prédéterminées; au contraire, il est régulation de l'horizon, pour ainsi dire, de la possibilité même de l'action et, en ce sens, «il traduit la capacité d'évoluer, et il exprime la chance

¹⁰⁶¹ *Ibid.*

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 321.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 319.

¹⁰⁶⁴ PST, p. 97.

¹⁰⁶⁵ Gilbert Simondon, «Culture et technique», *op. cit.*, p. 320.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

d'évoluer la plus forte et la plus concrète qui soit donnée à l'humanité». Il serait incomplet cependant de rapporter le geste technique majeur, par le fait qu'il implique un retour du milieu sur l'individu vivant humain, à la symbolisation de l'être; bien davantage, et dans la continuité directe du propos de PST – Simondon reprend notamment les exemples de la tour Eiffel et du viaduc de Garabit –, le geste ou l'activité techniques sont le «canal»¹⁰⁶⁷ par lequel l'humanité fait passer un «message concret»¹⁰⁶⁸ à son milieu. Autrement dit – et c'est ici crucial –, c'est la symbolisation elle-même qui est repensée: elle n'est plus simplement le dérivé phénoménal de la représentation objectivante devant être remplacée par des analogies opératoires; elle devient elle-même très concrètement et fondamentalement opératoire, technologique, relationnelle, analogique, impliquant un double mouvement qui n'est autre que l'élaboration de la réalité transindividuelle de la thèse principale, en tant que «deux dialectiques connexes, l'une qui intérieurise l'extérieur, l'autre qui extériorise l'intérieur»¹⁰⁶⁹. Commentant Lamarck et jouant la notion de «besoin» contre celle de «fin», Simondon rapproche effectivement, dans PST, l'intériorisation ou l'incorporation du milieu par l'organisme se développant et gagnant en autonomie du geste technique dans l'évolution humaine, geste selon lequel «un certain effet physique est incorporé à ce qui est comme le milieu intérieur du groupe humain»¹⁰⁷⁰ d'une manière analogue à la façon dont les animaux «plus parfaits» sont passés d'un rapport passif au milieu, tel que celui qu'entretiennent coraux et éponges, à un rapport actif, notamment par le déplacement, par l'ingestion ou encore par la respiration. Ainsi, «la technicité passe de l'objet au réseau parce que le milieu [c'est-à-dire ici la culture] devient comparable à un organisme fonctionnel»¹⁰⁷¹. Autrement dit, la culture se fonctionnalise et c'est pour cette raison qu'elle doit être pensée comme une invention.

Le problème de la réduction du virtuel à l'actuel

Le geste technique majeur «est animé par l'invention qui est, dans le domaine symbolique et mental, la traduction et peut-être

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 322.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*

¹⁰⁶⁹ *ILFI*, p. 274.

¹⁰⁷⁰ Gilbert Simondon, «Culture et technique», *op. cit.*, p. 324.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 326.

l'instrument du pouvoir vital d'évoluer qui a présidé au développement des espèces »¹⁰⁷², explique Simondon, ajoutant que les techniques – utiles ou non utiles – « expriment la vie », à l'instar de la tour Eiffel et de sa perfection qui est aussi symbolique que technique¹⁰⁷³. L'invention, comme origine absolue du geste technique majeur, est pensée ici par Simondon comme une « traduction » et comme un potentiel « instrument » du vital; autrement dit l'invention est symbolisation de la vie. Il n'est plus possible dès lors – et c'est à cet endroit que se situe la thèse originale de l'article de 1965 – de distinguer radicalement « "culture" » et « technique », sacralité et technicité; la réalité véritablement culturelle, régulatrice et symbolique, est l'invention d'une relation objective entre sacralité et technicité :

La culture s'insularise quand un groupe humain s'isole; elle lui assure une stabilité qui lui permet de se survivre; mais si elle est sans lien avec le milieu, si elle exclut les techniques, si elle ne les comprend pas, elle sous-tend un processus de dégradation dont l'issue peut être fatale. La culture est une technique de survivance, un instrument de conservation. Au contraire, le geste technique majeur est un *acte de culture* au vrai sens du terme: il modifie le milieu de vie des espèces vivantes, amorçant un processus évolutif¹⁰⁷⁴.

Ce qui est à penser n'est ni seulement la technique ni seulement la culture mais le processus d'intrication de l'une dans l'autre, selon lequel ce qui est technique cultive et ce qui cultive est technique. Ce que *MEOT* décrit comme technique humaine n'est alors rien de plus qu'une technique naturelle qui « possède seulement un chaînon de plus », à savoir : le milieu. Par extension, l'influence sur le milieu devient l'enjeu culturel après l'industrialisation, car c'est elle qui convoie le « pouvoir d'auto-justification »¹⁰⁷⁵ qui caractérise les techniques majeures vis-à-vis des mineures: si celles-ci apparaissent comme autant d'actions possibles parmi lesquelles il faut choisir, celles-là correspondent, au contraire, à une régulation de la possibilité d'agir. Ainsi s'éclaire à

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 320.

¹⁰⁷³ Simondon parle de « prouesse la plus haute que l'on puisse atteindre sans faillite avec les moyens techniques d'une époque et les ressources d'énergie et de pensée d'un groupe », *ibid.*, p. 322.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 321.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 321-322.

nouveaux frais le sens du «grand geste autonormatif»¹⁰⁷⁶ qui correspond à la technique majeure et, avec lui, la manière dont il s'articule à la «“culture”» :

Chercher à limiter le geste technique d'après des normes culturelles, c'est vouloir arrêter l'évolution possible en considérant que l'état déjà atteint nous permet de définir un règne des fins, un code dernier des valeurs. C'est considérer la notion de fin comme dernière, comme la plus haute, alors qu'elle n'est peut-être elle-même qu'un concept provisoire permettant de saisir certains processus vitaux, en négligeant d'autres¹⁰⁷⁷.

La fin ou la finalité, celle-là même à laquelle la technique se trouve asservie par l'utilitarisme, est rapportée ici à une construction, donc au résultat d'un ensemble d'opérations. Autrement dit, la sacralisation des fins peut elle-même être compliquée et analysée comme une activité technique qui constitue les conditions auxquelles les techniques peuvent être dites utiles; par là l'utilitarisme apparaît bien comme une «limitation» du geste technique qui, ignorant la nature «provisoire» de l'actualité culturelle, réduit l'«évolution possible» – c'est-à-dire la faculté de moduler et de réguler l'horizon de l'action possible, donc la virtualité – à «l'état déjà atteint», c'est-à-dire à l'actualité. On peut mesurer ici à la fois la continuité et la distance parcourue par rapport au propos tenu dans *MEOT* où il ne s'agit encore que d'«[intégrer] une représentation de réalités techniques à la culture» afin de «remettre à leur place, comme techniques, les problèmes de finalité, considérés à tort comme éthiques et parfois comme religieux»¹⁰⁷⁸. *MEOT* évoque aussi notamment, au même endroit, une «[sacralisation des] problèmes de finalité» et l'«[asservissement de] l'homme au respect de fins qu'il se représente comme des absous». Dans *MEOT* l'institution de finalités nomme donc l'érection d'un obstacle. Au contraire, dans l'article de 1965, la nature régulatrice de la finalité est bien positivement reconnue comme religieuse ou sacrée et c'est l'ensemble du processus d'autorégulation – c'est-à-dire la culture dans son sens le plus large, incluant tant la force de l'institué ou du sacré (les fins) que l'ensemble de l'instituable ou du technique (les moyens) – qui est problématisé et, plus

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 323.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*

¹⁰⁷⁸ *MEOT*, p. 208.

exactement, fonctionnalisé; cette problématisation constructiviste ne désapprouve plus mais exploite la nature structurante et conditionnante des produits de l'invention; elle reconnaît que la réalité culturelle est relation à réaliser entre l'institué et l'instituable mais elle reconnaît en même temps le risque d'aliénation inhérent à l'ensemble de l'opération; en ce sens ce constructivisme ne peut être réduit ni à l'utilitarisme ni à la technicisation. Cela est encore plus clair si l'on souligne que, en inscrivant ainsi très explicitement le processus d'acculturation dans la continuité de la phase vitale du devenir ontogénétique¹⁰⁷⁹, l'article de 1965 extrait le vital du domaine axiologique pour en faire l'origine ou le lieu de fondation du problème de la valeur. Dès lors, c'est parce qu'il y a individuation vitale, de la vie dans l'être ou dans la nature, que le problème de la valeur existe; la finalité dernière étant, s'il tant est qu'il faille la formuler, quelque chose comme la transductivité de la vie, le maintien d'une continuité du vital. En ce sens, ni la sacralisation de fins particulières (l'utilitarisme) ni la suppression pure et simple de la problématique de la finalité (la technicisation) ne sont des opérations capables de résoudre le problème du vital.

Culture et philosophie

Par là s'explique le fait que le texte de 1965, dans la relation qu'il tâche de penser entre la croyance en l'unicité de la culture et celle en la pluralité des techniques, restreint encore le sens de la culture à ne désigner que ce que PST conçoit sous l'intitulé de la part de sacralité des réalités culturelles. Le texte de 1965 montre ainsi, à nouveaux frais, que le projet simondonien consiste moins désormais à chercher l'« introduction de l'être technique dans la culture»¹⁰⁸⁰ qu'à dégager la possibilité de situer le devenir humain, comme devenir vital, à l'intersection de la technicité et de la sacralité, cette dernière – reconnue positivement et problématisée comme une réalité pleine et entière – étant bel et bien identifiée dans la fin de l'article à ce qui est nommé «culture»:

¹⁰⁷⁹ Anne Lefebvre, elle aussi, lisant en particulier *Imagination et invention*, a relevé la continuité qui va du vital au culturel; selon elle, Simondon propose «une définition toute singulière de la culture – une définition qui la ramène à sa réelle continuité avec la vie, en la fondant sur l'existence d'un seul processus d'amplification de l'activité d'invention», Anne Lefebvre, «De la pensée de l'image à l'image de la pensée. La philosophie de Gilbert Simondon à la lumière du problème de l'invention», thèse de doctorat, université Lille III - Charles-de-Gaulle, 2011, p. 185.

¹⁰⁸⁰ *MEOT*, p. 18.

Culture et technique ne peuvent être complémentaires l'une de l'autre dans une position statique; elles ne peuvent le devenir que grâce à un procédé cinématique de basculement et d'inversion selon un régime dont l'appropriation à chaque problème est peut-être la tâche la plus haute que puisse se proposer l'effort de la philosophie¹⁰⁸¹.

La culture comme sacralité ne désigne donc pas franchement ce « procédé cinématique de basculement et d'inversion » qu'est la philosophie. Le retour ici de la pensée philosophique, pour ainsi dire comme une réflexion de la réflexion, confirme que la relation dynamique de la technicité avec ce qui est nommé culture est une réalité problématique, une virtualité à instaurer, à faire, à réaliser. Si l'on se rappelle la distinction des thèses entre culture philosophique et culture esthétique, alors l'opposition entre culture et technique, discutée dans l'article de 1965, correspond, peut-on dire, au premier déphasage de *MEOT*, non au second. L'article de 1965 confirme donc ainsi que la culture philosophique ou technologique, seule garante d'une sortie possible des processus d'aliénation, consiste en une dynamisation – en un « procédé cinématique de basculement et d'inversion » – des relations qui situent l'individu vivant humain entre, d'un côté, un monde et, de l'autre, le produit techno-symbolique – ou, pourrait-on dire, hiérotechnique – de ses propres activités. Reprenant une hypothèse de lecture du chapitre précédent¹⁰⁸², nous pouvons ainsi situer les réalités culturelles comme une relation entre préindividualité et transindividualité – la préindividualité étant ce à quoi contribuent toutes les formes d'esthétisme; la transindividualité étant ce par quoi l'ensemble d'individus considéré – ici l'espèce humaine – s'individue lui-même, par participation symbolique et invention perpétuée.

Conclusion provisoire : l'historicité selon Simondon

Simondon résout la problématique de la culture, telle qu'on la trouve dans les thèses, en pensant la relation qui unit les deux conceptions en conflit. Il ne s'agit plus, comme c'était encore le cas en 1958, de chercher le moyen d'introduire dans la culture des valeurs adéquates, mais de concevoir la culture elle-même d'emblée comme système

¹⁰⁸¹ Gilbert Simondon, «Culture et technique», *op. cit.*, p. 329.

¹⁰⁸² Voir p. 214.

technosymbolique – ou hiérotechnique, selon le mot que nous avons suggéré – d'autorégulation de l'humain par lui-même. La frontière entre adéquation et inadéquation – ou entre authenticité ontogénétique du symbole et stéréotypie du signe – s'estompe au profit d'une complication des réalités en question. La notion de «code», notamment, est reprise et développée dans PST qui lui reconnaît, bien au-delà de la simple critique de sa dimension arbitraire, une véritable efficacité psychosociale. L'objectivité technique elle-même est décrite comme une réalité pouvant être lue et interprétée, dégageant la possibilité de rationaliser de nouveaux modes d'existence, plus strictement limités à la technique, tels que la «cryptotechnicité». En un mot, la technicité, centrale en 1958, est conçue selon une indissociabilité de la sacralité, ce qui dégage l'idée originale, inexistante comme telle dans les thèses, d'une réalité fonctionnante, efficace, opératoire, régulatrice en même temps que présente, structurelle, interprétable, porteuse de signification. Autrement dit, la visée simondonienne se trouve décentrée de la technicité pour être recentrée sur ce qui articule sacralité et technicité. Pour cette raison, plutôt que de faire recours à l'idée d'une technicité pure qui se trouverait dégradée par son insertion dans le monde, nous parlons de réalités culturelles ou relationnelles que nous concevons comme articulant toujours du technique et du sacré dans des proportions et des modes différents.

Cette façon de concevoir la réalité culturelle ouvre la voie de la compréhension simondonienne de l'historicité; cette dernière est entendue non comme l'historicité d'une tradition mais comme le temps d'une réalisation; autrement dit, la culture n'est pas simplement l'ensemble des résultats actuels des opérations passées – comme si elle était déterminée par elles; elle est l'ensemble des virtualités actualisables, c'est-à-dire une réalité problématique sollicitant la réalisation d'une solution. Ce qui fait le temps culturel c'est l'institution d'actions polarisantes ou régulatrices. La réalité culturelle peut ainsi être dite analogique dans la mesure où elle réalise des relations opératoires entre la structure de l'institué actuel et l'opératoire de l'action. La réalisation de cette continuité analogique, parce qu'elle définit la culture comme une réalité à instituer et qu'elle entend l'historicité comme la virtualité d'une détermination, permet de comprendre en quoi le phénomène et l'opération efficace se trouvent en mesure de se compléter, de s'articuler, sans réduction; elle est aussi l'endroit d'un important risque d'aliénation.

La thématisation de cette aliénation indique que la résolution de la problématique des thèses ne résorbe pas la présence d'un problème moral ou axiologique. Ce problème, toutefois, n'est plus celui d'un critère pour reconnaître les réalités aliénantes – l'esthétisme ou les stéréotypes notamment – mais celui d'une méthode «pour» les réalités à réaliser. L'aliénation désigne alors toute activité dont le résultat compromet l'activité. Autrement dit: toute opération produisant une structure empêchant l'opération est aliénante. Cette façon de définir l'aliénation, il faut le souligner, est conforme à l'exigence inaugurale de continuité qui caractérise la culture dès les premiers textes; elle est conforme aussi à l'exigence d'invention perpétuée telle qu'elle s'oppose à la rupture entre genèse et existence de l'objet dans *MEOT*. La recherche de continuité technologique – et, pour ainsi dire, topologique – entre les domaines d'objets, ainsi que Simondon la développe à partir du thème de la Cybernétique, est appliquée cette fois à l'activité humaine elle-même, c'est-à-dire temporellement, selon une continuité chronologique. On comprend ainsi la relation de ce qui, dans *MEOT* en particulier, était séparé: ce qui est nommé «technique majeure» signifie la technique envisagée radicalement à l'échelle de la totalité, du milieu; dans les termes de *MEOT* il s'agit d'une technique naturelle possédant ce «chaïnon en plus» qu'est le milieu. Cette manière de définir la technique empêche de la réduire au simple choix de la meilleure action: au contraire, la technique désigne ce qui, des réalités culturelles, conditionne la possibilité même de l'action.

Enfin, cette réalité culturelle relationnelle et symbolique en un sens éminent, entendue comme invention d'une relation objective entre sacralité et technicité, ne doit pas être confondue avec la réalité que Simondon nomme parfois culturelle ou symbolique mais qui, en fait, est uniquement relative à la part de sacralité d'une réalité techno-symbolique ou hiérotechnique effectivement régulatrice. Cette précision est importante vis-à-vis des textes étudiés par la suite, dans lesquels Simondon emploie le terme «culture» pour désigner l'ensemble des stéréotypes davantage que pour désigner les processus de régulation. Cette façon de faire n'est pas absurde, cependant, et même s'explique dès lors que l'on prend au sérieux la conclusion selon laquelle PST est aussi la découverte de l'impossibilité d'instituer une véritable science objective de la culture.

Moments d'une psychosociologie de la sacralité

8

Le devenir utile ou pratique de la technique comme le devenir sémiotique du symbolique ne sont donc pas de simples aliénations ou dégradations mais, en général, le sort des réalités culturelles à l'époque post-industrielle des ensembles techniques et des techniques humaines. Les études du chapitre qui précède rendent compte de la manière dont Simondon déplace la recherche technologique de *MEOT*, substituant au thème du conflit entre technique et culture celui de l'articulation problématique, au sein même des objets, d'une part de culture (psychosociale) et d'une part de technique. Mais, comme nous l'avons suggéré¹⁰⁸³, la psychosociologie de la technicité ne rend pas encore compte de la manière dont le thème de la sacralité tend vers celui du symbolisme communautaire. Autrement dit, dans les termes d'une distinction radicalement simondonienne, la psychosociologie de la technicité n'est pas encore une psychosociologie de la pensée des fonds, de la pensée religieuse ou encore de la sacralité. Le présent chapitre tâche de rendre compte de l'existence d'une telle réflexion au travers des cours de la période tardive. Simondon s'intéresse à l'art et aux systèmes de signes qu'il ne se contente plus d'exclure de sa pensée et dont il problématise ainsi la possibilité et l'existence : c'est l'omission de l'invention, à laquelle correspond une attention limitée aux résultats de l'activité, par

¹⁰⁸³ Voir p. 282.

exemple celle de l'artiste, qui rend possible l'institution d'un monde de l'art et, avec elle une histoire des œuvres. De même, une réflexion sur l'autonomisation des signes découvre que la discontinuité entre ce que l'on sépare traditionnellement comme logique d'un côté et matériel de l'autre implique toujours quelque part l'omission d'une invention. Dans l'art et les réalités sémiotiques, pas moins que dans les réalités utilitaires de la technicité du quotidien, manifestation et fonctionnement ne s'opposent jamais mais s'articulent de façon fertile, pour autant qu'il y ait une participation à l'invention.

8.1 L'origine et la valeur des signes

Le symbole comme manipulation

Dans une sous-section du «Cours sur l'instinct» de 1964, intitulée «Instinct et intelligence», Simondon rapporte l'intelligence à l'invention ainsi qu'à l'«intégration» en décrivant cette dernière comme la découverte ou comme la saisie «dans une perspective d'unité» de ce qui, au sein d'un problème rencontré, «apparaissait comme pluralité incoercible et incompatibilité»¹⁰⁸⁴. Simondon rappelle alors, évoquant le thème de la disparation visuelle, que l'opération d'intégration n'est pas une exclusivité de l'intelligence mais se rencontre aussi déjà au sein de la perception¹⁰⁸⁵. C'est dans le cadre de ces précisions qu'il évoque aussi les intérêts propres au symbolisme d'une manière qui retient l'attention :

remplacées par leurs symboles, les choses concrètes deviennent plus manipulables; une conduite intelligente est handicapée par la difficulté de se détacher de l'objet dont la connaissance serait seulement perceptive; en passant de la connaissance perceptive à la connaissance symbolique, par abstraction et généralisation, la connaissance symbolique permet de combiner les symboles des objets sans qu'ils soient présents eux-mêmes; au lieu d'entreprendre chaque fois une action réelle, par essais et erreurs, jusqu'à découverte de la bonne solution, le sujet peut essayer fictivement, sur des symboles et non sur les objets avec son propre organisme, les différentes solutions possibles: c'est l'anticipation, la prévision, grâce à laquelle les conduites qui échouent

¹⁰⁸⁴ Gilbert Simondon, «Cours sur l'instinct», publié en 1964 dans le *Bulletin de psychologie*, in *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015, p. 314.

¹⁰⁸⁵ Déjà dans *ILFI* la perception est rapportée à une individuation. *ILFI*, p. 231.

sous forme symbolique sont rejetées et remplacées par d'autres; ce qui a réussi symboliquement, indiquant une certaine organisation des moyens et des fins, peut alors être effectivement réalisé. Les essais et erreurs passés, devenus symboles, permettent d'organiser symboliquement la conduite future avant de l'entreprendre¹⁰⁸⁶.

Le fait que la «connaissance symbolique» ne soit pas uniquement relative à la représentation (le symbole «indique») mais aussi et surtout à la manipulation exprime la situation d'intermédiaire qui caractérise le symbolisme ou – selon le lexique proposé dans la partie précédente – sa double nature à la fois phénoménologique et technologique. Si le fonctionnement du symbolisme implique le remplacement des choses par leurs symboles, il implique aussi des opérations de combinaison qualifiées par Simondon de tentatives fictives dans la mesure où elles s'interposent tel un médium entre l'organisme vivant et les objets, évitant au vivant la «difficulté» d'une relation directe, et – comprenons-nous – potentiellement dangereuse, aux «choses concrètes» et aux objets. Cette nature manipulatoire du symbolisme a pour conséquence que même les «erreurs» sont en mesure de «[devenir] symboles» et «d'organiser symboliquement la conduite future» de l'humanité. Autrement dit, le symbolisme n'est plus simplement technologiquement autonormatif (dans quel cas seul ce qui fonctionne serait symbolique); il est dépositaire d'une normativité immanente. De surcroît, le fait que le symbolisme soit ici qualifié de «fictif», en regard du fait que le thème de la fiction est réservé aux réalités que nous avons dites sémiotiques et stéréotypiques dans les thèses¹⁰⁸⁷, confirme qu'il s'agit moins dès lors de distinguer scrupuleusement le symbole authentique du symbole inauthentique que de tenter de saisir la relation qui unit ou peut unir ces deux aspects du symbolisme.

Le symbole comme relation entre des ordres de grandeur

La particularité de l'«intelligence symbolique» réside dans son pouvoir d'instituer une relation d'information efficace et stabilisée entre l'être vivant et son milieu – et, en particulier, ses objets –, relation

¹⁰⁸⁶ Gilbert Simondon, «Cours sur l'instinct», *op. cit.*, p. 315.

¹⁰⁸⁷ Notamment *via* la critique du symbolisme verbal et en particulier de la littérature. Voir la section 4.2, p. 128.

pensée non entre une intériorité et une extériorité mais entre des ordres de grandeur de l'être, autrement dit entre des échelles: « le symbole ramène l'objet à la mesure de l'organisme – ou à un degré de rapidité compatible avec les moyens d'action de l'organisme »¹⁰⁸⁸. Autrement dit, le symbole est une analogie, topologique ou chronologique, permettant efficacement, par les opérations inhérentes à l'organisme vivant, de manipuler celles du milieu. Ce qui est nommé «organisme», ici, est défini plus tôt comme «un nœud entre ordres de grandeur primitivement incommensurables, et qui pourtant communiquent à travers lui, en tant qu'il est un individu»¹⁰⁸⁹; l'individu vivant, végétal ou animal, est, par ailleurs, aussi décrit comme interagissant «entre l'ordre cosmique et l'ordre microphysique». Dans ce même paragraphe, Simondon explique en quoi des recherches comme celles dont rend compte le cours de 1964 autour du thème des conduites instinctives, «invitent à remplacer les oppositions dualistes du type autonomie-hétéronomie, liberté-nécessité, par une étude précise des rapports entre ordres de grandeur»¹⁰⁹⁰. Le symbole n'est donc pas seulement relation de manipulation: pleinement inscrit dans le prolongement de l'individuation vitale, il est, par là et en même temps, une relation entre différents ordres de grandeur en mesure de rapporter la totalité à l'individu et l'individu à la totalité. Il y a donc aussi de l'individuel et du particulier dans le symbole qui, dès lors, ne peut plus être simplement dit universel. Par là s'éclaire à nouveaux frais l'enjeu de résorber l'aliénation qui, dès l'époque industrielle, se joue de façon aiguë à l'échelle mésotechnique de la réalité culturelle: la réalité culturelle, *via sa partie symbolique*, exige une compatibilité à l'échelle de la manipulation par l'organisme vivant¹⁰⁹¹.

Exemple de la pinax

Peut-on illustrer ou exemplifier ce symbolisme? En tous les cas pas au travers du langage ou du symbolisme verbal¹⁰⁹². Le retour de ce thème

¹⁰⁸⁸ Gilbert Simondon, «Cours sur l'instinct», *op. cit.*, p. 373.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 368.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

¹⁰⁹¹ Voir p. 280 du présent ouvrage.

¹⁰⁹² Simondon précise que le paradigme de la manipulation symbolique n'est pas celui du langage; il écrit: « Bien que le symbole donne de grandes possibilités à la conduite intelligente, il ne faut pas exagérer – à des fins anthropocentriques – ce rôle du symbole. »

est particulièrement remarquable dans le *Cours sur la perception* de 1964-1965, où la question du symbolisme apparaît dès les premières pages au travers d'un exemple insigne d'objet qualifié de « transculturel »¹⁰⁹³: la pinax.

Une simple planche découpée où l'on figure par des incisions les contours du rivage et les embouchures des cours d'eau vaut mieux, pour le navigateur, que les théogonies poétiques; car cette planche, symbole perceptif, intègre un savoir cumulable; au cours des voyages successifs, elle peut recevoir des détails nouveaux, insérés entre les anciens, et être prolongée au-delà des côtes précédemment explorées. Par ailleurs, elle concrétise un mode d'expression universel, sans détour par les langues inintelligibles pour les étrangers; plus savante et en un sens plus abstraite que le discours poétique ou religieux, elle est aussi plus directe car elle s'adresse à l'individu lui-même sans passer par le détour de l'apprentissage culturel¹⁰⁹⁴.

Cette interprétation psychosociale de la pinax¹⁰⁹⁵ est intéressante à bien des égards car, réassumant tout ou partie des fonctions de l'exemple de la carte étudié dans la NC pour illustrer l'«élan vers l'universalité»¹⁰⁹⁶, elle donne au lecteur la parfaite illustration d'une réalité authentiquement culturelle et universellement symbolique qui, suspendue entre des aspects pratiques ou phénoménologiques et un fonctionnement technologique, est à la fois représentation stabilisée du monde et invention perpétuable. Le symbolisme verbal des théogonies poétiques ou, du moins, la «langue» ou le «discours» «inintelligible

Le langage n'est pas nécessairement un instrument de conduite intelligente. Il existe des possibilités de conduite intelligente partout où peut être mise en œuvre une activité d'intégration, et particulièrement *dans la perception*, Gilbert Simondon, «Cours sur l'instinct», *op. cit.*, p. 317. Il réactualise par là ce que nous avons identifié à de nombreuses reprises sous le thème de la critique du symbolisme verbal.

¹⁰⁹³ CP, p. 7. Il faut entendre «transculturel» dans le sillage du recours au terme «culture» pour désigner la part de sacré inhérente aux réalités régulatrices: si le mot «culture» désigne uniquement la part de sacré ou de stéréotype inhérente aux réalités techno-symboliques ou hiérotechniques, alors les réalités culturelles au sens d'une continuité effectivement universalisante – à l'instar de la pinax – peuvent aussi bien être dites «transculturelles» en ceci qu'elles relient les stéréotypes en les convoyant vers des symboles universels.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*

¹⁰⁹⁵ On pourrait compléter cet exemple par celui du «strip papier» proposé par Xavier Guchet pour illustrer la nature transindividuelle de la réalité technique dans *MEOT*, Xavier Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses universitaires de France, 2010, p. 118.

¹⁰⁹⁶ CP, p. 6.

pour les étrangers »¹⁰⁹⁷, empêche la possibilité d'insérer de nouveaux éléments «entre les anciens», possibilité que garantit au contraire la pinax, capable de «fournir des structures d'interprétation indéfiniment dilatables et enrichissables pour accueillir et intégrer l'information neuve que le voyage apporte»¹⁰⁹⁸. Or, on doit souligner combien est technologique la question de la façon dont un symbolisme considéré peut être ou non complété ou participé, instaurant une relation entre l'immobile et le mobile; nous songeons ici, bien sûr, au passage traitant de la double relation entre, d'un côté, sacralité et immobilité et, de l'autre, technicité et mobilisation¹⁰⁹⁹:

un plan, une carte de géographie ne se bornent pas à condenser un savoir et à résumer des perceptions ou des opérations de mesure; ils autorisent l'invention, la détermination de nouveaux parcours en nombre virtuellement illimité, quand ils sont traités comme symboles¹¹⁰⁰.

Une telle analyse met en relation d'un côté la technicité – le recours au bois et son marquage par incision – et, de l'autre, l'universel dont elle devient le symbole et qu'elle concrétise alors par analogie: le rivage et, avec lui, «le principe même de l'accueil du nouveau»¹¹⁰¹. Le tracé du rivage, entendu comme symbolisme perceptif ou «intelligibilité opératoire», est donc joué ici contre l'écriture poétique et l'«héritage culturel des cités». La pinax, à l'inverse du poème, du «mythe», du «rite» ou de la «croyance», peut être prolongée et réinventée sans exiger ni «détour» par la culture ni sacralisation. Contrairement à l'écriture du poème, le tracé de la pinax ne se donne pas sous la modalité de l'achèvement; au contraire, la pinax est le symbole même de l'invention.

Le symbole comme communauté d'origine

L'un des très nombreux intérêts du *Cours sur la perception* réside dans la reprise, et donc dans l'éclairage renouvelé du point de vue de la perception, de la problématique de la relation entre signe et symbole:

¹⁰⁹⁷ On se souvient ici de la critique de la xénophobie déjà rencontrée; voir notamment NC, p. 336, 355 et *MEOT*, p. 203.

¹⁰⁹⁸ *CP*, p. 7.

¹⁰⁹⁹ *PST*, p. 97.

¹¹⁰⁰ *CP*, p. 204.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 7.

Doit-on considérer comme une perception primitive celle des significations, qui font des objets des porteurs de signification, non des objets strictement individualisés en eux-mêmes? Ou bien, au contraire, s'agit-il du niveau supérieur de la perception, correspondant aux conduites d'expression et au langage? En fait, le problème de la perception des signes et des symboles est délicat, car ces conduites présentent des aspects de spontanéité instinctive recouverts par des apprentissages; les aspects primaires subsistent comme «fond», donnant une allure qualitative déterminée à l'ensemble du message¹¹⁰².

On peut, sans déplier l'intégralité du cours, remarquer que la question posée ici concerne la condition de possibilité des réalités culturelles dans leur relation au vital et entendues comme porteuses de signification. À la question de savoir si les objets porteurs de signification précèdent ou succèdent aux significations portées, Simondon répond bien par la voie relationnelle et continuiste selon laquelle l'apprentissage et le culturel reprennent et prolongent le spontané et le vital¹¹⁰³, tirant profit de l'instinctif et de ce qui est nommé «aspects primaires».

Les pages qui suivent la dernière citation proposent, en ce sens, une intéressante interprétation technologique de la textualité qui montre notamment en quoi un texte est irréductible à une simple séquence de signes; Simondon y développe la critique du langage rencontrée dans *ILFI*: dans une interaction entre deux vivants, il peut y avoir information au niveau de chaque unité composant la séquence de ce message qu'est le texte, mais ce dernier doit aussi être considéré dans sa totalité si l'on souhaite comprendre l'origine de sa «force symbolique»¹¹⁰⁴ telle qu'elle convoie une signification profonde, par exemple la «tristesse»:

Très précisément, la force symbolique d'un message est son pouvoir d'induire une valence perceptive définie chez l'être vivant qui reçoit ce message. [...] Pour qu'une conduite soit possible, il faut que les deux organismes échangeant un message aient des attitudes complémentaires, accordées, c'est-à-dire qu'ils s'entendent sur ce postulat initial qu'est la valence de la perception du message. Dans la communication verbale, le ton, la hauteur de la voix, le débit sont des symboles¹¹⁰⁵.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 112.

¹¹⁰³ Rappelons que la notion de «qualification» est déjà présente dans la thèse principale, relativement à la relation qui unit l'individuation vitale à l'individuation psychique, *ILFI*, p. 162-163.

¹¹⁰⁴ *CP*, p. 112.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 112-113.

Ce qui est symbolique, dans le langage et l'écriture, n'est pas cantonné au niveau des unités syntactiques ou sémiotiques mais doit être trouvé déjà à celui qui conditionne la possibilité de ces unités-là; le symbolique opère au niveau de la condition de possibilité de l'interaction formelle entre les individus; au même titre que dans la philosophie des formes symboliques de Cassirer, son «niveau» est perceptif; il correspond notamment à ce que la thèse principale nomme «information première» ainsi qu'à ce que nous avons nommé plus tôt: communauté d'origine. Un des aspects de la nature relationnelle du symbolisme simondonien peut ainsi être souligné: le symbole est relation entre, d'un côté, un fond, un cadre de base, un mode, un accord préalable¹¹⁰⁶ qui, selon le mot de Simondon est une «valence de perception», et, de l'autre, un ensemble de formes ou plutôt de signes, que Simondon décrit comme des «constances partielles»¹¹⁰⁷, qui sont combinables, arrangeables, manipulables. Le couple de notions figure et fond, explique plus loin Simondon, «vient des arts graphiques, et particulièrement du portrait qui fait apparaître le personnage devant des objets, une perspective, un paysage, une scène d'ensemble constituant un fond sur lequel se détache l'image du personnage, ou figure»¹¹⁰⁸. Ces explications suggèrent que ces notions auraient d'emblée une origine à la fois esthétique et technologique, les arts graphiques étant particulièrement bien situés à l'intersection des deux problématiques.

Le symbole comme condition des signes

On pourrait donc considérer la perception des significations comme dédoublée en deux niveaux; le premier, celui de la perception des symboles, est un prolongement de l'existence des valences des objets; le

¹¹⁰⁶ Simondon se référant explicitement à Leibniz qui «avait compris ce pouvoir d'universalité des formes et leur richesse sémantique quand il voulait représenter les concepts par des formes, et les propositions par des combinaisons de formes» (*ibid.*, p. 204), on peut s'autoriser ici à parler d'«harmonie préétablie» à condition toutefois de préciser scrupuleusement qu'une telle harmonie n'implique aucunement, chez Simondon, l'absence de tension – elle est aussi métastabilité – et qu'il s'agit moins du produit d'un «établissement» – d'une poïèse comme production détachée d'un créateur – que du résultat d'une genèse ou réalisation immanente en soi, pour ainsi dire. Ces remarques anticipent la distinction entre symbolisme théologique et symbolisme technologique que nous développons au prochain chapitre.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 114.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 230.

symbole est un indice de valence qui peut se détacher partiellement de l'objet et se manifester dans une conduite finalisée comme la parade, la menace, l'intimidation; ces activités font partie des perceptions de classes, au-dessous du niveau d'intégration permettant la perception complète des objets plurisensoriels et constants. Par contre, la perception de la signification des signes est au-dessus des perceptions d'objets, parce qu'elle demande une activité d'intégration égale, et nécessite de plus un développement de la compréhension du sens (par restructurations successives) au cours de la réception du message; le principe de constance fait place ici à un principe de développement enveloppant et utilisant des constances partielles, celles des signes et de leurs arrangements syntactiques¹⁰⁹.

En situant le symbolisme «au-dessous» de la perception des objets – il définit l'objet comme un «ensemble stable de propriétés, saisi comme indépendant du milieu dans lequel il se trouve»¹¹⁰ –, Simondon fait du symbolisme, modulateur de la perception, l'une des conditions de l'objectivation désignée, elle aussi, comme un «aspect primaire»¹¹¹. L'expression «modulateur de la perception» est de notre cru mais la relation analogique entre modulation et perception fait bien l'objet d'un cours plus tardif selon lequel «tout vivant peut être considéré comme un modulateur»¹¹². Sur ce point, Simondon se distancie assez radicalement de Merleau-Ponty non seulement parce que la notion simondonienne de perception ne désigne pas un individué mais une individuation¹¹³, mais aussi de plus parce que le symbolisme simondonien n'implique pas quelque chose comme une «texture imaginaire»

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 109; il précise la notion telle qu'il l'emploie ici, selon deux aspects: premièrement comme «ensemble permanent et caractéristique de qualités sensibles (exemple: un morceau de craie)», deuxièmement en indiquant que «les stimuli significatifs sont interchangeables; la présence du morceau de craie peut être signalée aussi bien par son aspect visuel que par son contact, dans l'exploration manuelle», *ibid.*, p. 116, d'où l'épithète «plurisensoriel» rencontrée p. 114.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 113.

¹¹² Gilbert Simondon, «Perception et modulation», notes incomplètes d'un cours de 1968, in *CI*, p. 196.

¹¹³ «La thématique [merleau-pontynenne] de la perception est déjà trop avancée dans l'opération d'individuation, elle vient cueillir la subjectivité à un stade qui en suppose déjà trop, et que la thématique de l'individuation est justement à même d'éclairer», Miguel de Beistegui, «Réduction et transduction. De Merleau-Ponty à Simondon», in *Chiasmi International* 7 (2005): *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, sous la dir. de Mario Carbone et Helen A. Fielding, p. 146.

ou un «symbolisme naturel»¹¹¹⁴ étant entendu que, technologiques, les symboles, et avec eux l'individuation de la perception, restent chez Simondon un lieu d'invention.

Réciproquement, le signe présuppose l'opération d'objectivation réalisée, achevée, car son décodage implique d'abord, indique Simondon, «une activité d'intégration égale», c'est-à-dire – comprenons-nous – une première symbolisation, puis, ensuite, «un développement de la compréhension du sens» dont Simondon précise qu'elle s'opère «par restructurations successives», ce qui explique en quoi la constance des signes est dite «partielle». En ce sens, les mots du langage, en tant que réalités sémiotiques, suivent inéluctablement l'activité «avec un certain retard»¹¹¹⁵. Le problème est bien d'échelle; il se situe, comme l'a justement souligné Renaud Barbaras, autour de «l'ordre de grandeur de l'objet perçu»¹¹¹⁶:

la perception des signes est ainsi plus complexe que la perception des objets, car elle organise ensemble une pluralité de termes qui ne se contiennent pas les uns les autres et ne sont pas rassemblés par la constance de l'objet; le sens du message ne coïncide avec aucun des mots, et les mots ne sont pas contenus dans le sens comme les données sensorielles dans l'objet [...]¹¹¹⁷.

On passe du «réalisme perceptif complet»¹¹¹⁸ mais infraobjectif à «l'attitude de la contemplation qui respecte l'objet»¹¹¹⁹ comme on passe des présocratiques aux platoniciens et pythagoriciens: les premiers sont des philosophes de la nature là où les seconds se situent au-dessus de l'objet; les pièces de monnaie, paradigme de la participation platonicienne,

¹¹¹⁴ Voir sur ce sujet l'interprétation de Annabelle Dufourcq, «Nature et imaginaire chez Merleau-Ponty. Réflexions sur la fonction symbolique dans "La structure du comportement"», in *Divus Thomas* 123.1 (2020) : *Filosofia ed Ecologia In ascolto di Merleau-Ponty*, p. 114.

¹¹¹⁵ *CP*, p. 359. On ne peut s'empêcher ici de songer à une problématique proche formulée plus tard par Jacques Derrida relisant Husserl et Freud: «est-ce que la temporalité décrite par une phénoménologie transcendantale, aussi "dialectique" que possible, est un sol que viendraient seulement modifier des structures, disons inconscientes, de la temporalité? Ou bien le modèle phénoménologique est-il lui-même constitué, comme une trame de langage, de logique, d'évidence, de sécurité fondamentale, sur une chaîne qui n'est pas la sienne? Et qui, telle est la difficulté la plus aiguë, n'a plus rien de mondain?» Jacques Derrida, *De la grammaire*, Paris: Minuit, 2011, p. 98.

¹¹¹⁶ Renaud Barbaras, «Préface», in *CP*, p. XIV.

¹¹¹⁷ *CP*, p. 113.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

se distinguent ainsi de la pinax car «elles tiennent du coin dont elles procèdent»¹¹²⁰ et ne sont ainsi que des porteuses de signification et d'essences. Autrement dit, l'objet sémiotique ne signifie «que par participation»; le signe «ne possède pas en lui-même et dans son individualité tout le cours de son explication et de la connaissance que l'on en peut, même perceptivement, acquérir»¹¹²¹. Par là s'explique l'origine de la nature strictement structurale de l'analogie¹¹²² qui caractérise, en particulier à l'époque des thèses, la phase dite esthétique:

puisque les objets sont des symboles¹¹²³, des porteurs de signification, la connaissance d'un sous-ensemble du monde permet de pénétrer dans l'intimité d'un autre sous-ensemble ayant les mêmes rapports internes, c'est-à-dire présentant la même structure; la taille et le nom vulgaire d'une réalité déterminée importent peu; c'est la structure seule qui compte pour la connaissance [...]»¹¹²⁴.

L'illusion

De plus, l'étude de l'incompatibilité entre la perception des signes et la perception des symboles¹¹²⁵ dégage ce que Renaud Barbares décrit comme les «bases d'une théorie de l'illusion»¹¹²⁶ qui contient des éléments intéressants pour la problématique de notre recherche. L'hypothèse de cette base théorique est qu'«il y a illusion quand une perception de classe est appliquée à un objet, c'est-à-dire lorsqu'un effet primaire interfère avec un usage supérieur de la perception»¹¹²⁷. L'illusion serait alors la «sous-jacence d'un mode primaire de perception

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² Structurale, donc non opératoire. Les éléates se distinguent des présocratiques comme «la contemplation théorique et détachée du tableau de l'univers dans le loisir savant» de «l'action manipulatrice effectuant la genèse de l'objet», *ibid.*, p. 21.

¹¹²³ Ici, Simondon aurait plutôt dû écrire «signes» et non «symboles», car, précisément, la formule désigne des réalités déjà objectivées. De façon générale on peut observer un usage toujours plus relâché des deux termes; ce relâchement n'a rien de surprenant si l'on admet que les textes de la période d'après le doctorat repensent en continuité ce que les thèses maintiennent en confrontation.

¹¹²⁴ *CP*, p. 19.

¹¹²⁵ Simondon écrit: «quand on voit le cercle comme trace de craie sur de la peinture, on ne le voit plus comme signe, et réciproquement», *ibid.*, p. 115.

¹¹²⁶ Renaud Barbares, «Préface», *op. cit.*, p. XVI.

¹¹²⁷ *CP*, p. 189.

venant perturber la perception de rapports formels que l'Homme voudrait géométriques, euclidiens, strictement métriques »¹¹²⁸, c'est-à-dire: sémiotiques. L'illusion apparaît ainsi comme la confusion, au sein d'une opération continuée de perception, entre des aspects sémiotiques et des aspects symboliques; plus exactement, étant entendu que «les fonctions supérieures de la perception des signes, puis des objets, conservent les niveaux primaires»¹¹²⁹, l'illusion désigne la perception d'un objet ou d'un signe altérée par une modulation symbolique. Une telle lecture rend bien compte du pouvoir éminemment régulateur¹¹³⁰ du symbolisme simondonien tout en manifestant la dimension relationnelle que les études tardives instaurent entre signes (ou stéréotypes) et symboles – entre manifestation et manipulation – qui, à l'époque des thèses, étaient encore radicalement distingués.

Secondarité du signe

La nature relationnelle qui articule signes et symboles se retrouve thématisée dans le cours *Imagination et invention* dès le préambule. Il s'agit moins, explique Simondon¹¹³¹, de rejouer le problème de la rectitude des dénominations du *Cratyle* que d'indiquer que le signe – qu'il soit arbitraire, conventionnel, de ressemblance intrinsèque ou même analogique¹¹³² – est «un terme supplémentaire», une réalité qui «s'ajoute» «à la réalité désignée»; par exemple: le tableau noir et «le mot qui le désigne».

Le symbole, au contraire [du signe], entretient avec le symbolisé une relation analytique; les symboles vont par paires, ce qui veut dire qu'un symbole est un fragment d'un tout primordial qui a été divisé selon une ligne accidentelle; par rapprochement, les deux symboles, qui sont complémentaires, reconstituent l'unité primitive; chaque symbole tend vers l'autre symbole, il prend sens par la réunion avec son

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 249.

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹¹³⁰ Même le «parallélisme des formes *a priori* de la sensibilité», explique Simondon, est «le résultat d'une opération d'abstraction fondée sur l'emploi humain des symboles»; *ibid.*, p. 310.

¹¹³¹ *II*, p. 4.

¹¹³² Mais il s'agit ici d'une analogie structurale et non d'une analogie opératoire, bien sûr; Simondon parle bien d'une «analogie entre la structure du signe et celle de la chose nommée», *ibid.*, p. 5.

complémentaire. Initialement, les symboles étaient les deux fragments d'un objet unique scindé par rupture, comme dans le rite des relations d'hospitalité, où l'on brisait une pierre; chaque famille conservait et transmettait à ses descendants le fragment reçu; sa réunion sans vide à l'autre fragment authentifiait la relation. Le rapport qui existe entre la clef et la serrure est de cette espèce. Une clef sans serrure, ou une serrure sans clef, ne sont pas des réalités complètes; elles prennent sens par leur réunion. La relation du couple humain est ainsi interprétée par Platon comme reconstituant l'unité primitive de l'androgynie complet (mythe du *Banquet*). Ce sens primitif, qui est aussi le sens fort, se retrouve quand le mot de symbole signifie critère de ralliement, permettant l'authentification de tous ceux qui appartiennent à un groupe; le *Symbole des Apôtres* ou le *Symbole de Nicée* sont des professions de foi réalisant la coïncidence mentale d'une pluralité d'hommes et écartant l'hérésie¹¹³³.

Le symbole, ici et contrairement à celui que définissent les thèses, inclut aussi l'appartenance à un groupe, c'est-à-dire non à l'humanité complète mais uniquement à l'un de ses sous-ensembles, à l'une de ses communautés particulières; le symbole peut, comme la réalité que nous avons qualifiée plus tôt de stéréotypique, devenir un «critère de ralliement» et réunir une communauté. C'est là une autre expression de la continuité allant du symbole au signe que Simondon instaure d'une manière qui corrobore PST et le *Cours sur la perception*. Le critère de validité du symbole, par la communauté d'origine de la dyade, est relationnel et immanent; par là s'explique qu'il puisse aussi être entendu comme la manifestation ou comme l'expression d'une communauté d'origine. Ce qui reste de particulier au signe, dès lors, c'est sa nature de supplément, sa «secondarité»¹¹³⁴, pour ainsi dire. Seul le symbole est essentiellement régulateur dans la mesure où il prend la forme d'une relation sollicitée, à faire, à réaliser, enjoignant par là le vivant à l'action (l'un des objets du cours consiste à comprendre la «tendance du symbole à se développer en action»¹¹³⁵) et à l'invention (l'action suscitée par le symbole peut «recruter ou même construire de nouveaux

¹¹³³ *Ibid.*

¹¹³⁴ Selon Gilbert Hottois, l'inauguration du thème de la secondarité reviendrait à Alfred Jules Ayer qui, en 1962, remarque que la philosophie est secondaire dans la mesure où elle «ne porte pas directement sur les faits mais sur la façon dont nous exprimons les faits», Gilbert Hottois, «La "secondarité", concept central de la métaphilosophie contemporaine», in *Les Études philosophiques* 3 (1978), p. 373.

¹¹³⁵ *II*, p. 126.

objets qui sont des analogues de la réalité représentée par l'image»¹¹³⁶ qui en est à l'origine). Les symboles, explique Simondon, «ne sont pas situés par rapport au moi»; «ils traduisent aussi bien la force des choses que les virtualités d'action du sujet; ils sont des pouvoirs sans support, sans sujet aussi bien que sans milieu extérieur pour les insérer. Le monde des symboles est une espèce de *pandémonium* flottant entre la situation d'objet et celle de sujet, s'interposant entre le vivant et le milieu»¹¹³⁷. Les symboles, qualifiés ici de «pouvoirs sans support», correspondent très précisément à ce que *MEOT* décrit comme la religion ou la pensée religieuse et que *PST* reprend sous le thème de la sacralité, c'est-à-dire à des «caractères de fond» libérés au terme du premier déphasage et «[planant] sur tout l'univers, dans tout l'espace et toute la durée, sous forme de pouvoirs et de forces détachées, au-dessus du monde»¹¹³⁸. Comment comprendre cette efficacité proprement symbolique et quel sens donner alors à la secondarité des symboles?

Origine sociologique du signe (injonction et délégation)

L'explication qui nous intéresse en particulier peut être trouvée dans la section du cours où Simondon s'interroge sur l'invention symbolique; cette dernière peut être, lit-on, soit objective soit subjective. Simondon y explique l'invention symbolique objective à partir d'éléments sociologiques que nous avons déjà rencontrés dans les textes précoces: dans une société où les individus ne se délèguent pas l'activité, «la pensée pratique peut rester implicite»¹¹³⁹, le symbolisme régule l'activité – c'est en ce sens qu'il peut être entendu comme caractère de fond – mais ne revêt pas encore la forme de ce «système univoque et cohérent de données directrices pour l'exécution des tâches» qu'il devient dès lors qu'il «faut organiser l'action en vue d'une fin». Autrement dit, dans une société sans délégation – dans une société dépourvue d'une discontinuité entre ceux qui commandent et ceux qui exécutent –, «l'effort de symbolisation n'est pas contraint de se

¹¹³⁶ *Ibid.* De plus, «le cycle de l'image est une genèse marquée en chacune de ses étapes par une décantation, par une réduction du nombre des éléments conservés et proposés finalement comme matières d'invention», *ibid.*, p. 138.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹¹³⁸ *MEOT*, p. 232.

¹¹³⁹ *II*, p. 153.

déployer en un système indépendant de signes»¹¹⁴⁰. Au contraire, c'est avec l'apparition de la «subordination» des serviteurs et des esclaves, avec la nécessité d'un «dressage éducatif»¹¹⁴¹, qu'apparaît le besoin d'une univocité dans la formulation des tâches «à travers un système d'ordres»¹¹⁴². Évoquant cette géométrie appliquée et déléguée qu'est la «stéréométrie des Anciens», Simondon souligne que

la forme de l'ordre donné est restée dans le style de la géométrie pendant des siècles, probablement parce qu'elle a incorporé à son contenu un ensemble d'énoncés qui jouaient un rôle dans la transmission des ordres d'exécution rationnels¹¹⁴³.

On remarque ici que l'ordre donné, secondaire vis-à-vis de l'opération effectuée, implique une distinction entre forme et matière, celle-là même qu'*ILFI* identifie comme l'origine de l'obscurité technologique de l'opération. Rappelons-nous en effet ces pages de la thèse principale où Simondon montre comment le «schéma hylémorphique correspond à la connaissance d'un homme qui reste à l'extérieur de l'atelier et ne considère que ce qui y entre et ce qui en sort»¹¹⁴⁴. La géométrie est donc rapportée à la forme de l'ordre et, réciproquement, le fait de saisir une réalité technique de l'extérieur – uniquement à partir d'une idéalisation séparée de son fonctionnement et non, de façon analogique et intuitive, à partir de son fonctionnement actuel – est vivement critiqué. Discutant le passage de *MEOT* où Simondon problématise l'emploi de différentes diodes par recours préalable à leur représentation graphique, Jérémie Grosman relève à juste titre une distinction entre schème de fonctionnement «interne» et schème «pur» de fonctionnement:

Le schème *pur* de fonctionnement de la diode capture sa «fonction idéale», la conductance asymétrique, depuis une perspective extérieure. Mais il peut être concrétisé par différents «schèmes de fonctionnement», par exemple les diodes de Fleming (thermoïoniques) ou de Shottky (semi-conducteurs)¹¹⁴⁵.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 154.

¹¹⁴³ *Ibid.*

¹¹⁴⁴ *ILFI*, p. 46.

¹¹⁴⁵ Jérémie Grosman, «Simondon et l'informatique II», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 253.

Grosman, à raison¹¹⁴⁶, indique que la description de la genèse strictement technique de l'objet se limite aux nombreux schèmes de concrétisation. Mais alors, réciproquement, l'« idéalité » – la « conductance asymétrique » – et la « matérialité » de l'objet considéré, et avec elles son appréciation selon un dualisme hylémorphique, ne peuvent plus être qualifiées de technologiques. Au mieux sont-elles praxéologiques¹¹⁴⁷. On voit ainsi comment ce que Grosman rapporte à une idéalisation, à laquelle correspond une matérialisation, contribue à rendre possible aussi bien que problématique la schématisation graphique du schème technique. Et ce constat conduit effectivement Grosman à remettre en question la possibilité même de penser une « concrétisation du circuit électronique »¹¹⁴⁸, dans la mesure où la concrétisation de tels circuits, selon Grosman toujours¹¹⁴⁹, repose pratiquement et habituellement sur des idéalisations manipulées par l'écriture, c'est-à-dire sur des signes, non sur des symboles, prenant du dehors les résultats de la technicité – non la technicité elle-même – pour des signifiés et convoyant ainsi une axiologie de la tâche accomplie, c'est-à-dire un esthétisme¹¹⁵⁰. Le passage de la thèse secondaire où Simondon critique la réduction des « phénomènes dont [l'objet technique] est le siège en lui-même »¹¹⁵¹ au « résultat de son fonctionnement dans les dispositifs

¹¹⁴⁶ Grosman se base notamment sur une étude antérieure: Vincent Bontems et Ronan Le Roux, « Objectivité et normativité de l'évolution technique chez Gilbert Simondon », in *Les systèmes techniques. Lois d'évolution et méthodologies de conception*, sous la dir. de Smaïl Aït-El-Hadj et Vincent Boly, Lyon : Hermès, 2009.

¹¹⁴⁷ Dans la thèse principale déjà, Simondon montre que « la division du travail enferme les unités biologiques que sont les individus dans leurs fonctions pratiques », *ILFI*, p. 294.

¹¹⁴⁸ Jérémie Grosman, « Simondon et l'informatique II », *op. cit.*, p. 254.

¹¹⁴⁹ Mais sur ce point nous ne suivons pas Grosman car la production de circuits imprimés est un ensemble de pratiques spécifiques régularisées – des habitudes – plutôt qu'un ensemble de techniques, puisque justement il s'agit bien davantage d'une production que d'une invention et, qui plus est, d'une production éminemment déléguée, notamment par le recours à des machines « numériques », et donc, en un sens simondonien, éminemment abstraite, comme nous le montrons dans notre ouvrage *Penser le « numérique » avec Gilbert Simondon*, *op. cit.*

¹¹⁵⁰ Par là, pensons-nous, s'éclaire, et d'une façon fort originale, le thème de la critique de la « culture littéraire » telle qu'on le trouve dans les thèses de Simondon ainsi que dans les textes précoce.

¹¹⁵¹ *MEOT*, p. 51-52. Il va de soi ici que le terme « phénomène » ne désigne que ce que la réalité technique emprunte, pour ainsi dire, à la nature et que Simondon caractérise aussi parfois par le terme « force », *ibid.*, p. 9. Autrement dit, « phénomène » ne désigne pas encore ici la façon dont la technicité se manifeste comme objectivité culturelle.

extérieurs» est donc aussi, alors, une critique du recours à l'écriture schématique ou sémiotique:

En fait, la diode thermoélectronique constitue un genre défini, qui a son existence historique; au-dessus de ce genre existe un schème pur de fonctionnement qui est transposable en d'autres structures, par exemple en celles des conducteurs imparfaits ou semi-conducteurs; le schème de fonctionnement est le même, à tel point que, sur un schéma théorique on peut indiquer une diode par un signe (conductance asymétrique: †) qui ne préjuge pas du type de diode employé, et laisse toute liberté au constructeur¹¹⁵².

La confusion entre fonctionnement interne et schématisation externe est bel et bien réductrice dans la mesure où, par un processus de stéréotypisation, elle réduit la technicité – et avec elle toute possibilité de symboliser authentiquement, d'individuer réellement et actuellement – à la commodité pratique permettant de manipuler directement des résultats. Par là s'explique en quoi, dans la thèse principale, «la relation interindividuelle peut masquer la relation transindividuelle, dans la mesure où une médiation purement fonctionnelle est offerte comme une facilité qui évite la véritable position du problème de l'individu par l'individu lui-même»¹¹⁵³. De plus, on voit que cette commodité pratique, exprimée au travers d'un signifiant arbitraire, est elle-même théorisée, contemplée, tant parce que la manipulation du signe n'est plus absolument analogue à ce qui se passe réellement et actuellement, que, plus pragmatiquement, parce qu'elle considère l'opération de délégation – intimement liée à la réalité stéréotypique – comme une totalité achevée et, en ce sens, esthétisée, ne pouvant et ne devant s'effectuer qu'absolument sans échec; on pourrait parler ici d'un refoulement de l'incompatibilité.

Genèse de la systématicité sémiotique

Ces considérations ne doivent pas faire oublier que si le discours de *MEOT* est ainsi péremptoire, c'est parce que, radicalement enté en philosophie et critique de la tradition, il espère remonter en deçà du second

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁵³ *ILFI*, p. 273.

déphasage, en amont de l'opposition entre théorie et pratique. Or, dans les textes plus tardifs, cette prescription, si elle n'a pas été abandonnée comme en témoigne l'abondance du thème de la relation entre technicité et sacralité –, s'est bel et bien transformée. Dans *Imagination et invention*, Simondon reconnaît la présence d'un «monde abstrait de représentations d'objets et de formules de relations»¹¹⁵⁴, il considère sans la condamner l'analyse de l'invention en «conception» et «exécution» et ratifie l'instauration d'une «distance» et d'une «hétérogénéité» entre ces deux faces d'une réalité initialement numériquement une – lorsque les types d'activité ne sont pas séparés, c'est «l'opérateur qui est le milieu de la formalisation et de l'exécution, du projet et de la réalisation»¹¹⁵⁵ –, distance qui est aussi l'occasion de situer à nouveaux frais la réalité que nous avons nommée sémiotique et que nous pouvons désormais, de façon complémentaire, caractériser de logique.

L'apparition des systèmes de signes ou secondarisation est donc corrélée à l'instauration d'une discontinuité sociologique entre «celui qui sait et veut» et «celui qui exécute et obéit». Cependant, la finalité de l'explication simondonienne a changé: elle ne réside plus uniquement dans le dévoilement d'une nature, d'une origine ou d'une essence sociologique ou praxéologique du symbolisme mais, aussi et surtout, dans l'éclairage du fait qu'une invention réalisée dans un cadre déterminé «dépasse son but»¹¹⁵⁶. Ainsi, la «fonction asymétrique de communication» inventée par la politique de la délégation devient une «symbolique universelle» en mesure de s'étendre, de se développer, comme invention perpétuée. Cette symbolique opère «hors des situations homogènes et concrètes» et, en ce sens, une séparation telle que celle de la NC entre réalités brute (ou concrète), symbolique et sémiotique – ne suffit plus: le lecteur se trouve en face de la description génétique d'un symbolisme sémiotique qui nomme le lieu d'«une représentation du monde où le savoir et le pouvoir sont mutuellement convertible l'un dans l'autre»¹¹⁵⁷; «la réciprocité de la connaissance et de l'action»¹¹⁵⁸, telle qu'elle est décrite dans *ILFI*, se déphase et par l'instauration du symbolisme sémiotique, devient la différence entre

¹¹⁵⁴ *II*, p. 156.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 153.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 173. Nous développons ce thème au dernier chapitre, p. 353.

¹¹⁵⁷ *II*, p. 157.

¹¹⁵⁸ *ILFI*, p. 272.

théorie et pratique ou entre science et éthique qu'étudie *MEOT* sous l'intitulé du second déphasage de la culture :

[ce symbolisme] tend vers l'exécution des tâches par un opérateur impersonnel, non-humain ou même non-vivant; c'est une formalisation pour un opérateur quelconque qui offre un terrain au développement du savoir scientifique comme système universel des compatibilités¹¹⁵⁹.

L'étude du devenir-signe des symboles explique donc comment la formalisation des opérations s'autonomise, pour ainsi dire, en un domaine de connaissance propre, secondaire et indépendant de l'esclavage dans lequel il s'origine, entre théorie et pratique, entre forme et matière. Simondon évoque alors les « machines automatiques complexes capables de recevoir tous les ordres avant le début de l'opération, sous formes de données et de règles »¹¹⁶⁰; bien entendu il s'agit là des ordinateurs dont la « réception des ordres » désigne l'activité que nous nommons « programmation » et qui implique elle-même une préalable « traduction en termes uniformément explicites des tâches et des problèmes ». Cette traduction n'est pas sans effet sur ce qu'elle traduit; elle a pour corrélat « une réinvention des modes opératoires achevant de les rendre indépendants du sujet »¹¹⁶¹. L'objectivité sémiotique trouve donc son origine dans une configuration sociologique analogue à celle qui interpelle Simondon dans ses textes pédagogiques précoce¹¹⁶²s et il n'est ainsi pas étonnant, en ce sens, de l'observer reprendre, dans ce contexte, des réflexions de nature pédagogique :

Un aspect supplémentaire de la nécessité de formalisation des modes opératoires impliquant leur réinvention explicite et préparant leur objectivation est celui de l'enseignement à des enfants ou à des adultes non par l'apprentissage direct par pratique et manipulation mais sous forme d'expression claire; la recette doit se convertir en modalité logique, exprimable en nombres et figures. Cette difficulté est si grande qu'elle conduit souvent à des formalisations « théoriques », c'est-à-dire simplifiées, et à des représentations qui ne sont que pédagogiques¹¹⁶³.

¹¹⁵⁹ *II*, p. 157.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹¹⁶¹ *Ibid.*

¹¹⁶² Nous avons dit en quoi cette origine sociologique était déjà remarquée dans les textes précoce^s ainsi que dans les thèses, voir p. 43.

¹¹⁶³ *II*, p. 155.

L'objectivation de l'opératoire n'est plus, comme dans PST, nécessairement une dégradation ; elle peut mais ne doit pas immanquablement tomber dans « des formalisations "théoriques" » et dans des « représentations qui ne sont que pédagogiques » ; cela confirme la nature sémiotique du symbolisme objectivé¹¹⁶⁴ dont il est question : sous-domaine isolé et « simplifié » de la culture, les signes des opérations sont une artificialisation¹¹⁶⁵ et une abstraction théorique.

L'aliénation du signe dans l'oubli de son invention

Comment prévenir le risque de dégradation de ces formalismes ? Comment éviter que la secondarisation ne devienne aliénation ? La réponse explique en quoi ces formalismes se trouvent en mesure de jouer un rôle opératoire dans la possibilité du développement scientifique ; elle repose sur le thème des différences d'échelles dont l'aspect relationnel est éclairé par le recours au concept d'amplification, rappelant ainsi la nature ontogénétique et individuelle¹¹⁶⁶ du symbolisme :

La source de compatibilité dans les inventions de formalisation [c'est-à-dire ici dans la création de symboles et de signes, indistinctement] est aussi un processus d'amplification, de recrutement, par lequel une structure petite et simple gouverne et module des réalités plus vastes, plus complexes, plus puissantes¹¹⁶⁷.

Les exemples concrets proposés par Simondon, de la métrologie et de l'axiologie, permettent de voir en quoi « des structures de plus en plus simples » « servent de base à la formalisation normative, constituant autant d'inventions »¹¹⁶⁸ : le système des unités fondamentales repose sur une structure élémentaire et permet une commensurabilité des

¹¹⁶⁴ Il faut se rappeler ici la critique précoce de la « la sécheresse des exercices de grammaire », Gilbert Simondon, « Prolégomènes à une refonte de l'enseignement », texte de 1954, in *SLT*, p. 248, mais aussi la discussion sur l'« exercice de pensée », Gilbert Simondon, « Recherche sur la philosophie de la nature », manuscrit de ~ 1955, in *SLΦ*, p. 30, ainsi que le rapprochement opéré par la NC entre le symbolisme sémiotique et les exercices, NC, p. 332, enfin, l'articulation entre le thème de l'objectivation et celui de la dégradation tel qu'en rend compte la section 7.1 du présent ouvrage.

¹¹⁶⁵ Pour un développement de la relation entre réalité sémiotique et artificialisation, voir la section 4.2, p. 128.

¹¹⁶⁶ Le concept d'amplification, contrairement à son usage pour penser la symbolisation, n'est pas nouveau : il apparaît déjà dans l'introduction de la thèse principale, *ILFI*, p. 27.

¹¹⁶⁷ *II*, p. 161.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 162.

relations complexes. Le kilogramme correspond ainsi à la masse d'un centimètre cube d'eau pure; la seconde à la durée d'un nombre d'oscillations d'un atome de césium; le kelvin à une fraction de la température thermodynamique du point triple de l'eau, etc. Aujourd'hui les définitions du système international des unités passent par la détermination des constantes équivalentes; le mètre dépend ainsi de la vitesse de la lumière, le kilogramme de la constante de Planck, l'ampère de la charge élémentaire e , le kelvin de la constante de Boltzmann et la mole du nombre d'Avogadro. Mais ce que tente de montrer ici Simondon n'est pas moins pertinent: c'est une qualité réelle «petite et simple» qui, «recrutée», par exemple par le moyen d'une constante mathématique, «gouverne et module des réalités plus vastes, plus complexes, plus puissantes»¹¹⁶⁹. Rappelons-nous ici que les mathématiques sont rapportées à une méthode «de mesure ou de transformation des mesures»¹¹⁷⁰; la représentation mathématique de la qualité recrutée n'est donc, pas moins que le recrutement lui-même, une forme de technicité¹¹⁷¹. De façon analogue, l'invention d'une morale «[installe] comme source de normativité une image fondamentale, primordiale, plus simple que celle de toute activité déjà codifiée, et donc capable de moduler ces activités»¹¹⁷². C'est donc l'instauration d'une «interaction entre les différents ordres de grandeur d'une réalité qui s'échelonne (famille, cité, terre habitée entière)» qui dégage la compatibilité nouvelle qui caractérise l'invention d'«un modèle plus petit, plus simple»; ce «résultat d'une interaction entre un champ actuel de finalité et un champ d'expérience accumulée» devient ainsi le «paradigme» d'«ordres de grandeur plus considérables» qui, par là, deviennent manipulables. En un mot, la dégradation des signes peut être prévenue dans la mesure où la participation au processus d'invention de ces solutions plus simples n'est pas compromise, c'est-à-dire dans la mesure où la simplicité de

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁷⁰ Gilbert Simondon, «Épistémologie de la cybernétique», texte de 1953, in *SLΦ*, p. 177.

¹¹⁷¹ Cela s'illustre particulièrement dans le cadre de l'histoire de la cosmologie qui, loin de n'être qu'une simple mathématisation, prend plutôt la forme d'une «alternance, voire [d'une] concomitance des représentations réalistes (éther, milieu interstellaire, matière sombre, cachée, gravitons...) avec les formalismes géométriques (espace euclidien, espaces à n dimensions, espaces courbes, etc.). Plutôt que d'étapes de la pensée cosmologique, il faudrait parler de tendances géométrisantes et matérialisantes, formalistes ou réalistes», Paul Clavier, «L'idée d'univers», in *Notions de philosophie*, sous la dir. de Denis Kambouchner, t. 1, Paris: Gallimard, 1995, p. 66.

¹¹⁷² *II*, p. 161.

l'élément est connue fonctionnellement comme objet possible d'une technologie et non, par exemple, comme un absolu métaphysique.

8.2 La réhabilitation de l'art par l'invention

La NC déprécie, nous l'avons vu¹¹⁷³, l'objet d'art; or, dans *Imagination et invention*, la réalité artistique n'est plus uniquement et trop simplement une réalité technique aliénée car impliquant une discontinuité entre l'artiste et le consommateur; elle apparaît plutôt désormais comme une réalité symbolique inventée. L'approfondissement de l'étude de la relation entre signe et symbole correspond ainsi, dans les textes tardifs, à ce que nous pouvons nommer une reconnaissance de la valeur culturelle des œuvres d'art. Qu'est-ce à dire exactement?

Technique et compatibilité des arts particuliers

Le cinéma, puis la télévision, ont pris le relais du livre et du journal comme véhicule des arts; ce serait une erreur de vouloir les traiter comme des arts à part, comparables à la musique, à la sculpture, au théâtre; ils sont plutôt des systèmes symboliques de compatibilité reposant sur une invention technique en voie de développement, comme était naguère l'imprimerie s'adjointant la lithographie et les gravures à grand tirage; chaque progrès de l'invention technique servant de support permet un élargissement de la compatibilité entre les arts particuliers, dans la mesure où cinéma et télévision sont comme l'architecture au XVII^e siècle et le livre au XIX^e siècle, une maison des arts et non un art cherchant à se fermer sur lui-même sous la poussée d'un groupe professionnel inhibant l'ouverture de l'invention permanente¹¹⁷⁴.

Simondon distingue ici les «arts à part» de ce qu'il nomme le «système symbolique reposant sur une invention technique en voie de développement». L'invention technique sert donc «de support» aux arts particuliers qu'elle réunit comme dans «une maison des arts». La réhabilitation de l'art est donc moins la reconnaissance d'une qualité qui serait propre à l'art – qualité que les textes précédents n'auraient pas reconnue – que l'admission de la valeur d'une réalité faite d'une

¹¹⁷³ Voir *infra* p. 136.

¹¹⁷⁴ II, p. 160.

part de technicité, donc de développement et d'invention perpétués, et d'une autre part d'«arts particuliers» réunis, compatibilisés, pour ainsi dire, mis en continuité les uns avec les autres. On voit ainsi, au travers de cette description de l'invention, comment l'idée de «support», encore relativement obscure dans *MEOT*, est en relation intime avec celle de compatibilisation ou de continuité: la création d'un système de symboles passe par la mise en continuité des formes séparées qui implique elle-même l'institution d'un support technique capable de réaliser cette continuité; les réalités technologiques et les réalités esthétiques se retrouvent donc à l'endroit de ces réalités culturelles – en un sens proprement simondonien – que sont, ici, le cinéma et la télévision. La catégorie de la réalité symbolique prend la forme d'une théorie générale des institutions historiques.

Les formalisations s'accompagnent toujours de dominances; dans le domaine normatif, ce fut tantôt la pensée religieuse, tantôt la théorie politique, tantôt la recherche juridique qui offrit aux «valeurs» un groupement compatible en constituant un système complet d'après le problème dominant de l'époque qui devenait comme une vaste demeure pour tous les autres problèmes; au système juridique du temps de la Révolution de 1789 a fait suite un système économico-social qui incorpore à son tour les autres aspects de la normativité en les situant par rapport à ses catégories. Cette démarche est comparable à celle que nous voyons à l'œuvre dans les arts, où se manifeste à chaque époque un art dominant servant de système de référence et de contenant aux autres. Pour cette raison, les symboliques de l'action et les symboliques artistiques sont affectées de relativité historique; leur capacité synthétique est celle d'une dominance organisante plutôt que d'une absolue universalité: chaque système s'insère dans une chaîne d'inventions¹¹⁷⁵.

Ces réflexions, pensons-nous, permettent de mieux comprendre le processus, décrit dans *PST*, selon lequel les «phénomènes humains constituent une culture», parmi lesquels les institutions, «se modifient moins vite que les objets techniques»¹¹⁷⁶. La catégorie de réalité culturelle, telle que nous la pensons comme effectivement et actuellement régulatrice, correspond, dans le cours de 1965-1966, à ce qui est désigné sous les intitulés de «groupement compatible», de «système complet», de «système de référence», de «vaste demeure» ou encore

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

¹¹⁷⁶ *PST*, p. 35.

de «contenant», reprenant l'idée précédente d'une «maison des arts» dans laquelle différentes formes de vie puissent constructivement coexister voire cohabiter. Autrement dit, la réalité culturelle est visée de continuité entre des sous-ensembles actuels de «"valeurs"» – entre guillemets – entendues comme autant de «constances partielles»¹¹⁷⁷, de «résultat provisoire d'une genèse opératoire qui doit se continuer»¹¹⁷⁸; elle s'oppose aux réalités isolées, «à part», ainsi qu'aux réalités «cherchant à se fermer» sur elles-mêmes; «l'ouverture de l'invention permanente» y contredit, selon une dialectique déjà rencontrée dans PST¹¹⁷⁹, «la poussée d'un groupe professionnel inhibant».

Théorie de l'art: art synthétique et art analytique

On peut contribuer à révéler cette réhabilitation de l'art par l'invention, qui caractérise les textes tardifs, de nombreuses manières, notamment en étudiant les pages d'*Imagination et invention* dans lesquelles on trouve comme une ébauche de théorie de l'art. L'art dit «synthétique» «[ajoute] aux objets des objets supplémentaires, comme un tableau qu'on suspend devant le mur quand la maison est construite»¹¹⁸⁰; l'art dit «analytique», au contraire, «ne produit pas des objets supplémentaires et secondaires venant masquer les objets de base, primitifs», il «consiste à traiter du premier coup la matière pour qu'elle apparaisse avec la texture et l'aspect qui s'intégreront directement à la configuration, sans peinture et sans plâtre»¹¹⁸¹. L'art analytique, auquel va la préférence axiologique de Simondon, est dépourvu de la secondarisation qui¹¹⁸² caractérise les réalités sémiotiques; il correspond à l'art moderne tel que le pense par exemple Paul Klee; un art «qui ne reproduit pas le visible» mais qui «rend visible»¹¹⁸³, c'est-à-dire non un art qui représente ou figure des structures ou des individus préexistants mais une technique qui manifeste des opérations ou des procédés

¹¹⁷⁷ CP, p. 114.

¹¹⁷⁸ Gilbert Simondon, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», cours de propédeutique donné à l'université de Poitiers en 1962-1963, in *SLΦ*, p. 265.

¹¹⁷⁹ PST, p. 60.

¹¹⁸⁰ II, p. 89.

¹¹⁸¹ *Ibid.*

¹¹⁸² Nous l'avons montré *supra*, p. 324 sq.

¹¹⁸³ Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, trad. par Pierre-Henri Gonthier, Paris, Gallimard, 1985, p. 34.

d'individuation, comme dans l'architecture de Le Corbusier où les structures des planches de coffrage deviennent une grammaire en parfaite continuité avec la manière dont le bâtiment a été construit dans la mesure où elles manifestent l'opération de coulage. L'esthétique analytique, explique Simondon, «correspond à une perception implicite de l'opération des choses»¹¹⁸⁴; l'art analytique trouve donc sa valeur aussi dans la mesure où il relie, au sein de structures, des dimensions dynamiques à des dimensions phénoménales ou, si l'on préfère, des analogies opératoires à des analogies de structures; l'art analytique «est le plus accueillant, le plus capable d'intégrer des réalités nouvelles»¹¹⁸⁵. Il y a donc désormais un art opératoire et compatible avec l'exigence d'invention perpétuée; cet art analytique se rapproche ainsi de ce que PST nomme objet ouvert dans la mesure où l'objet ouvert réfléchit notamment sa propre usure¹¹⁸⁶.

Théorie de l'art : l'art comme amplificateur phénoménologique

La réhabilitation de l'art apparaît aussi dans la typologie fort intéressante¹¹⁸⁷ que propose Simondon sur la base d'une étude de la relation entre l'importance culturelle de l'œuvre et les «conditions de son invention»¹¹⁸⁸. Ainsi, reprendre le caractère pittoresque d'un paysage existant dans une peinture, ça n'est pas encore l'amplifier; tout au plus, c'est capter et réduire quelque chose, épouser le sujet «comme on épouse une énergie naturelle»; c'est, plutôt que d'inventer, choisir un résultat parmi d'autres «en restant dans la couche superficielle du réel»¹¹⁸⁹, c'est-à-dire dans le phénomène. La comparaison est explicite entre de telles œuvres et les objets techniques «en lesquels prédomine la couche superficielle». L'objet d'art peut aussi être produit selon «l'attitude et la tendance de ceux qui, sans être des créateurs, emploient les arts comme un auxiliaire de leur activité principale»¹¹⁹⁰; l'objet d'art

¹¹⁸⁴ *II*, p. 89.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁸⁶ Comme nous l'avons montré p. 273 sq.

¹¹⁸⁷ Voir la section «Autres catégories d'objets créés; particulièrement, l'objet esthétique», *II*, p. 178.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 180.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 181.

ainsi produit doit être «satisfaisant et réussi dans un univers marginal et limité» et selon un désir que Simondon décrit comme plutôt conservateur. On retrouve ici le «groupe professionnel inhibant l'ouverture de l'invention permanente»¹¹⁹¹ dont nous avons parlé plus tôt.

Théorie de l'art : complication technologique de la solidité

Mais l'art auquel Simondon reconnaît une véritable valeur et qu'il nomme «art majeur»¹¹⁹² est bien celui qui produit l'œuvre moderne capable de présenter des opérations comme opérations de ce que la NC nomme «réalité brute»; l'art est ainsi réalisation d'un objet, étant à la fois une certaine mise en forme technique des opérations naturelles et la manifestation phénoménale d'un fond, d'une totalité concrète, sans qu'une des deux dimensions recouvre ni n'efface l'autre :

l'œuvre définitive intègre en modalités perceptives les moments de sa fabrication qui restent ainsi perpétuellement présents, comme en train d'être actuellement accomplis, dans l'œuvre constituée. L'amplification esthétique recrute des effets actuels, comme l'empreinte d'un bois de coffrage dans le ciment emplissant les vides, et les constitue en système compatible pour toute la durée de l'œuvre¹¹⁹³.

L'objet d'art n'est pas moins qu'avant une analogie structurale car les opérations qui y sont présentées ne sont pas actuelles mais achevées, mais cette manifestation artistique réfléchit ici sa propre fabrication et en présente les stades «comme en train d'être actuellement accomplis». Xenakis compose des sons et des bruits d'instruments «faciles à construire» et présente une continuité entre les «sons bruts» et les «sons musicaux», Le Corbusier n'efface pas mais rend fertiles les indices de la construction qui gagnent une fonction dans la perception du résultat présenté et éprouvé, celle de dire comment le bloc a pris forme. L'art dit «majeur», quand bien même la forme de son produit serait d'aspect statique, ne cherche pas à duper. Comme le souligne un cours de 1968-1969 :

Même si l'objet est constitué d'une seule venue au moment de sa fabrication (par coulée de métal, pour un outil ou ustensile; par coulée de

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 182.

¹¹⁹³ *Ibid.*

béton prenant en monolithe, pour un socle ou une construction plus importante), l'unicité globale de la forme n'impose en aucune manière une solidité (au sens latin du terme) du fonctionnement implicite¹⁹⁴.

Il est important de relever que ce passage a pour conséquence directe que la solidité, par exemple celle du résultat du passage d'un pinceau sur une toile ou du résultat d'un dépôt d'encre sur une surface de papier, est problème technologique. En ce sens, ce cours reprend à Jacques Lafitte la catégorie de «machines passives»¹⁹⁵ et précise que l'étude de telles machines «se résume dans l'examen de ce qui fait leur solidité et dans les critères de leur stabilité»¹⁹⁶. La solidité et la stabilité doivent dès lors être entendues comme le résultat phénoménal d'opérations actuelles et topologiquement enfouies, pour ainsi dire, dont la compréhension est donc technologique: «tous les objets techniques sont actifs; ceux que Lafitte nomme machines passives sont ceux en lesquels le fonctionnement doit ne créer que de faibles déplacements, pratiquement négligeables pour l'usage, mais nullement négligeables pour la conception du schème»¹⁹⁷. Cette complication technologique de la solidité est en lien immédiat avec la problématisation de la conception de l'objet, comme l'indique le cours de psychologie de 1974-1975, suggérant que «les anciennes définitions de l'objet, qui recherchent une permanence, une cohérence, une réalité d'un seul bloc dans l'univers» doivent être dépassées, dans la mesure où elles trahissent un privilège axiologique et technologique accordé à «la genèse du solide par rapport aux autres états de la matière»¹⁹⁸. Ces études technologiques s'appliquent immédiatement à l'objet d'art majeur: si ce dernier évite l'illusion, c'est avant tout parce qu'il problématise et réfléchit sa propre solidité, celle-là même qui conditionne et soutient sa forme et sert ainsi de «support» à une fonction symbolique¹⁹⁹. Comme le constate déjà *MEOT*, le «jugement technique» est nécessaire à l'art qui, sans sa «solidité», «donnerait toujours

¹⁹⁴ Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», cours de 1968-1969, in *IT*, p. 170.

¹⁹⁵ Jacques Lafitte, *Réflexions sur la science des machines*, Paris: Vrin, 1972.

¹⁹⁶ Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», *op. cit.*, p. 193.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹⁸ Gilbert Simondon, «L'homme et l'objet», polycopié du cours de psychologie générale de 1974-1975, in *RP*, p. 23.

¹⁹⁹ Réciproquement, rappelons-nous que, dans *PST*, la «catégorie esthétique» n'est que le «le signe psycho-sociologique le plus tangible» de la «prise de conscience technophanique», *PST*, p. 107.

l'expérience d'une certaine disjonction entre le jugement théorique et le jugement pratique»¹²⁰⁰. Cet art, «inventeur d'objets créés»¹²⁰¹, continue dans l'espace et dans le temps «le caractère local de la manifestation perceptive»;

[il] sauve les phénomènes parce qu'il est sensible à ce qui, en chaque phénomène, est une demande de manifestation amplifiante, le signe d'un enjambement postulé vers l'avenir¹²⁰².

Sauver les phénomènes n'est donc pas un problème théorique mais un problème d'artiste, d'inventeur, en tant qu'il est capable de continuer, dans le temps¹²⁰³ et l'espace¹²⁰⁴, le phénomène originairement localisé et limité. Nous aimerions suggérer que, par là, la notion de «respect», qui apparaît quelquefois chez Simondon¹²⁰⁵, peut s'éclairer d'une manière originale.

Invention et objectivation

L'art réhabilité se manifeste aussi dans un cours de 1968-1969¹²⁰⁶ où Simondon pense un nouveau schéma des activités humaines, issu cette fois d'une distinction entre «invention» et «intuition», schéma selon lequel l'art a une situation mobile «entre technique et clinique», tantôt plus clinique comme l'«art romantique», tantôt plus technique comme le surréalisme, tantôt en équilibre entre ces deux pôles, comme «l'art dit classique». On peut relever que, la même année, Simondon explique à Jean Le Moine en quel sens «nous manquons de poètes techniques»¹²⁰⁷. De plus, en 1972, à nouveau, Simondon reconnaît pleinement l'art – et en particulier la littérature – comme objet d'invention. Il écrit:

¹²⁰⁰ *MEOT*, p. 267.

¹²⁰¹ *II*, p. 182.

¹²⁰² *Ibid.*

¹²⁰³ L'instant devient «l'origine d'un écho qui se multiplie et se nuance en se diversifiant». *Ibid.*

¹²⁰⁴ Le local s'universalise. *Ibid.*

¹²⁰⁵ Voir notamment *CP*, p. 17 et Gilbert Simondon, «Culture et technique», article paru en 1965 dans le *Bulletin de l'Institut de philosophie* de l'université libre de Bruxelles, in *SLT*, p. 316.

¹²⁰⁶ Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», *op. cit.*, p. 156.

¹²⁰⁷ Gilbert Simondon, «Entretien sur la mécanologie: Gilbert Simondon et Jean Le Moine», entretien réalisé en août 1968 et filmé pour la télévision canadienne par Jacques Parent, in *SLT*, p. 416.

ce n'est pas, sauf pour les peintres et les sculpteurs, la matérialité de l'objet qui se conserve, mais le texte, le sens, parce qu'il est le résultat d'une composition ou construction : le texte se perpétuera, sera traduit de manière élargissante, et ne subira guère les outrages du temps ; il sera une réalité peu distante de l'homme, apte à franchir les barrières culturelles. De tels ouvrages, qui sont les dépositaires d'un grand travail, visent « nos neveux » et non les contemporains ; parce qu'ils contiennent de l'invention, il leur faut une certaine durée pour être compris et lus. Mais à côté de cette production, il en existe une autre qui est faite pour répondre aux questions immédiates et pour intéresser les contemporains ; en général elle disparaît en quelques années¹²⁰⁸.

Le thème culturel vise ici la sacralité, l'immobilisation ; c'est pour cette raison qu'il apparaît de façon négative : il vise des barrières que l'objet, convoyeur de métastabilité ou d'énergie potentielle, doit franchir. Pour parvenir à ce franchissement, l'« ouvrage », qui est le résultat d'une « construction », doit « [contenir] de l'invention » ; l'invention est donc, on le voit, élargie aux réalités artistiques et esthétiques considérées comme des réalités à la fois symboliques et techniques, porteuses de virtualités qui ne s'épuisent pas dans l'objectivité ou la phénoménalité de l'objet.

Ce thème de l'esthétique occupe Simondon dans de nombreuses recherches, au moins jusqu'en 1982, dans la fameuse lettre « sur la techno-esthétique » qu'il n'envoie pas à Derrida. Simondon y interroge la possibilité d'une esthétique entendue au-delà d'une contemplation des œuvres comme résultats achevés ; l'esthétique ne se limite pas, explique-t-il, à « la sensation du "consommateur" d'œuvre d'art »¹²⁰⁹.

C'est aussi, plus originellement encore, le faisceau sensoriel, plus ou moins riche, de l'artiste lui-même : un certain contact avec la matière en train de devenir ouverte.

Face à ces nombreux témoignages d'un intérêt croissant et d'une reconnaissance du potentiel propre aux réalités esthétiques et artistiques, nous ne pouvons qu'abonder dans le sens d'Anne Lefebvre :

¹²⁰⁸ Gilbert Simondon, « Technique et eschatologie », texte de 1972, in *SLT*, p. 332. Nous pensons que la mention « nos neveux » fait référence au sous-titre du *Dictionnaire national et anecdotique* édité par Pierre-Nicolas Chantreau en 1790.

¹²⁰⁹ Gilbert Simondon, « Réflexions sur la techno-esthétique », texte écrit en 1982, in *SLT*, p. 384.

C'est une esthétique ne séparant pas l'opération de la signification que vise Simondon, partage fondé à tort sur celui de l'art et de la technique qui n'est pas lui-même justifié¹²¹⁰.

Cette façon de réincorporer pleinement l'art à la réflexion technologique, moyennant l'instauration de différentes typologies, s'explique aussi par le statut spécial accordé à l'« objet » dans l'invention :

Le processus d'invention se formalise le plus parfaitement quand il produit un objet détachable ou une œuvre indépendante du sujet, transmissible, pouvant être mise en commun, constituant le support d'une relation de participation cumulative¹²¹¹.

L'invention peut produire aussi bien un objet qu'une œuvre et, en ce sens, la distinction de la thèse secondaire entre la culture traditionnelle, comprenant les réalités phénoménales et esthétiques, et la culture philosophique, essentiellement technologique, ne suffit plus. Cette remarque, toutefois, en appelle immédiatement une autre : si l'on comprend que la nature d'œuvre est relative à l'art, il faut souligner que Simondon n'est pas particulièrement explicite quand au fait que ce qui caractérise l'objectivité, ici, soit de nature strictement technique. Si, dans *MEOT*, la médiation du premier déphasage « s'objective dans la technique »¹²¹², « faisant apparaître dans l'objet technique le premier objet », dans *Imagination et invention* la création d'objet « apparaît en divers domaines »¹²¹³ mais, précise Simondon – dans une remarque qui n'est pas sans rappeler les ambiguïtés de *MEOT*¹²¹⁴ –, ce processus « est particulièrement net, au moins pour nos civilisations, dans le domaine des techniques et dans celui des arts ». Autrement dit, dès lors qu'il y a continuité entre le sacré, l'art et la technique, c'est la détermination

¹²¹⁰ Anne Lefebvre, « De la pensée de l'image à l'image de la pensée. La philosophie de Gilbert Simondon à la lumière du problème de l'invention », thèse de doctorat, université Lille Charles-de-Gaulle, 2011, p. 152. On ne peut s'empêcher de songer ici à la lecture de Pascal Chabot selon laquelle l'éthique simondonienne est, en dernière analyse, une esthétique, Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris : Vrin, 2003, p. 137.

¹²¹¹ *II*, p. 163.

¹²¹² *MEOT*, p. 233.

¹²¹³ *II*, p. 164.

¹²¹⁴ Nous faisons référence à la remarque de *MEOT*, p. 332, selon laquelle c'est uniquement « dans certains cas » que le collectif se polarise « autour de l'activité technique », remarque que nous commentons en p. 215.

de l'objectivation qui, dans une pensée simondonienne de la culture, entre en jeu et doit être interrogée.

Intériorité technique et manifestation dans l'invention culturelle

Par ailleurs, Simondon, évoquant «le support d'une relation de participation cumulative», reprend et développe l'idée d'objet technique comme support et symbole d'une relation transindividuelle¹²¹⁵. Dans la mesure où il a recours au verbe «se formaliser», employé ici pour décrire la relation entre le processus d'invention et la production d'un objet, l'objectivation comme production d'un objet détachable n'est plus essentiellement distincte de l'objectivation que nous avons caractérisée plus tôt de hiérotechnique et de techno-symbolique. Simondon parle bien de ce qui, dans PST, peut être qualifié de réalité culturelle, lorsqu'il écrit :

Un grand nombre d'objets techniques sont habillés en objets de manifestation, ce qui leur ajoute des significations locales et transitoires qui surchargent le contenu technique, le dissimulent, et parfois lui imposent une distorsion¹²¹⁶.

C'est bien l'exemple de la voiture que, sur la même page, Simondon reprend pour illustrer ses propos. Plus loin, il écrit que «cette esthétique des objets créés, qui les fait apparaître comme le produit d'une époque et d'une civilisation, est plus une sémantique qu'une esthétique»¹²¹⁷, rapprochant ainsi l'art et la technique et indiquant en creux que les objets dont il est question, au fil de l'étude de cette parfaite formalisation de l'invention¹²¹⁸, sont des réalités objectivées à la fois techniques et symboliques. Cette «sémantique de l'actualité du créé»¹²¹⁹ est «plus profonde que la simple manifestation externe»¹²²⁰; elle ne peut donc plus simplement être pensée – et éventuellement

¹²¹⁵ *MEOT*, p. 335.

¹²¹⁶ *Il*, p. 165.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 166.

¹²¹⁸ Nous reprenons ici les mots de *ibid.*, p. 163.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 166.

¹²²⁰ *Ibid.*

critiquée – comme une réalité phénoménale car Simondon lui reconnaît systématiquement un cœur de technicité, c'est-à-dire une nature analogique et relationnelle à l'ontogenèse¹²²¹. Même, c'est l'intériorité technique qui, par le caractère organique qu'elle confère, peut faire, d'une réalité culturelle, le produit d'une invention. Autrement dit, si l'objet en général est sémantique c'est, comme l'indiquait déjà à sa façon PST, parce qu'il est relation entre de l'esthétique ou du phénoménal à l'extérieur et du technique à l'intérieur.

Exemple de l'appareil photographique

Il n'est pas négligeable que, pour illustrer son propos, Simondon se penche sur l'étude génétique de l'appareil photographique. Comme l'a relevé Carole Maigné, la qualité particulière de cet exemple réside dans la contradiction implicite qu'il permet de relever au sein de la tradition selon laquelle l'image photographique serait avant tout la trace, la répétition d'une réalité tragiquement disparue¹²²²:

S'il y a bien un *graphein* de la lumière solaire sur une surface photosensible, c'est en un sens renouvelé: le processus d'écriture n'est pas antérieur au système que forme l'appareil photographique, comme s'il y avait la lumière et l'optique puis son impression chimique, il lui est absolument consubstancial¹²²³.

Ainsi, la dimension proprement symbolique de l'exemple de la photographie réside bien moins dans une réflexion sur l'image photographique en tant que représentation achevée d'une réalité donnée – ou,

¹²²¹ C'est selon nous le sens de l'aspect topologique de ce passage: «dans la couche externe et la couche moyenne, il ne s'agit encore que d'une organisation de compatibilité extrinsèque, comparable aux règles d'une langue tendant à devenir une *koinè*. Au contraire, l'organisation de la couche interne et proprement technique fait de l'objet créé le produit d'une véritable invention qui le formalise concrètement en lui donnant les caractères d'un organisme, par la recherche des conditions d'une compatibilité intrinsèque: il ne s'agit plus ici d'un acte de manifestation ni d'une relation sémantique avec l'univers des techniques en voie de progrès, mais d'une adéquation directe et immédiate entre l'acte d'invention et l'objet créé; l'objet créé est un réel institué par l'invention, en son essence; cette essence est première et peut exister sans manifestation ni expression», *ibid.*, p. 167.

¹²²² Carole Maigné, «Philosophizing from and with the Camera: the wild invention of photography», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 89. Maigné rapporte cette tradition esthétique de l'image comme empreinte ou comme «fixation mortifère du temps» notamment à Georges Didi-Huberman.

¹²²³ *Ibid.*, p. 91.

plus simplement, en tant que réalité esthétique – que dans une étude technologique et génétique de l'appareil qui permet de la produire, ce dernier étant lui-même aussi, au moins partiellement, une réalité symbolique; «l'image photographique se retrouve prise dans une logique de la relation et de l'individuation bien plus que dans une interrogation sur ce qu'elle "représente" »¹²²⁴; autrement dit, c'est l'appareil photographique qui, indépendamment des usages que l'on en fait, symbolise le véritable processus selon lequel «la conservation de l'objet constitué ou sécrété par les générations précédentes» devient «support organisé des générations suivantes»¹²²⁵. L'appareil photographique n'est, pas moins que l'image photographique, une écriture; comme la pinax – où, nous l'avons vu, la réalité culturelle est montrée comme relation entre du technique et du symbolique –, l'appareil photographique symbolise «le principe même de l'accueil du nouveau»¹²²⁶; les «objets créés ayant un sens pour une culture»¹²²⁷ deviennent autant de symboles de l'invention.

Invention culturelle et historicité

Ainsi le temps correspondant à cette conception de la réalité culturelle n'est-il pas celui de l'épuisement du réel dans l'image mais celui d'une invention perpétuée dont l'appareil photographique n'est qu'un moment. Si l'expérience de l'invention permet de comprendre en quoi tout objet est «produit selon un code contenu dans une culture»¹²²⁸, l'objet produit, comme réalité à la fois technique et symbolique, permet réciproquement de comprendre l'invention comme processus d'auto-dépassement des individus dans une réalité transindividuelle. En ce sens, l'ensemble des réalités objectives peut être saisi comme l'occasion de renouveler la rencontre qui unit «la culture» et «la production d'objet»¹²²⁹. Nous suivons donc pleinement Anne Lefebvre lorsque, commentant ces pages¹²³⁰, elle remarque que l'unité de

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹²²⁵ *Il*, p. 164.

¹²²⁶ *CP*, p. 7.

¹²²⁷ *Il*, p. 164.

¹²²⁸ *Ibid.*

¹²²⁹ *Ibid.*

¹²³⁰ Anne Lefebvre, «De la pensée de l'image à l'image de la pensée», *op. cit.*, p. 185.

l'opération d'invention permet à Simondon d'inscrire la culture en continuité avec le vital. Il ne s'agit pas « de fonder la définition de la culture sur une différence de la nature et de l'histoire » mais plutôt « de rendre compte selon l'invention des objets créés d'une historicité nouvelle des formes culturelles ». Carole Maigné, dans la même direction, montre en quoi Simondon dépasse l'idée d'un « temps dramatisé de la perte » par celle du temps « fécond de la reprise et de son dépassement »¹²³¹. Cette « historicité nouvelle » – que nous avons déjà rencontrée dans le cadre du cinéma – n'est donc plus celle du devenir signe des symboles ; elle est précisément ce qui s'oppose à ce qui, plus tôt, est décrit comme une dégradation. Par là s'explique le fait que, dans la thèse principale, ce sont en particulier les singularités que Simondon qualifie d'historiques¹²³² : l'historicité d'un être ne désigne donc, dans la perspective ontogénétique, ni plus ni moins que la virtualité d'une individuation. C'est aussi le sens de cet énoncé selon lequel le « collectif » est dit « historique » dans la mesure où il « n'existe véritablement que si une individuation l'institue »¹²³³ ; l'historicité du collectif désigne la possibilité de son individuation. De même, l'objet technique « n'est pas directement un objet historique : il n'est soumis au cours du temps que comme véhicule de la technicité, selon le rôle transductif qu'il joue d'une époque à une autre »¹²³⁴ ; autrement dit, dans la thèse secondaire aussi, « être historique » désigne la qualité de ce qui convoie la possibilité d'une transduction, en l'occurrence l'individuation d'une réalité technique. Comme l'indique Anne Lefebvre, il ne s'agit plus d'expliquer « l'invention par la culture » mais, au contraire, de saisir « le progrès de la culture comme un processus d'amplification de l'invention dont est capable tout vivant »¹²³⁵. Et en effet, si le symbole technologique de Simondon existe bien comme tel, c'est uniquement dans la mesure où il est – ou peut être – actualisé par un vivant. Cette actualisation, que Simondon décrit déjà dans *MEOT* comme ce processus selon lequel « *le contenu devient codage* » n'existe réellement et de manière actuelle que « chez l'homme et plus généralement chez le vivant, alors que dans la machine codage et contenu restent séparés comme

¹²³¹ Carole Maigné, « Philosophizing from and with the Camera », *op. cit.*, p. 89.

¹²³² *ILFI*, p. 57 et 79 notamment.

¹²³³ *Ibid.*, p. 167.

¹²³⁴ *MEOT*, p. 95.

¹²³⁵ Anne Lefebvre, « De la pensée de l'image à l'image de la pensée », *op. cit.*, p. 185.

condition et conditionné»¹²³⁶. Ainsi, l'objet, au-delà ou en deçà de catégories telles que «technique» ou «artistique» que Simondon, petit à petit, neutralise, peut être dit culturel non lorsqu'il cherche à amortir l'analogue d'une perception actuelle mais plutôt, et c'est là la force et l'originalité du symbolisme technologique de Simondon, lorsqu'il dégage, en inventant, les conditions d'une perception virtuelle¹²³⁷.

Invention technosymbolique : l'exemple pythagoricien

L'invention désigne donc l'autodépassement des individus vivant dans une réalité transindividuelle qu'il ne faut pas concevoir comme un ensemble d'objets mais comme un ensemble de problèmes à résoudre. Jean-Yves Chateau a raison de rappeler que cette réalité technico-symbolique à réaliser, dans la mesure où elle fonctionne par «recrutement de réalité», prend la forme d'un «analogue du monde», d'un «*analogon* du milieu, qui rend possible de le *simuler* de façon réaliste et efficace, condition de l'invention technique»¹²³⁸. Comme le précise Chateau, on retrouve la notion de simulation plus tard, à l'occasion d'une communication prononcée par Simondon au premier colloque sur la mécanologie organisé en 1971 au Centre culturel canadien de Paris. Il est remarquable que, dans cette communication, Simondon n'hésite pas à rapporter à la simulation tant «le langage» que «la production d'un schéma, d'un mode opératoire, ou d'un prototype matériel»¹²³⁹: nous devons souligner que le prototype matériel est sur un pied d'égalité ontogénétique tant avec le graphique qui le représente qu'avec le langage qui le décrit. Trois ans plus tard, Simondon explique

¹²³⁶ *MEOT*, p. 172. C'est Simondon qui souligne. Tout se passe, précise-t-il, comme si «l'expérience acquise servait de code à de nouvelles acquisitions, pour les interpréter et les fixer».

¹²³⁷ Il est intéressant dès lors de relire les pages de *MEOT* consacrées à la mémoire des machines avec en tête tout le développement ultérieur qui conduit de la problématisation du mode d'existence technique à celle du mode d'existence culturel. «La perception humaine retrouve les formes, les unités perceptives, à la vision ou à l'audition des documents enregistrés. Mais l'enregistrement lui-même ne comporte pas réellement ces formes. L'incapacité de la fonction de conservation des machines est relative à l'enregistrement et à la reproduction des formes. Cette incapacité est générale, elle existe à tous les niveaux», *ibid.*, p. 169.

¹²³⁸ Jean-Yves Chateau, «Présentation», in *II*, p. xxxi.

¹²³⁹ Gilbert Simondon, «L'invention dans les techniques», texte de la communication présentée au colloque *La mécanologie* en mars 1971, paru pour la première fois dans le n° 2 des *Cahiers du centre culturel canadien*, in *IT*, p. 230.

que le symbole désigne en général «une chose, une réalité, qui, malgré sa simplicité et sa matérialité, renvoie à un ordre de réalité plus complexe, en s'accordant avec lui»¹²⁴⁰. Si la relation symbolique, analogique¹²⁴¹, devient un «instrument de la résolution des problèmes les plus généraux»¹²⁴², c'est notamment grâce à une série de découvertes rapportées ici aux pythagoriciens: «la structure des nombres (géométriquement représentés), le rapport entre ces structures, et finalement le rapport entre les opérations sur les nombres et les propriétés des êtres représentés par ces nombres»¹²⁴³. On se souvient de Pythagore notamment parce qu'il aurait saisi la relation entre les accords musicaux et les proportions mathématiques¹²⁴⁴ mais aussi, avec Simondon, parce qu'il a individualisé le nombre, lui donnant une épaisseur et une structure. Si les nombres arithmétiques sont de «purs instruments de l'opération d'addition, de soustraction, de division, de multiplication», les nombres géométriques des pythagoriciens sont «des structures stables et individualisées; le quatre n'est pas seulement le nombre obtenu en ajoutant une unité au trois; il est le "quaternaire", la "tétrade", qui possède des propriétés originales»¹²⁴⁵. La thèse principale de Simondon, s'interrogeant sur les différents degrés de stabilité que peut revêtir la relation de connaissance, rapporte les «relations mathématiques» aux «conditions subjectives», non aux conditions objectives¹²⁴⁶, ce qui nous permet de préciser que les mathématiques et l'arithmétique sont de «purs instruments de l'opération» en tant qu'opération mentale attribuable à un sujet¹²⁴⁷. La découverte du sym-

¹²⁴⁰ Gilbert Simondon, «La résolution des problèmes», polycopié du cours de 1974, in *RP*, p. 121.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 122.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 126.

¹²⁴³ *Ibid.*

¹²⁴⁴ Marcel Detienne et Daniel Saintillan, «Pythagore et pythagorisme», in *Encyclopaedia universalis*, URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pythagore-et-pythagorisme/>.

¹²⁴⁵ *CP*, p. 14.

¹²⁴⁶ *ILFI*, p. 83.

¹²⁴⁷ Dans le cadre de la pensée simondonienne des mathématiques, relevons l'explication proposée par Vincent Bontems, «Du mode d'inexistence des mathématiques. L'ontologie du virtuel chez Simondon», in *Appareil* 16 (2015) : *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, selon laquelle il est impossible, chez Simondon, d'assigner aux mathématiques un mode d'existence comparable à celui des réalités naturelles et artificielles, ce qui permet à Bontems d'explorer l'hypothèse que le thème de la virtualité permettrait de compenser fonctionnellement cette impossibilité.

bolisme correspond donc ici à l'explication des analogies de structures abstraites et artificielles par autant d'isodynamismes ou d'analogies opératoires réelles desquelles les systèmes symboliques abstraits comme celui des nombres¹²⁴⁸ héritent leur pouvoir de signifier. Autrement dit, Simondon conçoit l'émergence du symbolisme calculatoire ou numérique comme l'instauration d'un ensemble d'analogies entre des opérations symboliques et des propriétés du réel *via* une réalité technique inventée. Pour les pythagoriciens, cette réalité est le monocorde en lequel la division quantitative de la corde est immédiatement – ou, plus exactement: aussi immédiatement que possible – mise en correspondance avec une variation perceptive qualitative et signifiante¹²⁴⁹ du son obtenu, que le musicien est en mesure de typer. Il ne reste qu'une étape, alors, vers «la relation de correspondance symbolique» en général, que Simondon explique notamment comme une «traduction» des questions de géométrie analytique en questions mathématiques¹²⁵⁰.

L'invention au-delà de la concrétisation technique

En un mot, la distinction entre l'authenticité symbolique et l'artificialité sémiotique ou stéréotypique est abandonnée au profit d'une réflexion sur les conditions générales selon lesquelles, pour reprendre les mots de Chateau, «la symbolisation permet de reconstruire tout le réel de façon objective et calculée» et peut «être communiquée comme telle à tous les autres»¹²⁵¹. Le processus selon lequel «l'apauvrissement inductif du "sens commun"»¹²⁵² mène à «la formation des notions communes»¹²⁵³ n'est plus ni craint ni condamné mais thématisé, problématisé comme une continuité entre, par exemple, «un

¹²⁴⁸ Nombres, chiffres et numéros sont, pour Simondon, des «significations abstraites», *CP*, p. 112.

¹²⁴⁹ Puisque, comme l'explique le *Cours sur la perception*, «l'aurore de la philosophie grecque coïncide avec le choix inconditionnel de la perception comme unique source de connaissance», *ibid.*, p. 6.

¹²⁵⁰ Gilbert Simondon, «La résolution des problèmes», *op. cit.*, p. 126.

¹²⁵¹ Jean-Yves Chateau, «Présentation», *op. cit.*, p. XXXI.

¹²⁵² Gilbert Simondon, «Forme, information et potentiels», conférence de 1960, in *ILFI*, p. 554.

¹²⁵³ *Ibid.*

plan, une carte de géographie»¹²⁵⁴ et «un schéma d'électronique»: de même que les formes universelles que Leibniz emploie pour représenter les concepts et les propositions, ce sont des objets techniques «traités comme symboles» ou, plus exactement: «la traduction en formes des fonctions d'une machine et des activités réalisables»¹²⁵⁵. Par là s'éclaire la conclusion d'un autre cours de psychologie générale, celui de 1976 intitulé «Invention et créativité»:

il peut y avoir des processus psychiques transindividuels, passant d'un sujet à un autre de génération en génération, transmis par des documents écrits, des graphiques, ou par les objets eux-mêmes, sous forme de monuments, de moteurs, de machines à information. La transmission peut se faire aussi par les exemples vivants (de maître à disciple)¹²⁵⁶.

La thématisation expresse de la réalité transindividuelle, presque vingt ans après les thèses, est remarquable. Ce cours de 1976 intègre à la catégorie de ce que *MEOT* nomme «supports et symboles de la transindividualité» tout un ensemble de choses: «des documents écrits, des graphiques» mais aussi «les objets eux-mêmes, sous forme de monuments, de moteurs, de machines à information». Dans *MEOT*, le graphisme, thématisé au travers d'un commentaire des planches de l'encyclopédie, n'a d'intérêt particulier que relativement à son rôle «pratique» et «utilisable» de «documentation» en vue d'assurer la perpétuation de l'invention technique. Autrement dit, l'encyclopédie ne mérite alors qu'on s'y arrête que parce qu'elle permet aux humains «de construire la machine décrite ou de faire avancer par l'invention l'état atteint par la technique en ce domaine, et de faire commencer sa recherche au point où s'achève celle des hommes qui l'ont précédé»¹²⁵⁷. Dans *MEOT*, il y a donc une différence, au moins résiduelle, entre les moyens et les fins de l'invention; de plus, la compréhension des moyens s'effectue relativement à la finalité qui est ici, pour le dire très vite, la participation au développement des essences techniques. Dans le cours de 1976, au contraire, l'ensemble des réalités dignes de supporter et de symboliser la transindividualité ne se limite plus aux réalités *stricto sensu* techniques: il intègre aussi les moyens symboliques

¹²⁵⁴ *CP*, p. 204.

¹²⁵⁵ *Ibid.*

¹²⁵⁶ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», cours de 1976, in *RP*, p. 255.

¹²⁵⁷ *MEOT*, p. 133.

d'inventer, de réaliser des images, ces moyens n'étant pas moins des inventions qui, au même titre que les « exemples vivants », contribuent à la transmission des processus psychiques entre les sujets et entre les générations, dans l'espace et le temps. L'étude du processus de concrétisation de la machine conçue comme « état atteint par la technique », qui caractérise la thèse secondaire, fait donc place, dans les textes plus tardifs, à une recherche différente ayant pour finalité de « mettre au jour en détail les processus psychiques impliqués »¹²⁵⁸ dans l'invention. Nous voyons ainsi en quel sens la problématisation des conditions de l'objectivité technique comme support et symbole de la transindividualité se transforme en problématisation de l'invention comme condition de possibilité de la réalité transindividuelle.

¹²⁵⁸ Gilbert Simondon, « Invention et créativité », *op. cit.*, p. 255.

Le symbolisme technologique de Simondon

9

9.1 Épistémologie de l'invention

L'invention dépasse toujours les intentions

Si la culture comme «base de significations»¹²⁵⁹ nomme la dimension symbolique des réalités objectives, la culture, cette fois en tant que processus d'autorégulation du vivant – en l'occurrence du vivant humain –, nomme l'invention. Cette dernière peut être praxéologique, organisant ou réorganisant l'action; elle n'est donc pas uniquement un «processus de création d'objets»¹²⁶⁰, mais c'est en tant que tel qu'elle «se formalise le plus parfaitement»¹²⁶¹. L'invention revêt donc de nombreuses formes mais, comme l'a souligné Anne Lefebvre, elle reste «irréductible à un acte d'entendement»¹²⁶²; autrement dit, elle n'est pas l'opération ou l'acte d'un sujet mais ce qui permet de penser

¹²⁵⁹ *MEOT*, p. 15.

¹²⁶⁰ *II*, p. 164.

¹²⁶¹ *Ibid.*, p. 163. Simondon écrit plus loin: «de nombreuses techniques ont consisté et consistent encore en découvertes de procédés, c'est-à-dire en organisation d'une action efficace, selon le postulat de la praxéologie; toutefois, c'est quand la technique rencontre l'objet et le façonne qu'elle se constitue comme réalité spécifique et indépendante, pouvant dépasser les barrières temporelles et culturelles», *ibid.*, p. 178.

¹²⁶² Anne Lefebvre, «De la pensée de l'image à l'image de la pensée. La philosophie de Gilbert Simondon à la lumière du problème de l'invention», thèse de doctorat, université Lille III - Charles-de-Gaulle, 2011, p. 179.

l'imagination symbolique comme une «fonction du réel, de réalisation»¹²⁶³, selon un mot de Jean-Yves Chateau. Le processus d'objectivation en domaine technique est, écrit Simondon, «particulièrement net». Mais l'invention concerne aussi, et c'est là une nouveauté des textes tardifs¹²⁶⁴, les domaines du sacré et de l'esthétique; les objets, explique Simondon, peuvent même, alors, «changer de catégorie»¹²⁶⁵.

L'essentiel de l'invention est à trouver dans sa nature éminemment relationnelle qui, indépendamment du domaine et s'établissant au sein d'un ensemble de résultats encore incompatibles, réalise ou actualise une virtualité capable non seulement de résoudre la situation mais aussi et surtout de convoyer un potentiel, une métastabilité que la résolution n'épuise pas; c'est le sens de cet énoncé décisif selon lequel «la véritable invention dépasse son but»¹²⁶⁶, qui continue comme suit:

l'intention initiale de résoudre un problème n'est qu'une amorce, une mise en mouvement; le progrès est essentiel à l'invention constituant un objet créé parce que l'objet, en possédant des propriétés nouvelles en plus de celles qui résolvent le problème, amène un dépassement des conditions qui étaient celles de la position du problème¹²⁶⁷.

De même:

L'objet créé, pour être complètement organisé, doit être plus complexe et plus riche que ne le suppose le projet strict de résolution du problème; il possède alors des propriétés nouvelles qui lui permettent de résoudre, par surabondance d'être, d'autres problèmes. Il incorpore, involontairement, d'autres effets de l'univers, car il n'existe généralement pas de solution parfaitement sur mesure à un problème particulier¹²⁶⁸.

¹²⁶³ Jean-Yves Chateau, «Présentation», in *II*, p. xxxi.

¹²⁶⁴ Anne Lefebvre le souligne, elle aussi. «Le concept transductif d'invention qui est construit ici n'est pas l'objet d'une seule interrogation sur la technique», Anne Lefebvre, «De la pensée de l'image à l'image de la pensée», *op. cit.*, p. 188.

¹²⁶⁵ *II*, p. 182.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹²⁶⁷ *Ibid.*

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

Conséquences de l'invention conçue comme dépassement

Est-ce à dire que la visée holiste et l'œcuménisme qui caractérisent la culture dans les textes précoce sont vains? C'est ici le moment de se rappeler la manière dont l'échec technique – et avec lui la distinction entre pensée théorique et pensée pratique – nomme, dans la thèse secondaire, le résultat de la contradiction entre d'un côté l'intention subjective, personnelle et arbitraire et, de l'autre, la nature ou la φύσις objective¹²⁶⁹. Ici, l'invention désigne positivement la manière dont sont amenés à s'unir l'« intention initiale » d'un individu vivant ou son « projet strict de résolution du problème » et les « effets de l'univers » qui constituent son milieu et qui amènent une « surabondance d'être »¹²⁷⁰, de la nouveauté et de l'involontaire, selon la forme d'un dépassement. Cette positivation de l'invention a de nombreuses implications. Tout d'abord, on peut dire qu'elle désigne le dépassement de la tradition telle que la conçoit encore la théorie simondonienne de la culture – selon l'opposition entre une culture traditionnelle opérant « au niveau de la relation de la pensée théorique et de la pensée pratique »¹²⁷¹ et une culture philosophique capable de saisir le « vrai niveau d'individuation de la réalité humaine »¹²⁷² –, et cherche à actualiser ce dépassement comme une opération réelle. En ce sens, l'invention nomme le dépassement du dépassement de la théorie de la culture et donc la culture au plus proche de son opération de réalisation. Il s'agit ainsi de ne pas fermer sur elle-même l'anthropologie comme point de départ absolu de la connaissance de l'homme à partir d'une essence¹²⁷³. Alors la culture, pensée comme invention, n'est plus postulation mais réalisation d'une relation à la totalité universelle. C'est là le second point: dans cette réalisation, la distinction radicale entre les stéréotypes de groupes ou de communautés et la symbolisation technologique universelle et ontogénétique s'estompe. Simondon répare, pour ainsi dire, la forme d'incompatibilité de cette tension en reliant l'universalité des objectivités opératoires aux individus, aussi bien qu'aux

¹²⁶⁹ Voir p. 69 et p. 190 du présent ouvrage.

¹²⁷⁰ *II*, p. 173-174.

¹²⁷¹ *MEOT*, p. 289.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 295.

¹²⁷³ *ILFI*, p. 302.

sociétés, postulant une radicale « continuité du créé »¹²⁷⁴ dépourvue de la nécessité du critère d'authenticité que requiert encore la distinction entre le symbole et le signe dans les deux thèses. Enfin, on comprend à nouveaux frais en quoi il n'est plus essentiel de distinguer radicalement entre préindividualité et transindividualité ou, si l'on préfère, entre la possibilité d'une individuation et l'individuation du collectif: les traces ou résultats de l'invention ne sont que l'occasion de nouvelles inventions et la valeur de la réalité inventée ne réside pas dans le fait que cette invention porte en elle quelque chose de la subjectivité de « son » inventeur – quand bien même une telle idée procure peut-être une certaine satisfaction à ce dernier –, elle réside dans la continuité de l'inventivité qu'elle conditionne :

Le caractère d'universalité et d'intemporalité de l'objet créé est susceptible de se manifester à des degrés plus ou moins élevés, car les cultures se modifient avec les sociétés; chaque objet et chaque œuvre ont à une époque donnée une aire de diffusion limitée; cependant, il existe dans l'objet créé une universalité et une éternité virtuelles, correspondant au sentiment intérieur du sujet créateur qui pense produire un « *ktéma es aei* » [chose acquise pour toujours], selon l'expression de Thucydide, ou déclarant comme le poète latin: « *non omnis moriar* », « je ne mourrai pas tout entier ». Cette virtualité consiste en une possibilité permanente de réincorporations à des œuvres ou à des créations ultérieures sous forme de schème ou d'élément, même si l'individualité de l'objet créé n'est pas conservée au cours des inventions successives¹²⁷⁵.

Sujet transcendental et caractère provisoire de l'objet

Comme l'écrit justement Jérémie Grosman : « l'objet technique ne devient pas hors de l'invention »¹²⁷⁶. L'objet n'est donc qu'un moment provisoire de l'invention qui, comme activité ontogénétique de compatibilisation et de résolution de problèmes, à laquelle correspond bien un « sentiment intérieur du sujet créateur », est aussi, lorsqu'elle a lieu, l'intégration dans la réalité – dans l'être devenant – d'un potentiel pouvant être repris. Ainsi, parce que chacun de ses moments est condition de

¹²⁷⁴ II, p. 165.

¹²⁷⁵ Ibid., p. 164.

¹²⁷⁶ Jérémie Grosman, « Simondon et l'informatique II », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 249.

son cours et de sa continuité, l'invention, dans sa relation à l'imagination, peut être dite « transductive »¹²⁷⁷. C'est certainement en ce sens que Simondon, dans une formule de la thèse principale peut-être un peu trop rapidement rédigée¹²⁷⁸, écrit que ce qui se transmet n'est pas à proprement parler la culture mais uniquement « l'universalité d'une problématique » entendue comme « universalité d'une situation individuelle recréée à travers le temps et l'espace »¹²⁷⁹. Sur la même page, cette problématique est décrite comme celle de la réalisation par l'individu d'une transductivité entre le « geste vital » et l'« être physique »; tout porte à croire que c'est l'expérience de l'invention du point de vue du vivant qui, dans une perspective plutôt phénoménologique, est ici décrite. Ce qui paraît sûr, par ailleurs, c'est la possibilité d'insister sur la distinction méthodologique entre phénoménologie et technologie aussi à partir du thème du corps et de l'expérience vécue. Ainsi, dans *MEOT*, Simondon rappelle que la « relation analogique entre la machine et l'homme n'est pas au niveau des fonctionnements corporels », comme le pensent les théoriciens de la Forme, qu'elle se situe au contraire « entre le fonctionnement mental de l'homme et le fonctionnement physique de la machine ». Il précise ensuite que « ces deux fonctionnements sont parallèles, non dans la vie courante, mais dans l'invention », ce qui fait de l'invention une réalité spéciale que l'étude de la vie courante – qui fait penser ici au monde de la vie et à l'attitude naturelle des phénoménologues husserliens – ne peut pas épuiser¹²⁸⁰.

Quoi qu'il en soit, l'invention, telle que Simondon en développe le thème toujours plus centralement dans les textes tardifs, nomme non plus les produits particuliers mais, dans sa plus grande généralité, le processus de réalisation de cette transductivité analogique entre structures existantes et problèmes à résoudre. De plus, s'il y a bien une réalité transindividuelle irréductible à l'interindividualité, c'est parce que, quelle que soit la finalité de l'individu¹²⁸¹, elle est absolument dépas-

¹²⁷⁷ Comme le précise notamment Jean-Yves Chateau, « Présentation », *op. cit.*, p. XIV.

¹²⁷⁸ Nous avons rencontré cet énoncé plus tôt, p. 235.

¹²⁷⁹ *ILFI*, p. 272.

¹²⁸⁰ *MEOT*, p. 191.

¹²⁸¹ Chez Simondon, l'individu, tant qu'il s'individue, porte avec lui du potentiel réel, de la préindividualité, ce qui d'ailleurs est aussi un lieu de continuité avec Merleau-Ponty, comme le relève Miguel de Beistegui, « Réduction et transduction. De Merleau-Ponty à Simondon », in *Chiasmi International* 7 (2005) : *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, sous la dir. de Mario Carbone et Helen A. Fielding, p. 144.

sée par l'invention. Au devenir technologique de la culture correspond donc une relativisation de l'intentionnalité comme double substantiation de la conscience et de «sa» chose. C'est aussi en ce sens que l'invention est instauration d'une relation entre la phénoménologie et la technologie: l'intériorité de la subjectivité transcendante n'est pas niée mais dynamisée et relativisée, rapportée et reliée à une totalité fonctionnelle et conçue au-delà de la distinction entre intériorité et extériorité, selon des processus opératoires d'intériorisation et d'extériorisation saisis ou connus eux-mêmes au travers d'analogies opératoires avec l'expérience du vivant de son propre fonctionnement actuel. Autrement dit, si le vivant est «analogie par rapport à soi»¹²⁸², c'est aussi dans la mesure où il est la relation entre son fonctionnement et l'expérience de ce fonctionnement. L'unité et la liberté de l'agent souverain ou de la personne ne sont pas contestées à condition de les problématiser à partir de ce lieu d'échanges et de relations entre subjectivation et objectivation qu'est l'invention.

La trace de l'invention comme condition épistémologique

Se pose alors la question de ce que l'on peut connaître de l'invention. Le cours de 1968-1969 indique qu'il y a «des propédeutiques à l'invention» et préfigure par là la notion de créativité; il précise toutefois qu'il n'existe aucune «méthode pour inventer», aucun «art complet d'inventer; tout au plus, une éthique de l'invention et une gymnastique de l'inventeur pour s'entretenir en activité»¹²⁸³. La communication de 1971, dans un esprit plutôt positif qui semble aller dans une direction opposée, rapporte «l'invention technique» à une technique¹²⁸⁴. Le cours de 1974, quant à lui, la considère plutôt comme «une preuve quasi certaine du fait que l'invention existe bien et apporte réellement quelque chose qui n'était pas déjà là avant l'invention»¹²⁸⁵. Le statut de l'invention

¹²⁸² *ILFI*, p. 201.

¹²⁸³ Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», cours de 1968-1969, in *IT*, p. 156.

¹²⁸⁴ Le texte parle bien de l'invention technique «en tant que technique», Gilbert Simondon, «L'invention dans les techniques», texte de la communication présentée au colloque *La mécanologie* en mars 1971, paru pour la première fois dans le n° 2 des *Cahiers du centre culturel canadien*, in *IT*, p. 230.

¹²⁸⁵ Gilbert Simondon, «La résolution des problèmes», polycopié du cours de 1974, in *RP*, p. 131. C'est Simondon qui souligne.

technique passe donc de réalité proche de la chose en soi des phénoménologues à celui d'objet potentiel d'une technologie pour enfin regagner la manifestation d'une opération réelle achevée, la trace, le témoignage, la «preuve» de la réalité de l'invention entendue au-delà du sens strictement technique. Il n'est pas étonnant dès lors que Simondon, dans le cours de 1976 intitulé «Invention et créativité», discute et invalide la possibilité même d'instituer une technique d'invention. L'idée d'une technique d'invention est rapportée à ce que le cours nomme «créativité» et radicalement distingué de la question de l'invention:

L'invention est un remaniement des structures et des fonctions, prenant généralement, dans l'histoire, une forme dialectique par la succession de trois étapes, qui commence par une phase syncrétique, se poursuit par une phase analytique, et se termine par une phase synthétique; l'invention est essentiellement un remaniement de structures et de fonctions par enchaînement dans le temps. Elle est le fait d'hommes qui peuvent ne pas se connaître, mais sont au moins reliés par des objets, comme un monument ou une machine.

La créativité met en jeu soit l'individu, soit un groupe de cinq à dix personnes qui ont pour consigne de produire beaucoup d'idées en levant ce frein qu'est l'esprit critique; d'autres extrairont les idées à retenir de l'ensemble de ce qui a été produit; la quantité est ici nécessaire, alors que la qualité est primordiale pour l'invention, qui demande parfois l'effort persévérant d'une vie entière¹²⁸⁶.

Ce passage, qui rejoue la distinction entre société et communauté de la NC, confirme que l'invention est en relation avec la réalité transindividuelle; elle ne passe pas par l'instauration d'un groupe ni par du travail délégué mais, beaucoup plus directement, par un réseau de réalités objectives, selon un procédé que Simondon qualifie de «dialectique» davantage de l'ordre du remaniement que de l'ordre du dépassement. Ces réalités objectives peuvent être un monument aussi bien qu'une machine, donc des réalités plutôt symboliques aussi bien que des réalités plutôt techniques; quoi qu'il en soit, c'est l'objectivité de ces réalités, leur nature de «constances partielles»¹²⁸⁷, qui permet de les rapporter à un ensemble de structures potentiellement matière, pour ainsi dire, à invention. Réciproquement, c'est en tant qu'elle est «remaniement» de structures – donc information, modification ou

¹²⁸⁶ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», cours de 1976, in *RP*, p. 147.

¹²⁸⁷ *CP*, p. 114.

encore modulation – que l'invention peut être, selon des mots que la thèse secondaire réserve pour caractériser la culture, « régulatrice par essence »¹²⁸⁸.

La distinction entre invention et créativité est donc avant tout épistémologique. Si l'expérience et la psychologie sont en mesure de saisir l'ensemble de processus qui caractérise la « créativité », l'« invention », au contraire, s'étudie plutôt « par ses traces »¹²⁸⁹ ; autrement dit, c'est à partir d'une étude de ses résultats réalisés, de la forme qu'ils prennent « généralement, dans l'histoire » – donc tout à fait empiriquement –, que l'invention, comme opération de réalisation reliant transductivement – donc analogiquement – des aspects sociaux et individuels¹²⁹⁰, peut être comprise¹²⁹¹. L'« intelligence créative » est décrite comme n'étant qu'un cas particulier de l'intelligence comme « aptitude générale à résoudre les problèmes »¹²⁹² ; l'« intelligence créative », non sans rappeler la problématique de la distinction entre action et choix,

se manifeste non pas en tous les problèmes, mais dans ceux où la solution est rendue possible par la sélection d'un cas particulier ou par celle d'une médiation unique, particulièrement rapide et efficace, parmi plusieurs possibles¹²⁹³.

La créativité « se borne à extraire des objets donnés leurs propriétés non explicites »¹²⁹⁴ ; comme l'art critiqué plus tôt – celui qui se contente par exemple de reprendre simplement le caractère pittoresque d'un paysage existant dans une peinture¹²⁹⁵ –, la créativité n'est qu'une répétition formalisée de ce qui est déjà là potentiellement et de façon encore informe. Au contraire, l'invention « demande la construction d'un objet nouveau qui fait défaut, et qui doit être imaginé avant d'exister de manière

¹²⁸⁸ *MEOT*, p. 18.

¹²⁸⁹ Gilbert Simondon, « Invention et créativité », *op. cit.*, p. 207

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 255.

¹²⁹¹ Par là pourrait-on peut-être relativiser le reproche formulé par Isabelle Stengers à Simondon d'avoir ignoré Niels Bohr et de n'avoir ainsi pas saisi le problème de la physique quantique comme problème de « la production (irréversible) d'une "marque" (stable) dont doit être capable tout système physique s'il doit jouer le rôle de l'instrument de mesure », Isabelle Stengers, « Pour une mise à l'aventure de la transduction », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 151.

¹²⁹² Gilbert Simondon, « Invention et créativité », *op. cit.*, p. 209.

¹²⁹³ *Ibid.*, p. 210.

¹²⁹⁴ *Ibid.*, p. 219.

¹²⁹⁵ Voir p. 337 du présent ouvrage.

fonctionnelle»¹²⁹⁶. La discussion de l'opération de répétition sans originalité, par laquelle se définit la créativité, amène Simondon à affirmer que «la créativité se caractérise par un aspect quantitatif, alors que l'invention se caractérise par un saut qualitatif, réformateur de structures»¹²⁹⁷. La créativité comme technique d'invention est donc condamnée à n'être qu'une imitation d'invention, cherchant en vain les résultats d'une opération qui, en dernière analyse, reste en elle-même au-delà de toute connaissance théorique possible. «Le style anecdotique qui convient aux démarches anecdotiques de la créativité»¹²⁹⁸ n'est donc pas en mesure d'épuiser le problème de la connaissance de l'invention comme opération qui «ne se laisse directement appréhender par aucune méthode connue»¹²⁹⁹. L'invention répond ainsi positivement à ce dont PST constate négativement l'impossibilité: l'objectivation des réalités culturelles. L'invention ne peut pas être connue ni épuisée dans une connaissance objective car, dans la mesure où elle est aussi compréhensible comme une réalisation d'objets, elle est elle-même objectivation et ne peut, pour cette raison précise, n'être connue ou symbolisée que par ses traces et réalisations, c'est-à-dire après coup. L'invention, écrit à juste titre Nathalie Simondon, «prouve sa possibilité dans ses traces mêmes, pour peu qu'il y ait vraiment quelque chose d'inventé, et sans qu'il y ait de méthode pour inventer»¹³⁰⁰.

Validité des traces et réflexivité

De quel droit une telle conclusion est-elle valide? Le cours, structuré en invention technique et invention non technique, rapporte l'invention non technique à la philosophie qui est entendue ici «comme un mode de pensée capable de véritables inventions, à la manière de la pensée technique»¹³⁰¹. Simondon précise encore que la philosophie n'est pas «première par rapport aux autres modes de pensée (artistique ou religieuse par exemple), mais qu'elle possède un statut majeur de pensée inventive réelle». C'est donc par une analogie opératoire que Simondon

¹²⁹⁶ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», *op. cit.*, p. 212.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 231-232.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 255.

¹³⁰⁰ Nathalie Simondon, «Note éditoriale», in Gilbert Simondon, *RP*, p. 9.

¹³⁰¹ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», *op. cit.*, p. 203.

comprend et connaît l'invention en général, rapprochant le fonctionnement de sa propre activité de philosophe réfléchissant et inventant, de l'invention technique qui, à partir d'une incompatibilité, restaure une continuité. L'analogie va d'ailleurs dans les deux sens; ainsi, dans un cours de 1980, la dialectique est décrite comme une technologie et le syllogisme comme un amplificateur¹³⁰². La remarque de Muriel Combes est donc pertinente, selon laquelle le déplacement épistémologique de Simondon implique notamment la constitution, en parallèle de l'opération de connaissance – ou plus généralement de l'opération de la pensée –, d'une «description» qui donc est une trace de cette opération¹³⁰³. Par là se confirme que la philosophie n'est pas conçue par Simondon comme un symbolisme verbal ou comme un discours théorique mais comme un lieu d'invention, l'écrit n'étant entendu par Simondon que comme la trace objectivée de la philosophie en tant qu'opération, comme nous le suggérons¹³⁰⁴. Le propos selon lequel l'invention se prouve elle-même par ses traces n'est donc pas spéculatif mais trouve sa validité de façon symbolique, d'un symbolisme technologique toutefois qui se fonde sur des analogies opératoires.

Cette centralité de l'invention dans la philosophie tardive de Gilbert Simondon introduit-elle une rupture radicale avec les moments précédents ou peut-on discerner quelque continuité avec la problématique de la culture telle que nous l'avons étudiée aux chapitres précédents? Disons que la distinction axiologique entre créativité et invention, telle que la travaille Simondon dans le cours de 1976, ne peut manquer de rappeler la distinction des thèses entre le symbolisme technologique et l'esthétisme. Nous suggérons *supra* un rapprochement possible à partir de l'extension du collectif, selon lequel l'invention est «le fait d'hommes qui peuvent ne pas se connaître, mais sont au moins reliés par des objets»¹³⁰⁵ là où la créativité «met en jeu soit l'individu, soit un groupe de cinq à dix personnes». L'invention, rapportée à la totalité qu'est l'espèce humaine, correspond à la technologie là où la créativité, rapportée uniquement aux intentions d'un individu ou d'un petit groupe, correspond plutôt à une forme de symbolisme stéréotypique

¹³⁰² Gilbert Simondon, «Introduction à une épistémologie généralisée», cours d'épistémologie de 1980, in *SLΦ*, p. 329, 332.

¹³⁰³ Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 18.

¹³⁰⁴ Voir p. 240 sq.

¹³⁰⁵ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», *op. cit.*, p. 147.

qu'exemplifient bien, notamment, les «arts à part»¹³⁰⁶. Or, un autre rapprochement entre les deux couples notionnels est possible :

La créativité, sans l'invention, serait vide; elle n'aurait aucun point de départ. C'est par un abus notoire du procédé démocratique que l'invention est oubliée; comme les copieurs sont très largement majoritaires, les quelques inventeurs qui leur fournissent leur moyen de vie sont simplement considérés comme inexistant, ce qui est une aberration logique¹³⁰⁷.

L'«aberration» dont parle ici Simondon est une prétention à l'inventivité qui peut caractériser l'approche créative; elle ne peut manquer de rappeler la manière dont est décrite et critiquée, dans les textes de 1958, la «dégradation» du symbole en signe: l'esthétisme et la stéréotypie tirent profit de l'efficacité et de l'authenticité ontogénétique du symbolisme pour servir les finalités arbitraires de certains groupes sociaux sans le souci holiste – c'est-à-dire aussi, rappelons-nous: cultivé – du bon fonctionnement de l'ensemble. C'est en ce sens que, nous l'avons vu, le stéréotype s'oppose à la possibilité d'agir réellement et absolument qui caractérise la culture philosophique et en quoi, par là, il signifie aussi la démission de l'individu dépassé par l'épreuve de la transindividualité. C'est d'une manière analogue, donc, que Simondon critique l'aberration qui se joue à l'endroit de la créativité lorsque cette dernière devient orgueilleuse alors qu'elle n'est qu'une commodité «qui ne produit pas toujours du nouveau au sens strict du terme»¹³⁰⁸ – c'est-à-dire au sens d'une originalité ontogénétique –, un «exercice» visant à stimuler «la tendance à l'invention».

L'invention à l'horizon

Comment alors faire en sorte que l'invention de la culture n'apparaisse pas comme un nouvel absolu métaphysique? Comment s'assurer que la complication technologique de la phénoménalité, par la percolation qu'elle introduit à la limite de la subjectivité transcendante, ne réinsère pas aussi du mystère? En quoi l'invention n'est-elle pas, *in fine*, elle-même une boîte noire? Afin de répondre à ces questions

¹³⁰⁶ *II*, p. 160.

¹³⁰⁷ Gilbert Simondon, «Invention et créativité», *op. cit.*, p. 230.

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 254.

vers lesquelles nous fait converger la piste thématique et problématique de la culture, nous proposons de réinscrire l'invention technosymbolique, telle que la pense spécifiquement Simondon, au terme d'une genèse philosophique de la notion de symbole, dans l'objectif de comprendre comment la notion traditionnelle de symbole se trouve modifiée en une version technologique selon laquelle, pour parler comme Simondon, la réalité technique est à la fois « support » et « symbole » d'une individuation transindividuelle, c'est-à-dire d'un monde commun. Concrètement, nous tâchons de montrer en quoi l'invention technosymbolique de Simondon offre une manière originale de penser et de résoudre la tension qui relie le dogmatisme métaphysique du symbolisme théologique leibnizien à l'analogie du symbolisme phénoménologique de la *Troisième critique* de Kant.

Ce choix se justifie au-delà des aspects thématiques, dans la mesure où il correspond à l'itinéraire philosophique emprunté par Ernst Cassirer pour élargir le concept de transcendental et substituer la question de la production de la signification au problème traditionnel de sa mise en œuvre dans la désignation. Autrement dit, nous reprenons ici le cheminement qui, suivant la voie ouverte par la critique¹³⁰⁹, institue le sens et la tâche d'une philosophie de la culture dans la reconnaissance d'une fonction symbolique au-delà de la seule connaissance, à l'échelle d'un ensemble complexe de médiations génératrices et modulatrices de formes. Si Cassirer découvre qu'il « ne peut y avoir "quelque chose" dans la conscience sans médiation avec autre chose, c'est-à-dire sans l'ensemble des formes de la conscience »¹³¹⁰, Simondon amorce quant à lui sa réflexion sur un principe selon lequel il ne peut y avoir de structure ou d'individu sans opération. L'analogie est centrale chez les deux auteurs, mais, chez Simondon, c'est l'invention qui la met en œuvre, et il s'agit non d'une analogie de structure ou de phénomène mais d'opération : la notion de « schème » désigne chez Simondon le résultat provisoire d'une opération de structuration d'une autre opération, résultat qui n'a pas nécessairement à être donné « pour » ou « dans » une conscience car ce que l'on nomme « conscience » est une individuation et ne désigne pas moins un ensemble d'opérations. Dans

¹³⁰⁹ Sur ce point précis, nous renverrions en particulier à la manière dont Cassirer, expressément, problématise la technique comme forme symbolique dans le sillage de la *Critique de la faculté de juger* ; voir Ernst Cassirer, « Forme et technique », in *Écrits sur l'art*, trad. par Jean Carro et Gaubert Joël, Paris : Cerf, 1995, p. 68.

¹³¹⁰ Carole Maigné, *Ernst Cassirer*, Paris : Belin, 2013, p. 51.

tous les cas la signification, quand bien même elle serait expérience, n'est jamais simplement donnée mais produite, construite ou inventée, et sur ce point précis l'explication morphologique ne semble aucunement contredire l'explication technologique.

En expliquant comment, chez Simondon, le recours systématique à la complication technologique ne reconnaît et ne mobilise des absous qu'en tant que réalités fonctionnelles inventées, nous aimeraisons éclairer en quoi le symbolisme technologique, ni dogmatique ni phénoménologique, dégage 1) la possibilité d'une manipulation réelle, d'une action directe dans et dès lors sur le devenir de l'être – et donc sur le devenir de l'homme – et 2) une connaissance analogique valide des opérations qui conditionnent la possibilité de symboliser et de signifier.

9.2 Expression, présentation et réalisation

Situation épistémologique du symbole de Leibniz

Avec Leibniz, la notion de symbole est corrélative de la *cognitio caeca*, la pensée dite «aveugle» ou «sourde», thème qui apparaîtinautreusement en 1666 dans *De arte combinatoria* puis réapparaît notamment en 1684 dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Dans ce dernier texte, Leibniz distingue différents degrés de pensée relativement au niveau d'analyse des notions correspondantes, contredisant ainsi l'intuitionnisme des cartésiens par l'instauration d'une norme logique pour la connaissance. Une notion permettant de reconnaître une chose pensée correspond à une connaissance dite «claire»; la notion est «obscur» dans le cas contraire et, en ce sens, inférieure au seuil de la connaissance. La connaissance claire comprend des connaissances dites «distinctes» ou «confuses» selon que l'on peut ou non énumérer les composantes minimales de la notion permettant de distinguer la chose considérée parmi d'autres choses. Les connaissances distinctes, enfin, peuvent être «adéquates» si l'analyse de la notion peut être menée à son terme – c'est la connaissance intuitive; elles sont «inadéquates» dans le cas contraire. C'est ici que la pensée aveugle fait son apparition:

Mais le plus souvent et surtout si l'analyse est très longue, nous n'em-brassons pas toute la nature de la chose à la fois; nous substituons alors aux choses des signes dont, pour abréger, nous avons coutume d'omettre l'explication dans le travail actuel de la pensée, sachant ou

croyant que cette explication est en notre possession. Ainsi, lorsque je pense à un chiliogone, c'est-à-dire à un polygone à mille côtés, je ne considère pas toujours ce qu'est un côté, une égalité, le nombre mille (ou le cube de dix), mais je me sers mentalement de ces mots pour qu'ils tiennent lieu des idées que j'ai des choses, – bien que sans doute j'aie le sens de ces mots confusément et imparfaitement à l'esprit – parce que j'ai conscience de posséder la signification de ces mots et que j'estime que l'explication n'en est pas nécessaire pour le moment. J'appelle cette connaissance *aveugle* ou encore *symbolique*; nous en faisons usage dans l'algèbre et dans l'arithmétique et presqu'en tout domaine¹³¹¹.

La pensée aveugle est donc un type de raisonnement dans lequel les signes remplacent fonctionnellement les idées. Elle rend possible l'abord de problèmes non pas à partir des essences – ce qui impliquerait de pouvoir avoir à l'esprit «toute la nature de la chose à la fois» –, mais bien sur les signes ou, plus exactement, les caractères, qui deviennent autant d'«expressions». Ces expressions sont possibles parce qu'il «existe une "correspondance réglée" entre "ce qui se peut dire" de choses ayant elles-mêmes entre elles un rapport de correspondance»¹³¹²: ce «réglage origininaire»¹³¹³ n'est autre que l'harmonie préétablie. Claude Gaudin a relevé la double nature métaphysique et métaphorique de cette conception leibnizienne de l'expression: la correspondance réglée est métaphysique dans la mesure où la validité de l'expression repose sur le fait que «c'est Dieu qui est l'auteur et de l'esprit et des choses»¹³¹⁴. Mais la correspondance réglée chez Leibniz est aussi métaphorique car Dieu, écrit Leibniz, «a imprimé» l'idée en nous, le «code permettant de passer d'un bord à l'autre de sa création»; Gaudin parle bien à cet égard d'une «métaphore de l'impression»¹³¹⁵. Le lecteur de Simondon pourrait vouloir considérer cette métaphore comme l'occurrence d'un «paradigmatisme technologique» peut-être «trop sommaire»¹³¹⁶.

¹³¹¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, «Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées», texte de 1684, in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. par Paul Schrecker, Paris: Vrin, 1978, p. 11.

¹³¹² Claude Gaudin, «La puissance des symboles, l'écriture des pensées», in *Leibniz et les puissances du langage*, sous la dir. de Dominique Berlioz et Frédéric Nef, Paris: Vrin, 2005, p. 256.

¹³¹³ Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 1: *De Leibniz à Hegel*, Paris: Grasset, 1990, p. 71.

¹³¹⁴ Claude Gaudin, «La puissance des symboles, l'écriture des pensées», *op. cit.*, p. 257.

¹³¹⁵ *Ibid.*

¹³¹⁶ *ILFI*, p. 35.

Praxéologie du symbole de Leibniz

Il convient toutefois de distinguer la métaphore éventuellement technologique de l'impression de la dimension remarquablement praxéologique et utilitaire du symbole leibnizien. En ce sens, Laurence Bouquiaux, qui oriente sa lecture du texte de 1684 à partir de la question de l'attention, explique comment la manipulation symbolique, aveugle aux idées, «permet aux mathématiciens de déléguer une partie de leur raisonnement au formalisme qui, en quelque sorte, pense à leur place, de manière "mécanique", sans qu'ils aient besoin d'une attention aussi soutenue, ou d'une attention aussi ample, que s'ils devaient mener le raisonnement à son terme sans caractères»¹³¹⁷. La pensée aveugle est donc aussi, en ce sens, une économie, une facilité pratique au bénéfice de l'attention limitée de l'esprit humain. De même, le recours aux signes ou aux caractères est une commodité qui permet de s'épargner des efforts et dont Dieu n'a pas besoin. Mildred Galland-Szymkowiak parle bien de la «béquille d'un entendement fini qui ne peut tenir ensemble, distinctement et simultanément, toutes les déterminations d'une même idée»¹³¹⁸; elle insiste sur le fait que le recours aux signes «exprime» mais ne permet pas chez Leibniz de contempler ou de «présenter» – selon la terminologie kantienne – l'idée¹³¹⁹. En tant que connaissance claire, distincte mais inadéquate, la connaissance symbolique, telle que la conçoit Leibniz, est ainsi radicalement séparée de la connaissance intuitive. De plus, il ne s'agit pas ici seulement d'une économie d'attention. Comme le montre bien Bouquiaux, à la pensée aveugle correspond une reconfiguration générale du régime de l'attention – des usages – qui revêt dès lors différentes formes: économie certes mais aussi amplification, élargissement, fixation, concentration et aussi séquençage, dans la mesure où les caractères écrits «autorisent des moments de distraction avant de revenir à la tâche»¹³²⁰. Bouquiaux indique en outre une autre dimension pratique, quasi politique, de ce

¹³¹⁷ Laurence Bouquiaux, «Attention et pensée aveugle chez Leibniz», in *Les études philosophiques* 171 (2017), p. 88.

¹³¹⁸ «L'entendement divin, à l'inverse, se passe de signes», Mildred Galland-Szymkowiak, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», in *Esthétiques de l'Aufklärung* 4 (2006), URL: <https://journals.openedition.org/rgi/144>, p. 75.

¹³¹⁹ «Le symbole est le substitut commode d'une idée dont je puis par ailleurs expliquer le contenu, ce n'est pas une figure qui, à même sa configuration sensible particulière, présenterait l'idée», *ibid.*

¹³²⁰ Laurence Bouquiaux, «Attention et pensée aveugle chez Leibniz», *op. cit.*, p. 101.

recours aux signes écrits dans la mesure où il rend visibles des opérations de pensée habituellement invisibles. Le formalisme permet alors de «vérifier qu'il n'y a pas d'erreurs d'inattention dans le calcul écrit»¹³²¹ et, ce, collectivement.

Technologie et théologie du symbole de Leibniz

La possibilité de parler d'un paradigmisme technologique, qu'offre la «métaphore de l'impression»¹³²², opère en un sens plus universel que ces nombreux aspects pratiques dans la mesure où elle porte sur leurs conditions. La dimension technologique – au sens simondonien – réside, selon nous, dans le fait que «le connaissable est en fin de compte du lisible»¹³²³ dont l'intelligence «possède intérieurement le code de lecture, découvert par simple réflexion»¹³²⁴, puisque déjà là. Adelino Cardoso décrit ainsi la symbolisation entre l'ordre du langage et celui des choses: «leur genèse et opération se basent sur un seul principe, qui est celui de l'harmonie dans ses multiples expressions»¹³²⁵. C'est l'harmonie préétablie, donc Dieu, qui occupe chez Leibniz la fonction de garant de la communauté d'origine entre la lisibilité du connaissable et le code de lecture¹³²⁶; pour cette raison nous parlerons du fondement théologique du symbolisme leibnizien.

Chez Simondon, la communauté d'origine entre les différentes individuations est méthodologiquement postulée mais aussi et surtout concrètement réalisée sous la forme d'un lien avec la totalité de l'être

¹³²¹ *Ibid.*, p. 102.

¹³²² Claude Gaudin, «La puissance des symboles, l'écriture des pensées», *op. cit.*, p. 257.

¹³²³ *Ibid.*, p. 256.

¹³²⁴ *Ibid.*

¹³²⁵ Adelino Cardoso, «L'analogie entre corps et langage chez Leibniz», in *Leibniz et les puissances du langage*, sous la dir. de Dominique Berlioz et Frédéric Nef, *op. cit.*, p. 174. Dans cet article, l'auteur montre bien comment l'analogie entre l'ordre du langage et l'ordre de la pensée peut être éclairée par une étude du rôle médiateur des organes et du corps chez Leibniz.

¹³²⁶ Comme l'explique très clairement Paul Clavier dans le cadre de l'histoire de la cosmologie, «Au miracle perpétuel de l'interaction à distance, Leibniz substitue le miracle original de la création, où la collection des êtres et des événements, la suite des existences, comme aussi la connexion liant les parties de l'univers dans une unité dynamique, sont l'une et l'autre fondées dans une commune origine. C'est en tout cas un concept expressément métaphysique qui prend ici en charge l'articulation de la rationalité mathématique de l'univers avec sa matérialité physique», Paul Clavier, «L'idée d'univers», in *Notions de philosophie*, sous la dir. de Denis Kambouchner, t. 1, Paris: Gallimard, 1995, p. 85.

en devenir. Dès lors l'« être complet » de Simondon opère comme l'analogie fonctionnel d'un « *Deus sive Natura* » mais sans théologie toutefois, c'est-à-dire sans discours substantialisant un tiers transcendant, dans la mesure où la totalité simondonienne, fonctionnellement, est une réalité dont l'invention révèle la cohérence et avec laquelle il est possible, pour ainsi dire, d'interagir. La totalité simondonienne, instance fonctionnelle du discours philosophique et, surtout, de l'action efficace, n'est donc pas donnée comme un dogme mais mise à l'épreuve technologique en tant que postulat et, au mieux, symbolisée et réalisée à l'occasion d'une opération d'invention. Mais donc d'emblée l'humain et la nature, tels qu'ils sont amenés à interagir dans l'invention, sont en relation réelle; cette relation postulée vient à la réalisation lorsque « le geste de l'homme [est] accompli selon [la] nature productrice »¹³²⁷ et devient « techniquement efficace »¹³²⁸ jusqu'à moduler la possibilité même pour l'homme d'accomplir un geste; réciproquement, effectué sans relation à la nature et uniquement à partir d'intentions isolées, abstraites et arbitraires, le « geste de l'homme » est éventuellement pratique, de l'ordre de la commodité praxéologique, mais non technique et donc non capable de supporter la culture et de participer à l'automodulation du collectif. Il s'agit alors de l'échec technique¹³²⁹, tel que le thématisent les thèses et tel qu'il amène la séparation entre théorie et pratique. Simondon, par cette recherche d'une relation légitime entre la pensée humaine et l'être en devenir, se rapproche ainsi de Leibniz. Louis Couturat souligne, chez ce dernier, une exigence qui nous paraît analogue alors qu'il rapporte la façon dont Leibniz reproche aux pasigraphies de John Wilkins et George Dalgarno « d'avoir plutôt pour fin l'usage pratique que l'utilité des sciences, c'est-à-dire d'être surtout des langues artificielles destinées aux communications internationales, et non pas des langues philosophiques qui expriment les relations logiques des concepts »¹³³⁰, c'est-à-dire ici: des relations non arbitraires. La correspondance qui existe entre les symboles et les idées chez Leibniz – au même titre que la réalité technique telle que la pense Simondon – est ou doit être un problème de la nature, non une question de choix arbitraire. Du moins Michel Fichant

¹³²⁷ *MEOT*, p. 278.

¹³²⁸ *Ibid.*

¹³²⁹ L'« échec technique » ne désigne donc pas l'inefficacité de l'action pour l'agent.

¹³³⁰ Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Hildesheim : G. Olms, 1961, p. 59-60.

explique-t-il que le recours technicisé à l'expression correspond à «systématiser et diriger consciemment une disposition originelle de l'esprit»¹³³¹, c'est-à-dire, en un certain sens, à moduler ou à mobiliser une force ou un pouvoir qui, d'un point de vue fonctionnel et dans le cadre du rapprochement avec Simondon, peut être dit naturel.

Le symbole de Leibniz comme lieu de suggestion et d'invention

Par là l'«expression» apparaît comme la manifestation d'une opération qui n'est pas d'emblée limitée au langage dit naturel: «la distinction entre les langages artificiels et les langages naturels s'efface puisque l'expression dont ils sont les modes assure leur correspondance, voire leur traductibilité»¹³³². L'expression «se diversifie en une famille de symboles allant de la formule algébrique à l'image représentée par un dessin. L'important n'est pas que les "formes" de "l'espèce" expressive rentrent dans un Dire universel, mais que l'expressivité *invente* des formes en ouvrant un espace encore plus étendu au formalisme»¹³³³. Michel Fichant commente lui aussi cette absence de différence entre les écritures à laquelle correspond la concrétisation d'un domaine symbolique particulièrement étendu; toutefois «dans tous les cas, la "trace visible sur le papier" est le signifiant par excellence»¹³³⁴. La visibilité et la nature topologique du symbolisme expressif sont cruciales; Claire Schwartz, qui étudie minutieusement le rôle central et éminemment structurant de la vision dans la pensée symbolique de Leibniz, conclut d'ailleurs que cette pensée n'est à proprement parler «aveugle» qu'«en un sens bien paradoxalement»¹³³⁵.

La problématisation de la lisibilité ou de la lecture implique réciproquement une problématisation de l'écriture. L'attention portée par Leibniz sur les signifiants inventés par les algébristes, les géomètres, les juristes et même les musiciens indique bien que «la doctrine de l'expression se relie souterrainement aux projets leibniziens de

¹³³¹ Michel Fichant, «Plus Ultra», postface, in Gottfried Wilhelm Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine — Ἀποκατάστασις πάντων (La Restitution universelle)*, Paris: Vrin, 1991, p. 149.

¹³³² Claude Gaudin, «La puissance des symboles, l'écriture des pensées», *op. cit.*, p. 257.

¹³³³ *Ibid.*, p. 258.

¹³³⁴ Michel Fichant, «Plus Ultra», *op. cit.*, p. 151.

¹³³⁵ Claire Schwartz, «L'acte de voir dans la "pensée aveugle" leibnizienne», in *Astérian 25* (2021), § 40.

Caractéristique »¹³³⁶. La Caractéristique, qui est une problématisation de l'écriture, se situe dès lors entre la linguistique et la logique: d'un côté, explique Gaudin, elle rencontre des problèmes « typographiques, donc techniques »¹³³⁷; de l'autre, en tant que notation adéquate, elle est en lien avec « l'ordre des pensées qu'elle veut noter »¹³³⁸. Ce statut de « calcul des pensées » attribuable à la Caractéristique en fait, comme le souligne notamment Galland-Szymkowiak, « un art d'inventer de nouvelles pensées vraies »¹³³⁹; la Caractéristique entendue comme « écriture rationnelle » ou combinatoire devient ainsi « l'instrument le plus puissant en vue du développement de l'esprit »¹³⁴⁰. Michel Serfati, dans sa thèse sur l'histoire de l'écriture symbolique, soutient que la découverte de la possibilité et de la fertilité du recours à la suggestion de significations originales par les résultats de manipulations symboliques revient à Leibniz, « le seul mathématicien de l'histoire à jamais avoir revendiqué cette forme de liberté d'agir »¹³⁴¹. La Caractéristique leibnizienne inaugure en ce sens une conception médiatisée de la pensée, allant tantôt des intuitions et des significations aux symboles, « dans le sens de la représentation »¹³⁴², tantôt de la symbolisation et de la manipulation symbolique à la signification ou à l'intuition, selon des « suggestions provenant du texte symbolique »¹³⁴³. Cette relation d'expression, qui conduit la pensée à l'intuition, a pour postulat et pour corrélat que « les rapports qui existent entre les caractères [sont] analogues aux rapports qui existent entre les idées »¹³⁴⁴. Leibniz écrit: « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui peut se dire de l'une et de l'autre »¹³⁴⁵. C'est sous la forme d'une relation ou d'une reproduction analogique

¹³³⁶ Claude Gaudin, « La puissance des symboles, l'écriture des pensées », *op. cit.*, p. 258.

¹³³⁷ *Ibid.*

¹³³⁸ *Ibid.*

¹³³⁹ Mildred Galland-Szymkowiak, « Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant », *op. cit.*, p. 76.

¹³⁴⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁴¹ Michel Serfati, *La révolution symbolique. La constitution de l'écriture symbolique mathématique*, Paris: Pétra, 2005, p. 388.

¹³⁴² *Ibid.*, p. 6.

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁴⁴ Laurence Bouquiaux, « Attention et pensée aveugle chez Leibniz », *op. cit.*, p. 97.

¹³⁴⁵ Lettre à Arnauld du 9 octobre 1687 in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, sous la dir. de Georges Le Roy, 3^e éd., Paris: Vrin, 1970, p. 180-181.

que cette réciprocité entre l'ordre des signes et celui des idées est en mesure de devenir tantôt l'objet d'une recherche scientifique tantôt celui d'une activité technique d'invention qui, dans les deux cas – à l'hypothèque théologique près –, n'a rien d'arbitraire ni de conventionnel: la Caractéristique est bien, selon le mot de Michel Fichant, «la technique qui permet de former des "expressions", c'est-à-dire des agrégats de caractères, isomorphes aux relations des pensées exprimées»¹³⁴⁶ ou, selon les mots de Galland-Szymkowiak, «un système de signes dont l'ordre *reproduirait analogiquement* l'ordre des idées, donc aussi l'ordre des choses»¹³⁴⁷. Dieu restant le garant du «réglage» de cette analogie¹³⁴⁸, l'«arbitraire du rapport habituel entre signes et idées serait pour ainsi dire neutralisé par l'analogie entre ordre des notions et ordre des symboles, comprise strictement comme identité de rapports»¹³⁴⁹. Corrélativement, les qualités strictement praxéologiques du symbolisme leibnizien reposent bien sur son fondement théologique.

Deux distinctions entre le symbole de Leibniz et celui de Kant

Nous retenons deux grandes différences entre les conceptions leibnizienne et kantienne du symbole. La première réside dans le fait que Leibniz ne conçoit pas la relation entre le symbole et l'idée comme une «présentation sensible actuelle du contenu conceptuel de l'idée»¹³⁵⁰ mais bien comme une expression qui n'est pas «une motivation du signe liée à sa figure sensible»¹³⁵¹. La seconde, en un sens conséquence de la première, est que l'expression repose sur une analogie postulée qui n'est pas une analogie opératoire. En effet, malgré le recours à une métaphore de l'«impression» pour expliquer l'origine de la compatibilité analogique qui relie la nature comme réalité lisible au code de

¹³⁴⁶ Michel Fichant, «Plus Ultra», *op. cit.*, p. 148.

¹³⁴⁷ Mildred Galland-Szymkowiak, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», *op. cit.*, p. 76.

¹³⁴⁸ De même, c'est l'harmonie préétablie qui assure que la relation d'expression entre les monades n'est pas arbitraire, Gottfried Wilhelm Leibniz, «Monadologie», texte de 1714, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes. 1703-1716*, trad. par Christiane Frémont, Paris: Flammarion, 1996, § 51, p. 253.

¹³⁴⁹ Mildred Galland-Szymkowiak, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», *op. cit.*, p. 76.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁵¹ *Ibid.*

lecture, la dimension proprement opératoire de la réalité qui assure la valeur du symbole comme expression de l'idée, dans la mesure où elle est théologique, n'est pas connue technologiquement. Autrement dit, un tiers externe – en l'occurrence Dieu – prend intégralement à sa charge, pour ainsi dire, la dimension de la lisibilité, c'est-à-dire l'origine de la relation analogique entre ce qui est lu et ce qui lit.

Chez Kant, au contraire, le symbole, étant la présentation des concepts de la raison, est compris comme une réalité d'embrée opératoire :

Les nouveaux logiciens admettent un usage du mot *symbolique*, qui est absurde et inexact, lorsqu'on l'oppose au mode de représentation *intuitif*; la représentation symbolique n'est, en effet, qu'un mode de la représentation intuitive. Ce dernier (le mode de représentation intuitif) peut, en effet, être divisé en mode *schématique* de représentation et mode *symbolique*. Tous deux sont des hypotyposes, c'est-à-dire des présentations (*exhibitiones*); ce ne sont pas de simples *caractères*, c'est-à-dire des désignations des concepts au moyen de signes sensibles qui les accompagnent, ne contenant rien de ce qui appartient à l'intuition de l'objet, mais servant seulement à ceux-ci de moyen de reproduction d'après la loi de l'association de l'imagination et par conséquent dans une perspective subjective; ce sont ou bien des mots ou bien des signes (algébriques, et même mimiques), en tant que simples expressions pour les concepts¹³⁵².

Le caractère opératoire du symbole de Kant

La conception des nouveaux logiciens que critique ici Kant est la conception leibnizienne ou wolfienne du symbole. Le symbolisme, comme opération de présentation des concepts de la raison, remplace désormais le symbolisme des «simples caractères». Autrement dit, à la «marque qui a pour fonction de renvoyer extérieurement voire conventionnellement à l'idée»¹³⁵³ se substitue fonctionnellement un symbole comme opération d'évocation de l'idée «à partir du sensible»¹³⁵⁴. Le symbole, lieu d'une activité synthétique *a priori*, n'est donc

¹³⁵² Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alexis Philonenko, Paris: Vrin, 1993, 2000, § 59, p. 263.

¹³⁵³ Mildred Galland-Szymkowiak, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», *op. cit.*, p. 78.

¹³⁵⁴ *Ibid.*

plus un moyen de parvenir à l'idée, il n'est plus une voie d'accès qui deviendrait sans importance dès lors que la pensée retrouve l'idée qui l'attendait; il est une relation active entre le sensible et l'idéal et donc, en ce sens, une partie de l'idée elle-même¹³⁵⁵. La correspondance ou, comme écrit Kant, l'«association» entre le concept et l'intuition n'est plus réglée extérieurement, par ce que nous avons nommé un tiers externe qui, chez Leibniz, garantit l'analogie entre l'ordre des caractères et celui des idées; la *Critique* conçoit cette correspondance selon un réglage interne à la réalité subjective; «le symbole est rapporté à l'activité réflexive d'un sujet, au lieu d'être caractérisé comme l'instrument d'une connaissance objective»¹³⁵⁶:

Les schèmes effectuent la présentation démonstrativement; les symboles le font par la médiation d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques), en laquelle la faculté de juger effectue une double opération, qui consiste à appliquer en premier lieu le concept à l'objet d'une intuition sensible et en second lieu à appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet, dont le premier n'est que le symbole. C'est ainsi qu'on représente un État monarchique par un corps organisé, lorsqu'il est gouverné selon les lois internes du peuple, tandis qu'on le représente par une simple machine (telle un moulin à bras) lorsqu'il est gouverné par une volonté singulière absolue; dans les deux cas la représentation n'est que *symbolique*. S'il n'y a en effet aucune ressemblance entre un État despotique et un moulin à bras, il y en a bien une entre les règles de la réflexion sur eux et sur leur causalité¹³⁵⁷.

Le symbole kantien est analogique dans la mesure où la règle d'une première élaboration de la matière de l'intuition est employée pour une seconde élaboration; en ce sens ces deux jugements successifs peuvent

¹³⁵⁵ Dans son étude sur le cinéma, Simondon distingue la présentation de la représentation à partir de la contemporanéité de l'image sur l'écran et du fonctionnement technique: ainsi, contrairement à la thaumaturgie, la projection «ne présente plus, mais représente seulement»; certes elle retrouve le mouvement grâce à «nouveau procédé» mais elle perd définitivement «la simultanéité par la projection lumineuse à partir d'un système d'optique», Gilbert Simondon, «Psychosociologie du cinéma», texte de ~ 1960, in *SLT*, p. 358-359. La présentation désigne ainsi le résultat d'une opération produit aussi vite que possible et, en ce sens, isochrone.

¹³⁵⁶ Mildred Galland-Szymkowiak, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», *op. cit.*, p. 79.

¹³⁵⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, § 59, p. 264.

être dits analogues¹³⁵⁸. Commentant ce paragraphe de la *Troisième critique*, Galland-Szymkowiak explique que l'analogie «naît du jugement réflexif rapprochant deux rapports. Ce que nous jugeons être présent de l'idée dans l'intuition sensible qui la symbolise, ce n'est pas son contenu même, c'est la forme de notre réflexion sur elle»¹³⁵⁹. Le «moulin à bras» peut symboliser l'«État despotique» dans la mesure où la façon dont la «causalité» du premier est réfléchie est analogue à la façon dont est réfléchie celle du second. Avec Kant, l'analogie devient dynamique, opératoire; elle ne s'explique ni par une ressemblance structurale, ici entre l'État et le moulin, ni par le recours à l'intervention d'une réalité tierce, externe à deux ordres préalablement séparés, puisque tout s'opère en moi et que la connaissance de Dieu est elle-même de nature symbolique. Au contraire, c'est le symbole lui-même qui est analogique, qui est relation analogique entre deux jugements réflexifs s'opérant tous les deux à l'intérieur du sujet; par là, Kant rapporte bien la connaissance symbolique à la connaissance intuitive alors que Leibniz les conçoit de façon séparées. Le symbolisme tel que conçu par Kant est une analogie entre deux opérations d'information de l'intuition, c'est-à-dire en l'occurrence entre deux jugements.

D'un point de vue génétique, la transformation de la conception de la connaissance symbolique de Leibniz à Kant est un déplacement qui, de pratique au service de la connaissance objective, va toujours davantage vers un mouvement de prise de conscience du fonctionnement de la subjectivité, comme en témoignent notamment l'*Æsthetica* de Baumgarten ainsi que les recherches psychologisantes de Moses Mendelssohn et de Johann Georg Sulzer¹³⁶⁰. La découverte d'un ordre de la sensibilité joue, dans ce changement de conceptualité, un rôle

¹³⁵⁸ Le caractère temporel ou successif – pour ne pas dire opératoire – de la phénoménologie kantienne interdit l'accès à l'inconditionné et exempte ainsi du recours à toute forme d'absolu métaphysique. «Le caractère *successif* de la synthèse des phénomènes par un entendement dont l'usage est suspendu aux conditions formelles de la sensibilité nous interdit d'atteindre un tout absolu, dégagé de ces conditions.» Paul Clavier, «L'idée d'univers», *op. cit.*, p. 95. Fonctionnellement toutefois, c'est bien la subjectivité transcendantale elle-même qui, considérée comme individuée, sert de sol ou de cadre à la série des phénomènes.

¹³⁵⁹ Mildred Galland-Szymkowiak, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», *op. cit.*, p. 79.

¹³⁶⁰ Dans son article, Galland-Szymkowiak retrace les différentes étapes qui – *via* Baumgarten, Mendelssohn, Sulzer, Lessing et Herder notamment – conduisent de la conception leibnizienne à la conception kantienne du symbole; cette section de notre recherche doit beaucoup à son travail; *ibid.*, p. 80.

décisif: ce qui, jusque là, était entendu comme connaissance confuse apparaît comme possédant des lois propres, ouvrant la possibilité d'instaurer une esthétique comme logique de la connaissance sensible et étude philosophique du beau. La notion de connaissance est ainsi étendue par cette fonctionnalisation de l'expérience sensible et amène la connaissance intuitive et la connaissance symbolique, jusqu'alors éloignées par leur rapport divergent à une certaine conception de la «vérité», à coexister, à cohabiter. La détermination du symbole oscille entre, d'un côté, le moyen d'accès à la signification et, de l'autre, l'incarnation de celle-ci, avant de prendre, avec Herder, la forme d'une extériorisation de signification puis, avec Kant, celle de présentation indirecte car médiatisée par une opération purement subjective de jugement.

Manipulabilité et réalité dans le symbole de Simondon

Le symbolisme technologique tel que le conçoit Simondon se situe comme à l'intersection des deux conceptions. Il hérite de l'idée leibnizienne de symbole comme réalité manipulable. Toutefois, chez Leibniz, la relation d'expression est davantage de l'ordre de la manifestation que de l'opération ou, si l'on préfère, de la coexistence plutôt que de la succession, manifestation ou coexistence que la complication technologique est en mesure d'analyser, car elle comprend que «l'expression est une unité relationnelle maintenue dans l'être par une incessante activité»¹³⁶¹, unité au niveau de laquelle «l'être est dans la mesure où il se manifeste». La possibilité de la symbolisation leibnizienne – c'est-à-dire, en un sens, cette lisibilité de la nature dont Galilée, déjà, tire profit – n'est donc pas encore entendue *stricto sensu* comme reposant sur une analogie opératoire¹³⁶² mais uniquement comme une conséquence synchronique et statique de l'harmonie préétablie; cette dernière, comme Dieu, en est d'ailleurs un postulat nécessaire. En ce sens, le symbolisme technologique hérite aussi de l'idée de symbole comme présentation sensible de la chose, issue de Kant, où il ne s'agit plus d'expression mais d'une temporalisation ou d'une dynamisation

¹³⁶¹ *ILFI*, p. 260.

¹³⁶² Ainsi, «l'information est information significative parce qu'elle est d'abord le schème selon lequel un système a réussi à s'individuer; c'est grâce à cela qu'elle peut le devenir pour un autre. Ceci suppose qu'il y ait une analogie entre les deux systèmes, le premier et le second», *ibid.*, p. 319.

– limitée, certes – dans la mesure où le symbole indique la correspondance analogique de deux opérations de jugement qui sont successives. Le symbole simondonien est bien un analogue manipulable de ce qui est symbolisé : l'invention est, en effet, rendue possible par une activité d'«exploration», de «manipulation» et d'«organisation préalable du territoire» que Simondon décrit expressément comme une traduction de l'opératoire, une formalisation de l'activité par «une algèbre implique»¹³⁶³, mais il n'exprime aucune idée ni ne présente aucune opération ; au contraire : il opère en interagissant directement, de manière à la fois isodynamique et isochrone, avec et dans l'être tel qu'il devient. Ce que Kant isole «dans» le transcendantal, Simondon l'ouvre complètement et radicalement à cette totalité cosmologique et opératoire de l'être qui, au grand dam de la criticité phénoménologique ou du «représentationalisme»¹³⁶⁴, prend tantôt le nom de nature, celui d'univers, celui de réel ou encore celui de monde ; autrement dit, si chez Kant «le moi est toujours déjà une activité synthétique»¹³⁶⁵, chez Simondon l'activité est toujours déjà opération de l'être.

Individuation et invention dans le symbole de Simondon

On peut dire la même chose avec un langage emprunté cette fois à la philosophie critique de la culture : Cassirer rappelle à juste titre qu'il est insuffisant d'«accueillir un matériau donné d'impressions qui aurait déjà en lui-même des déterminations stables, une qualité et une structure données» et affirme que «ce qui est en apparence donné est déjà parcouru par certains actes de l'aperception, qu'elle soit linguistique, mythique, ou logique et théorique»¹³⁶⁶. Mais avec Simondon nous pouvons aller plus avant et retourner ce propos contre lui-même en

¹³⁶³ *II*, p. 151. De même, «la méthode mathématique fournit le modèle de l'action parfaite sous la forme de la *construction*», Gilbert Simondon, «Sciences de la nature et sciences de l'homme», cours de propédeutique donné à l'université de Poitiers en 1962-1963, in *SLΦ*, p. 229. Notons, de plus, que l'on peut trouver chez Simondon un rapprochement explicite de la technologie et de la linguistique, Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», *op. cit.*, p. 84, ce qui souligne la valeur et l'importance générales de l'idée de lisibilité technologique.

¹³⁶⁴ Le mot est de Jocelyn Benoist, *Sans anesthésie. La réalité des apparences*, Paris : Vrin, 2024, p. 68.

¹³⁶⁵ Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2 : Kant, Heidegger, Habermas, Paris : Grasset, 1992, p. 134.

¹³⁶⁶ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2 : *La pensée mythique*, trad. par Jean Lacoste, Paris : Minuit, 1972, p. 121.

soulignant que le criticisme se donne une notion déterminée d'« aperception » et postule ainsi une individualité, donc un principe d'individuation: si la philosophie des formes symboliques de Cassirer est certes opératoire « partout où entre en jeu une modalité spécifique de formation, d'accès à une certaine unité de "sens" »¹³⁶⁷, cette philosophie ne se construit encore que comme une complication de la « théorie »¹³⁶⁸ en laissant complètement dans l'ombre la question de savoir si « l'ontogénèse peut avoir comme condition première un terme premier », étant entendu, nous l'avons dit, qu'« un terme est déjà un individu ou tout au moins quelque chose d'individualisable et qui peut être source d'eccéité, qui peut se monnayer en eccéités multiples »¹³⁶⁹.

Le symbolisme technologique donc ne présente ni ne représente mais réalise. Rien n'empêche que cette réalisation soit, secondairement, celle d'un système de représentation en un sens, dès lors, plus sémiotique que symbolique, par exemple algébrique ou linguistique¹³⁷⁰. Pour dire les choses avec Aristote, si « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix »¹³⁷¹, alors le symbolisme technologique de Simondon désignerait l'objectivation immédiate de la relation entre la spatialité de l'« écriture » et la temporalité des « états de l'âme ». En termes kantiens, on pourrait dire qu'il est à la fois régulateur et constitutif. Son efficacité met en œuvre l'invention entendue non comme la faculté d'un sujet mais comme une opération de remaniement de structures immanente à la totalité de l'être qui n'est plus simplement, comme chez Kant, cet idéal formel que désigne l'idée de Dieu¹³⁷², totalité dont la postulation elle-même se trouve chez Simondon réfléchie fonctionnellement, pour ainsi dire, en elle-même¹³⁷³. Les résultats d'inventions passées y

¹³⁶⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3: *La phénoménologie de la connaissance*, trad. par Claude Fronty, Paris: Minuit, 1972, p. 29.

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁶⁹ *ILFI*, p. 23.

¹³⁷⁰ Comme nous l'avons vu au fil de la section 8.1, p. 314 sq. du présent ouvrage.

¹³⁷¹ Aristote, *De l'interprétation*, I, 16 a 3.

¹³⁷² Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2: *Kant, Heidegger, Habermas*, op. cit., p. 216.

¹³⁷³ Sur la proximité et la distance entre la philosophie de Hegel et celle de Simondon, voir notamment Muriel Combès, *Simondon. Individu et collectivité*, op. cit., p. 22-23; Bernard Aspe, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013, p. 31; Jean-Hugues Barthélémy, « Encyclopédisme et théorie de l'interdisciplinarité », in *Hermès* 67 (2013), p. 168 et Francesco Striano, « Simondon and Hegel's spectre. Freedom and necessity: the influence of

conditionnent la possibilité d'inventions actuelles car ils fonctionnent dans le milieu comme des modulateurs tant de la perception que de l'action. L'invention réalise une compatibilité et une continuité qui dépassent toujours le but initial et qui offrent ainsi la possibilité d'une reprise et d'une perpétuation, attestant la réalité et l'efficacité propre de l'invention et rendant le problème irréductible à celui de l'articulation de la liberté et du déterminisme.

La technologie entre métaphysique et critique

Dès lors, c'est moins la réalité effective de l'invention que les préentions à vouloir épuiser cette dernière dans des méthodes pour inventer ou dans une connaissance *a priori* qui rappellent cet orgueil qui, dans la perspective de l'analytique transcendantale de Kant, caractérise les préentions métaphysiques démesurées de l'ontologie. La technologie générale de Simondon rappelle ainsi que derrière chaque phénomène il y a une individuation et un fonctionnement dont l'analogie avec notre propre individuation et notre propre fonctionnement, tels que nous en sommes et en faisons l'expérience, n'exprime pas ni ne présente mais réalise une communauté d'origine. En ce sens, l'axiomatique technologique évacue radicalement ce tiers externe qu'est Dieu, cette boîte noire nécessaire à la signification et au bon fonctionnement du symbolisme leibnizien et qui sert aussi encore d'idéal régulateur fonctionnel, chez Kant, dans la détermination du noumène comme «tâche infinie qui consiste à rapprocher les objets construits par la pratique scientifique de la façon dont la connaissance divine pourrait connaître les objets en soi»¹³⁷⁴. La perspective technologique reconfigure ainsi le problème d'une manière radicalement fonctionnelle et relationnelle, ratifiant la nature profondément et originairement opératoire de la pensée et démystifiant définitivement les «profondeurs de l'âme humaine» de tout «art» qui y serait malencontreusement «caché»¹³⁷⁵. Ainsi contrairement par exemple

hegelianism in ontogenetic theory and in systems theory», in *References: 4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts*, t. 17, 2017, p. 355-362.

¹³⁷⁴ Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2: Kant, Heidegger, Habermas, *op. cit.*, p. 149.

¹³⁷⁵ Annabelle Dufourcq relève que Merleau-Ponty déjà identifiait au lieu du schématisme kantien «le programme d'une philosophie qui restait à faire», Annabelle Dufourcq, «Nature et imaginaire chez Merleau-Ponty. Réflexions sur la fonction symbolique dans "La structure du comportement"», in *Divus Thomas* 123.1 (2020) : *Filosofia ed Ecologia In ascolto di Merleau-Ponty*, p. 93.

à Yves Deforge qui introduit une discontinuité typologique entre le schème et «la représentation graphique» du schème¹³⁷⁶, nous développons plutôt l'idée selon laquelle le schématisme kantien est proche de ce que Simondon nomme un «paradigmatisme technologique»¹³⁷⁷, dans l'esprit d'une critique de l'anthropomorphisation de la signification telle que l'indique Muriel Combès¹³⁷⁸. Autrement dit, il n'y a aucun don, divin ou non divin, culturel ou naturel, qu'il faudrait, d'une manière ou d'une autre, respecter ou conserver; il n'y a aucune boîte noire secrètement efficace, dissimulée, hors de portée; tout au plus y a-t-il effectivement l'apparence fugace de quelque fragile et provisoire résultat d'une genèse inachevée, d'une activité, et, avec elle, l'indication de l'insuffisance de la formation religieuse ou mythique sans technologie pour penser ce résultat sans l'identifier à un absolu métaphysique ou théologique. Le recours à ces résultats comme s'ils étaient des donnés ou des absolus métaphysiques, c'est-à-dire dans l'oubli de leurs genèses spécifiques – dans l'oubli de l'invention et l'omission de la nature construite de la permanence et du solide –, scinde le collectif et fonde la possibilité de l'aliénation. Cette dernière désigne, chez Simondon un processus selon lequel un résultat de l'activité, par son indubitable pouvoir culturel régulateur, compromet la possibilité de l'activité elle-même et rend possible une absolutisation de l'asservissement en offrant les moyens à certains groupes humains de dominer d'autres groupes. Cette pensée de l'aliénation comme ignorance de la genèse technologique indique en quoi Simondon suggère de substituer, au projet éthico-politique de redistribution plus ou moins «juste» du statut d'esclave comme «donné valorisé ou combattu»¹³⁷⁹, le projet éthico-technologique de tirer profit collectivement de l'asservissement comme occasion d'une «construction organisatrice», c'est-à-dire en apprenant à le connaître et à le rationaliser comme un rapport de cause et d'effet neutre, efficace à la fois sur la nature, en

¹³⁷⁶ Yves Deforge, «L'évolution des objets techniques», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994, p. 177.

¹³⁷⁷ *ILFI*, p. 35.

¹³⁷⁸ Muriel Combès, «Vie, pouvoir, information», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 170. On songe ici aussi au travail déjà cité de Vincent Beauvois, «Un schématisme pratique de l'imagination», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

¹³⁷⁹ *MEOT*, p. 148.

tant qu'il en mobilise des forces, mais aussi et surtout sur les vivants humains, sur la base d'une distinction méthodologique fondamentale entre la nature technologique et la question, que nous disons praxéologique, des usages.

Caractère radicalement collectif du symbole technologique

Cette complication technologique de l'autorité, qui fait «passer la finalité du niveau magique au niveau technique»¹³⁸⁰, trouve son origine dans la lecture que fait Simondon de la Cybernétique, selon laquelle l'«illusion individualiste» peut être dépassée par le «système opératoire du sujet collectif». Autrement dit, ce geste cybernétique et technologique tâche, par le recours à une méthode reposant essentiellement sur des analogies opératoires et méthodologiques (et non sur des domaines de phénomènes ou des ressemblances de structures), de saisir toutes les réalités, dont l'efficacité repose sur une «donation» d'un bloc, selon leur fonctionnement ou leur opérativité ainsi que selon leur genèse dans l'être. Une telle analyse peut ainsi s'étendre à toute réalité solide ou qui voudrait se donner arbitrairement comme substance. Cela comprend donc la réalité logique. En ce sens, Pascal Chabot a justement expliqué que la Cybernétique réunit deux filiations conceptuelles : la première, «lignée logique», comprend «Aristote, Lulle, Leibniz, Bacon, Boole et Turing»; la seconde, «lignée matérielle», commence avec les bouliers et les abaques et continue avec «Lulle, Pascal, Leibniz, Babbage» ainsi que «des ingénieurs restés souvent anonymes [qui] ont réussi à configurer la matière pour qu'elle garde la mémoire de l'information»¹³⁸¹.

Par là s'explique la nature arbitraire de la normativité spontanée et individuelle qui, plutôt que de rechercher la continuité et la compatibilité universelle sans présupposés, maintient des priviléges axiologiques particuliers. C'est face au constat que la normativité spontanée contredit la possibilité d'établir une relation de compatibilité à la totalité qui serait aussi, en même temps, l'idée régulatrice d'une totalité compatible des relations, que le thème de l'autonormativité technique trouve son origine et sa valeur. L'ambition ou encore la visée de compatibilité universelle qui le sous-tend, Simondon la nomme

¹³⁸⁰ *Ibid.*

¹³⁸¹ Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris : Vrin, 2003, p. 56.

culture. Face à l'égoïsme méthodologique, le narcissisme de la pensée ou encore l'étroitesse des intentions – autant de sources de discontinuités sociales, pédagogiques et épistémologiques –, Simondon trouve dans l'autonormativité technique le moyen d'une résolution possible des problèmes et d'une instauration de compatibilité et de continuité au-delà des intentions individuelles et de l'incompatibilité qu'elles génèrent. La continuité recherchée est à la fois épistémologique, entre les domaines, topologique ou typologique, mais aussi éthique, comme continuité de l'activité humaine elle-même dans le temps et l'action.

Si l'objet technique et son autonormativité sont ainsi en mesure de symboliser d'une manière qui prévienne les discontinuités et donc les situations possibles de domination, c'est parce qu'il concrétise la relation entre réalité physique et réalité psychique. Autrement dit, l'être technique réalise la compatibilité, il la rend actuelle, entre la matière et le logique que la délégation et la spécialisation du travail, notamment, ont tout à gagner de distinguer. L'objet technique, Simondon le montre bien, peut devenir un pont entre l'ontologie et l'axiologie – et plus généralement entre ce qui est théorique et ce qui est pratique – et dépasser ainsi une séparation traditionnellement maintenue par le criticisme et le positivisme qui, notamment, substantialisent la personne humaine dans un stéréotype pour fonder la liberté individuelle. Or, l'objet technique amène ici une autonormativité car il n'existe que s'il fonctionne. Cette autonormativité se donne comme une axiologie générale de l'opération réelle, ou axiontologie, selon laquelle toute opération est préférable lorsqu'elle maximise la compatibilité de et dans l'être, au contraire de ce qui répond de façon utilitariste à la volonté individuelle ou d'un groupe communautaire. L'être technique qui fonctionne constitue et manifeste une analogie concrète et réelle – opératoire et non de ressemblance phénoménale – entre le fonctionnement de l'esprit du vivant et celui de la nature; pour cette raison, toute réalité technique est, en un sens apodictique, analogique.

Le stéréotype comme symbole de groupes sociaux

Réciproquement, le modèle solidifié ou substantialisé, saisi sans réflexivité de sa nature technique, est un stéréotype; s'il symbolise quelque chose, c'est en principe les finalités arbitraires d'un groupe social ou d'individus isolés ayant des intérêts particuliers – c'est-à-dire

non universels –, comme en témoigne la critique du «symbolisme verbal» dont Simondon montre à la fois l'origine sociologique, comme symbolisme injonctif motivé et justifié par la délégation et par la spécialisation du travail, et les conséquences problématiques, notamment celle de maintenir une discontinuité entre le travail manuel, tel qu'il ne porterait que sur la matière, et le travail intellectuel, tel qu'il serait plutôt de nature logique, ainsi que celle de perpétuer une distinction absurde et autoritaire entre objet d'art et objet technique. Autrement dit, l'existence du stéréotype implique le travail artificiel de maintien d'un sous-groupe de l'humanité en vue d'une fin prédéterminée, d'un choix intentionnel défini d'avance.

Le désir qui justifie l'existence du stéréotype est celui, individualiste, de réaliser des intentions particulières déterminées selon un programme convenu formellement, c'est-à-dire arrêté d'avance, «[fourni] de manière massée avant le fonctionnement»¹³⁸². Parler d'ondes de télévision, par exemple, entraîne une confusion entre la nature de l'onde électromagnétique – notion forgée dans le souci d'une continuité isomorphique et isochronique à la nature – et son usage tout à fait spécialisé en vue d'émettre les images animées et le son des canaux de télévision. Une telle confusion est une commodité pratique – non une réalité technique – qui manifeste non seulement une erreur épistémologique mais aussi et surtout une faute morale, dans la mesure où, laissant entendre à tort que le type de l'onde de télévision existerait comme l'onde électromagnétique en général, c'est-à-dire comme un absolu physique ou métaphysique, elle restreint le pouvoir d'action et d'invention de l'être vivant humain à un ensemble de choix possibles. Pour le dire plus dramatiquement, enté sur de tels stéréotypes, l'être vivant se trouve sorti du temps vital, déphasé de l'isochronie avec le devenir ontogénétique telle que la visent les concepts scientifiques, et inséré – ou du moins: insérable, ce qui le rend vulnérable – dans un temps pré-aménagé, prédéterminé par d'autres, et fermé sur lui-même. C'est dans ce temps spécial, que Simondon nomme surhistoricité, que la capacité d'action réelle, que dégage ou voudrait dégager notamment la conceptualité scientifique, est affaiblie en un choix à effectuer parmi différentes sortes de finalités, toutes convenues d'avance, selon un stéréotype déterminé de l'humain. Cet enfermement du vivant dans le temps

¹³⁸² Gilbert Simondon, «L'invention et le développement des techniques», *op. cit.*, p. 98.

cyclochronique du choix plutôt que dans celui, isochronique, de l'action, selon lequel le virtuel se trouve abrégé à l'actuel (c'est là l'utilitarisme), Simondon le nomme esthétisme et le pense comme une illusion. Or, seule une culture dogmatique – c'est-à-dire, en termes simondoniens mais d'inspiration kantienne, dépourvue de réflexivité sur ses propres conditions technologiques d'existence – est en mesure de s'offrir ainsi de façon définitive. Les théologies et pensées religieuses particulières, par exemple, considèrent l'imperfection de l'être créé comme une imperfection par nature; une telle substantialisation, suspecte aux yeux du technologue, revient ainsi à accepter d'emblée, selon un regrettable fatalisme, les incompatibilités qui peuplent l'existence comme autant de propriétés irrémédiabes du monde.

Objet ouvert et objet fermé

Toute invention culturelle reste fondamentalement collective et participable tant qu'elle est technologiquement et réflexivement abordée, c'est-à-dire tant qu'elle est inventée ou réinventée au travers d'analogies opératoires. Au contraire, considérée comme un don, comprise phénoménologiquement ou esthétiquement – c'est-à-dire simplement perçue ou utilisée –, l'invention n'est que résultat, trace d'une opération passée, sédimentée et immobilisée plutôt qu'individuée ou mobilisée. Cela dit, si l'étude des réalités produites par la culture, comme autant de résultats, ne dégage pas directement la normativité dont a besoin leur production, elle permet de comprendre que la surhistoriété, qui est aussi le lieu de l'aliénation, se joue sur la zone extérieure de l'objet dont elle contribue, par l'esthétisation qu'elle provoque, à la fermeture. Cette fermeture, qui réduit voire annihile toute possibilité de participer à l'invention de l'objet, répond aux exigences d'un monde postindustriel où, en particulier, producteurs et acheteurs sont séparés et où les objets sont des marchandises qui ne sont pas là pour être co-inventées mais pour être produites, vendues, jetées, dans le meilleur des cas recyclées, puis remplacées. La production et la sélection se substituent à l'action constructrice. L'objet ouvert, au contraire, est plus universel dans la mesure où son mode d'existence n'est pas asservi à des impératifs doxiques ou commerciaux, c'est-à-dire arbitraires. Par exemple, il réfléchit sa propre usure, tend à se maintenir en état de construction permanente, ne capitalise pas sur une dissimulation de sa

technicité réelle sous une enveloppe esthétisante, etc. En regard, l'existence de l'objet industriel apparaît en tension entre une voie de genèse ou d'invention perpétuée et le chemin plus triste de la dégradation selon lequel la perfection et la surdétermination initiales des réalités culturelles, leurs potentiels à la fois techniques et sacrés se trouvent soit réduits à l'usage soit réduits au stéréotype. Dans le premier cas, l'utilisateur ignore le pouvoir d'immobilisation des forces de la réalité culturelle, sa sacralité, ce lien pérenne qu'elle constitue avec la totalité lorsqu'elle en marque et retrace les points remarquables notamment dans un dialogue géographique. Dans le second cas, c'est le lien que la réalité culturelle constitue entre les humains que le consommateur, ignorant la technicité, néglige. Le fait que cette réalité-là ait été inventée ne lui importe pas plus que le fait que son invention mobilise des opérations et puisse être reprise. Dans les deux cas, l'objet, qui pourtant module la perception et conditionne l'objectivation, est peu ou prou illisible pour le consommateur qui fonde alors sa valeur sur une opinion arbitraire¹³⁸³ et, allant, sur l'efficacité d'une publicité ou d'une propagande calculées par des groupes particuliers et leur profitant abondamment.

L'exigence éthique de complication technologique

Cette dégradation ne s'opère toutefois qu'à l'échelle phénoménologique du corps humain. Elle ne compromet pas la possibilité de rouvrir l'objet industriel, pour autant que l'on passe par les éléments techniques, c'est-à-dire par une compréhension de ses pièces détachées. Ainsi, si la fermeture de l'objet est efficace et aliénante à l'échelle du phénomène, l'élément ainsi que le réseau de pièces détachées – les échelles micro- et macrotechnique – sont autant de leviers en vue d'une réhistorication technologique de l'objet considéré. On voit ainsi comment, épistémologiquement, la technologie et la phénoménologie sont amenées à se compléter pour comprendre complètement le mode d'existence des réalités culturelles comme des réalités à la fois techniques et symboliques, c'est-à-dire comme des réalités elles-mêmes agissantes et percevantes en même temps que modulatrices de l'horizon

¹³⁸³ En ce sens, Philippe Danino, discutant Bachelard, rapporte l'opinion à la manifestation d'«un résultat *reçu*, amputé de ce qui permet de l'obtenir», Philippe Danino, *Philosophie du problème*, Paris: CNRS Éditions, 2021, p. 33.

de la possibilité de toute action et de toute perception. Ce couplage entre une connaissance de la manifestation – rapportant les résultats actuels à la genèse possible – et une compréhension du fonctionnement – rapportant la genèse actuelle aux résultats possibles – dégage, pour ainsi dire, une axiologie psychosociologique qui est aussi une méthode technosymbolique en mesure, finalement, de s'énoncer assez simplement : ce qui apparaît ou se donne phénoménallement comme immobilisé, élémentaire, concret, solide ou substantiel¹³⁸⁴ doit être saisi et fonctionnellement connu comme occasion d'une complication technologique, comme le résultat provisoire d'une genèse inachevée, et jamais être sérieusement considéré comme un absolu métaphysique¹³⁸⁵. Réciproquement, l'invention technique ne peut faire l'économie du souci de son infusion concrète, de sa naturalisation et de ses conséquences à long terme sur la totalité de la vie et en particulier sur la possibilité d'action, entendue à l'échelle cosmologique¹³⁸⁶. Cette possibilité d'action, la technique la promeut lorsqu'elle contribue à techniciser et à symboliser le milieu, c'est-à-dire à informer ce dernier et à nous informer de ce dernier. Réciproquement, la possibilité d'action se trouve compromise dès lors que la technique asservit l'efficacité régulatrice à des finalités arbitraires ou non universelles.

De la tradition historique à l'invention culturelle

Le souci épistémologique se complète donc d'un souci éthique dès lors que le milieu est compris au-delà du «donné» comme l'analogue d'un organisme fonctionnel et, ainsi, comme l'occasion d'une action régulatrice. Réaliser que ce qui est technique cultive et que ce qui cultive est technique modifie ainsi la conception de l'historicité, dès lors que l'ensemble des résultats des opérations passées est perçu en même temps et d'emblée comme un ensemble de virtualités actualisables. L'histoire désigne alors la réalisation et non la tradition, et la culture

¹³⁸⁴ Le rapprochement métaphorique que fait Simondon entre la machine et la substance doit donc être entendu dans les deux sens de l'attribution : la machine «déroule ses propriétés comme la substance développe ses attributs» et «résulte de son essence» mais réciproquement toute substance est technologiquement complicable, *MEOT*, p. 175.

¹³⁸⁵ En ce sens, Jérémie Grosman compare judicieusement la machine à «une monade à laquelle on aurait installé portes et fenêtres quand elle est "ouverte"», Jérémie Grosman, «Simondon et l'informatique II», *op. cit.*, p. 249.

¹³⁸⁶ C'est-à-dire, ici, selon une certaine détermination de la relation qui unit «le problème de l'unité avec celui de l'origine», Paul Clavier, «L'idée d'univers», *op. cit.*, p. 98.

signifie l'actualité problématique en même temps que la sollicitation à dégager, à inventer une solution, à amener la virtualité à l'actualité. La réalité de la culture est donc l'institution d'une continuité prenant la forme de relations analogiques concrètes et originales entre l'institué actuel et l'action possible. Cette institution, Simondon la nomme invention. Elle opère au sein d'un ensemble de résultats encore incompatibles et réalise une virtualité capable non seulement de résoudre la situation mais aussi de convoyer une part de nature. Elle dépasse et relativise ainsi l'intention initiale individuelle, aussi développée et complète soit-elle, ou plutôt la relie très concrètement à la nature, à l'univers. Les traces ou résultats d'inventions passées, comme fonctionnements attestés ou ratifiés dans l'être, sont les occasions et les amorces de nouvelles inventions.

Si l'invention est une fonction de réalisation de et dans l'être, on peut enfin reprendre la question de savoir s'il est possible de concevoir une science de l'invention, voire une méthode pour inventer. Deux éléments de réponse, au moins, peuvent être rapportés. Tout d'abord, c'est à partir des objets qu'elle crée que l'invention peut être comprise et symbolisée en retour. Toute invention réalisée est donc, en tant que structure provisoire, symbole de l'opération d'invention. Mais donc une connaissance directe de l'invention semble compromise, à moins toutefois d'inventer soi-même. En ce sens, et c'est là le second élément de réponse, on ne peut que souligner combien Simondon réfléchit technologiquement sa propre activité de philosophe et la prend comme modèle pour penser l'invention. Sa critique du langage et des symbolismes verbaux ainsi que le problème auquel son étude sur l'individuation doit faire face, c'est-à-dire l'impossibilité d'indiquer sa méthode avant de l'utiliser, sont autant d'indices de cette réflexivité technologique qui, à la limite, incite le lecteur à l'invention.

Conclusion de la troisième partie

C'est donc l'idée d'une réalité culturelle entendue comme réalité à la fois esthétique ou stéréotypique et technique – ou, pour reprendre les mots de Simondon : à la fois technique et sacrée – et, en ce sens, surdéterminée, qui amène la solution à l'incompatibilité sur laquelle les deux thèses laissent le lecteur. Technicité et sacralité, reprenant expressément les pensées technique et religieuse de *MEOT* et les articulant l'une l'autre, s'apparentent à des mouvements de mobilisation et d'immobilisation de l'opération naturelle ou physique. L'existence de réalités culturelles ainsi surdéterminées sollicite donc une étude originale que Simondon nomme « psychosociologie » et que nous tâchons d'apparenter à une science de la culture. Dans son pan technologique, une telle connaissance se trouve capable, au-delà de la condamnation axiologique, d'éclairer le sens de la relation de dégradation qui réduit le technique à l'usage, montrant que si l'autonormativité technique sert les intérêts d'individus locaux ou de communautés isolées, à l'échelle de l'humanité et de la totalité de l'être une telle autonormativité ne suffit plus pour assurer la compatibilité universelle de toutes les réalités individuelles, dont les textes précoces formulent l'ambition. Mais une telle échelle totalisante est déjà de l'ordre de la pensée religieuse et de la sacralité, ce qui nous permet de voir en quoi le projet de Simondon a changé et ne consiste plus seulement à introduire la technique dans la culture mais aussi et surtout à situer le devenir humain à l'intersection de la technicité et de la sacralité, selon une visée thématisée inau- guralement dans la troisième partie de *MEOT*.

La culture est donc là, à l'intersection de cette action unifiante qu'est la technique et de cette pensée de la propagation des forces et des effets à l'échelle totalisante du monde qu'est la pensée religieuse aussi nommée sacralité. C'est la relation systématique qui se joue en tension entre ces deux pôles ou dimensions qui, tantôt mobilisant, tantôt immobilisant, permet à l'humain, par une action directe sur son milieu, de s'autoréguler. Si la technologie générale est appelée à évoluer en psychosociologie de la technicité et à rendre compte

de l'irréversible réduction à l'usage de la technicité, une étude analogue de type hiérologique est aussi requise pour comprendre le sens du devenir esthétique ou sémiotique des réalités culturelles en tant qu'elles sont aussi – inauguralement du moins – symboliques, comme le montrent notamment les exemples de la tour Eiffel et du viaduc de Garabit. Il appert alors que le technique conditionne et module l'action comme le symbolique conditionne et module la perception, opérant en deçà des interactions formelles entre les individus vivants – le niveau que la médiologie identifie comme celui du « message » ou des *data* – et conditionnant même de telles interactions ; le symbolique rappelle ainsi l'« information première » dont traite la thèse principale¹³⁸⁷ ; il est réalité d'une communauté génétique d'origine, preuve d'un accord préalable ou encore d'une compatibilité potentielle qui toutefois, en tant que condition de possibilité d'une interaction harmonieuse, s'oppose à l'idée métaphysique d'harmonie préétablie. Cette condition d'interaction possible contribue notamment à expliquer la présence et la signification de différentes formes d'art auxquelles Simondon s'intéresse alors qu'il évoque Xenakis et Le Corbusier et que, dans une certaine mesure du moins, il réhabilite même.

Toutefois, si la culture est ainsi infraobjective, condition de l'objectivation, alors la psychosociologie doit se confronter à l'épineuse impossibilité épistémologique de l'instituer comme objet théorique d'une connaissance scientifique sans la dégrader. Autrement dit, la question se pose de savoir à quelles conditions il est possible de théoriser la culture, déterminée comme actuellement régulatrice par sa surdétermination même, sans la dénaturer. Or, Simondon consacre une part importante de ses travaux à une étude, analogue à celle – non moins psychosociologique – de l'asservissement de la technique par l'usage et les finalités arbitraires, des conditions auxquelles l'authenticité symbolique se mue en artificialité sémiotique, substituant l'examen du processus d'autonomisation des systèmes de signes et de ses conditions à la recherche d'un critère de distinction entre symbole authentique et signe arbitraire. De ce travail ressort que le signe artificialisé ou le symbole objectivé – par exemple les nombres ou les unités syntaxiques du langage – permet bien de résoudre efficacement des problèmes dans la mesure où son existence met en œuvre une relation de

¹³⁸⁷ Voir p. 99 du présent ouvrage.

continuité et de compatibilité entre des opérations toujours plus purement et isolément sémiotiques et les opérations du et sur le réel telles qu'elles caractérisent la réalité *stricto sensu* technique. La psychosociologie de la sacralité corrobore donc très bien la psychosociologie de la technicité en montrant que c'est une réalité technique inventée qui, au fond, supporte et réalise concrètement la relation entre un ordre formel ou logique et un ordre matériel ou physique. Par exemple, le monocorde des pythagoriciens met en relation le découpage métrique de la corde et la variation continue de la qualité du son comme l'opération de comptage du nombre d'oscillations d'un atome de césium met en relation la discrétisation et la représentation du temps avec l'expérience continue de son écoulement, dégageant notamment cette unité universelle qu'est la seconde. Mais une telle explication, on le voit, n'a de sens qu'à la condition de ne pas oublier que les correspondances entre les codes artificiels qui constituent la réalité formelle et l'analogie opératoire qui constitue la réalité physique ou matérielle reposent sur des unités élémentaires – outils, étalons, concepts – qui, en dernière analyse, sont eux-mêmes ni plus ni moins que des inventions et donc en aucun cas des absous métaphysiques. Le statut d'«absolu» ou d'élément se trouve par là rapporté à une apparence de stabilité qui, reposant nécessairement sur un fonctionnement, peut être technologiquement et symboliquement compliquée, par exemple par le moyen d'une étude génétique ou, plus généralement, par une réinvention.

La question des conditions de possibilité de l'objectivité technique dérive ainsi vers une problématisation plus générale de l'invention techno-symbolique. L'invention désigne ainsi le fait qu'une résolution de situation problématique locale amène toujours avec elle un surplus de potentiel que la situation initiale seule ne contient pas. Autrement dit, l'invention dépasse et relativise l'intention initiale individuelle par une part de nature ajoutée. C'est en ce sens que l'invention nomme la relation concrète entre l'individu et la totalité dans une réalité que Simondon nomme «transindividuelle» et qui est irréductible à la somme des réalités individuelles. La transindividualité se constitue comme l'ensemble des traces ou résultats apparents d'inventions passées saisis, dans leur réalité relationnelle concrète et efficace, comme autant d'occasions de nouvelles inventions. La véritable historicité culturelle n'est donc pas historicité d'une tradition passée – elle n'est pas archéologie – mais temps d'une réalisation à venir, à faire, amenant les virtualités à l'actualité.

Se pose enfin la question du statut épistémologique de l'invention. Simondon tente effectivement de comprendre l'invention comme l'objet d'une connaissance possible ou d'une méthode *a priori*; mais l'invention est une fonction de réalisation et le fait que l'objectivation elle-même, déjà, la mette en œuvre soulève des difficultés méthodologiques. Cependant, si l'invention peut bien être praxéologique – relative à l'action efficace ou au procédé –, Simondon relève que, en tant que création d'objets, elle se symbolise elle-même remarquablement. Autrement dit, l'invention comme réalité régulatrice, comme remaniement opératoire de structures, ne peut être théorisée qu'après coup, à partir de ses traces. Ainsi, si la psychosociologie dégage une axiologie *a posteriori* pour les réalités culturelles inventées ou réalisées – en particulier dans le cadre de l'époque postindustrielle où Simondon rappelle notamment l'importance des pièces détachées pour une démarche de réhistoricisation –, la recherche plus tardive sur l'invention n'accède jamais à l'érection d'une méthode *a priori* pour inventer, ne laissant à l'humain soucieux de se réaliser lui-même en liberté que cette indication éthique selon laquelle confondre des réalités culturelles avec des absous revient à s'engager sur la voie dangereuse de l'aliénation. Dangereuse, cette voie l'est effectivement car l'opération et l'action, séduites par une illusion finaliste, s'y contentent du produit de leur activité comme s'il était une fin dernière et, oubliueuses de leur propre inventivité, préfèrent ainsi la voie de l'adaptation à celle de la régulation, s'exposant directement au risque de saborder leurs propres conditions d'existence.

Conclusion

Notre étude valide l'hypothèse d'une précédence tant thématique que problématique, chez Gilbert Simondon, de l'idée de culture sur celle de technique. La lecture des textes précoce (de 1950 à 1958) dévoile en effet une permanente recherche de continuité et de compatibilité à la fois politique et épistémologique, et manifeste un souci constant à l'endroit de la possibilité d'instituer une réalité qui puisse être véritablement collective. Très tôt, Simondon discute différents types de symbolismes – mathématique, analogique, linguistique, idéographique, etc. – et, à la faveur de l'image, esquisse une critique discrète mais redoutable du langage qui culmine en 1958 avec la réprobation de la culture littéraire. Cette dernière, Simondon la qualifie d'arbitraire, de passéiste, de conservatrice; il la rapporte à une «toute-puissance de l'opinion» et lui reproche de n'exprimer que la suprématie historique d'une classe particulière. Mais il ne s'agit pas pour Simondon de jouer un groupe social contre un autre: le pragmatisme et l'utilitarisme, qu'il rapporte alors à la culture populaire, ne sont pas moins critiqués que l'idéal contemplatif et esthétisant des bourgeois, prétendument désintéressé mais en réalité autoritaire: de telles formes d'acculturation ne sont aucunement en mesure de produire du collectif; enseignée à l'école, une telle culture ne peut que reproduire des discontinuités sociales.

On retrouve ce problème culturel au fil d'une critique de la division du travail scientifique: le collectif scientifique, comme la société humaine, reste impossible à constituer si on en limite la compréhension à la somme des activités de chaque science instituée ou, de façon plus statique, à la simple totalité de leurs objets. Ce propos est l'occasion pour Simondon de reprendre la critique des «jargons» telle que la formule la *Cybernétique* de Wiener en 1948: le collectif ne peut se constituer que dans un domaine de médiations fondé sur des analogies de formes d'objectivation, c'est-à-dire au niveau non des objets mais à celui du dynamisme des méthodes scientifiques. Autrement dit, qu'il s'agisse de sociologie ou d'épistémologie, la rencontre d'individualités achevées arrive trop tard et est trop arbitraire pour dégager les conditions d'une individuation collective.

Simondon s'inspire donc du programme de l'épistémologie cybernétique, et ce développement débouche, en 1953, sur une pensée technologique transdisciplinaire des analogies opératoires. Ces analogies constituent effectivement le moyen d'une connaissance symbolique dynamique et opératoire du devenir et de l'activité dans l'être, c'est-à-dire sans asservissement aux formalités inhérentes à chaque domaine spécialisé et stabilisé (par exemple sous la forme d'institutions). C'est alors la technicité qui, chez Simondon, conserve l'effort de l'espèce humaine toute entière, non uniquement l'effort d'individus séparés ou de communautés particulières plus ou moins isolées : car la technicité, telle que la pense Simondon, offre une forme absolument universelle de participation, c'est-à-dire tout à fait indépendante des spécificités liées aux groupes sociaux et aux communautés historiques ou institutionnelles, étant entendu que le fait qu'une réalité technique fonctionne ou non n'est pas exclusivement du ressort de l'intention de l'individu vivant ou d'un groupe spécial mais de celui d'une relation de co-individuation analogique entre les dynamismes de la pensée et ceux de la nature. Autrement dit : l'invention est plus universelle que l'intention car elle en est la condition de possibilité. La technicité objectivée par l'invention manifeste ainsi la résolution d'un problème impliquant le devenir de l'être humain et celui du monde, invention dont la trace – en l'occurrence l'objet technique concret –, parce qu'elle symbolise la relation entre l'homme et la nature, peut être dite culturelle et symbolique.

La technique désigne donc les conditions de possibilité de toute pratique et la technologie devient le préalable méthodologique nécessaire de toute praxéologie ; l'utilitarisme, comme la contemplation esthétique désintéressée, ne sont alors qu'autant d'usages particuliers de la technique. C'est, pensons-nous, le sens qu'il faut donner à ce passage conclusif de *MEOT* – passage abondamment commenté mais dont la signification n'est finalement pas si évidente –, qui de surcroît est l'un des lieux clés permettant de relier expressément les deux thèses de doctorat d'État de Simondon :

L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. L'objet technique peut être lu comme porteur d'une information définie ; s'il est seulement utilisé, employé, et par

conséquent asservi, il ne peut apporter aucune information, pas plus qu'un livre qui serait employé comme cale ou piédestal¹³⁸⁸.

Autrement dit, l'objet technique peut être soit utilisé – c'est-à-dire asservi à des fins individuelles, à des intentions – soit saisi ou connu; Simondon emploie le verbe «prendre», ce qui renvoie chez lui à la connaissance intuitive, analogique ou symbolique, en équilibre entre l'idée et le concept, connaissance qui lit la technicité comme une réalité transindividuelle, c'est-à-dire culturelle; or, «être lu comme une réalité culturelle», du moins pour un objet essentiellement technique, c'est être pris comme une réalité ayant été pensée, ayant été non pas produite mais inventée et, pour cette raison, pouvant être reprise. Autrement dit, la technicité est culturelle en ceci qu'elle relie les hommes au-delà tant des finalités que de la finitude des temporalités singulières, pour autant que l'humanité n'utilise pas des livres pour caler des portes, ce qui sollicite une éducation comme technique humaine. L'objet technique n'est donc pas un média; il n'est pas support d'une information mais support d'une individuation collective à condition d'être lui-même information. C'est pour cette raison qu'une culture technique est nécessaire: pour que l'objet technique devienne information.

Mais comment rendre compte alors du comportement de ceux qui trouvent adéquat de caler des portes avec des livres? Comment rendre compte de cette occultation de la technicité qui dégrade les objets? La question est pertinente notamment car elle fait remarquer que les thèses de doctorat de Simondon, parce qu'elles rapprochent encore trop simplement la culture et la technique, ne permettent pas de penser la relation d'utilité à la technicité sans la rapporter à une forme d'aliénation et de dégradation. Ce problème trouve toutefois une solution sitôt que l'on s'attèle à retracer l'aventure d'une autre notion, aussi importante que celles de technicité et de culture, mais dont la richesse du développement se révèle plus tardivement dans le corpus: la notion de sacralité.

Si la technicité désigne la mobilisation humaine des forces naturelles, la sacralité désigne réciproquement l'expérience de ces forces, l'épreuve d'une réalité conditionnante, plus grande que l'homme et capable de l'influencer, de le moduler. Convoquant un modèle inspiré

¹³⁸⁸ *MEOT*, p. 335.

par la *Gestalt*, Simondon rapporte la sacralité aux « caractères de fond », aux « pouvoirs » et « forces détachées, au-dessus du monde »¹³⁸⁹, c'est-à-dire à tout ce que la pensée technique n'objective pas, à ce dont la technicité n'épuise pas la figure, à ce qu'elle ne met pas en forme, à ce qui, souterrainement, organise, polarise et conditionne pourtant effectivement la vie humaine. La sacralité participe avec la technicité – à laquelle elle s'articule – à la genèse de la distinction entre théorie et pratique; elle indique le chemin vers la compréhension simondonienne du donné tel qu'il ne peut être que reçu, choisi, vénéré ou rejeté, mais non construit ou inventé.

Par là la problématique de la culture, telle qu'elle met à l'écart l'utilité et l'esthétique, s'élucide: si la culture doit devenir technique, si elle doit se munir des moyens de participer de façon radicalement immanente à sa propre individuation, c'est précisément parce que la culture est, selon des mots de 1958, « régulatrice par essence»¹³⁹⁰. La culture n'est donc pas simplement technique, elle est aussi toujours en même temps sacrée, c'est-à-dire donnée sans genèse, comme un produit ou un résultat arbitraire – un signe – que l'on peut réinventer et auquel on peut participer mais que l'on doit aussi accepter ou refuser.

Les textes tardifs investissent ainsi cette notion de sacralité, encore marginale dans les thèses, d'une manière remarquablement originale; de pensée technologique la philosophie de Simondon se transforme en une pensée de la culture à l'intersection de la technicité et de la sacralité. Le problème n'est plus alors le critère d'une culture authentiquement technique; il concerne plutôt la continuité ou l'équilibre entre, d'un côté, l'action mobilisatrice de forces et créatrice d'unité, c'est-à-dire la technicité, et, de l'autre, le souci de l'infusion de cette activité technique et de ses conséquences empiriques à l'échelle du monde ou de la totalité, c'est-à-dire la sacralité. Ce que pense Simondon, au fil des textes tardifs (de 1960 à 1983), c'est la relation entre les opérations d'objectivation en général – les méthodes, les dynamismes – et les effets des structures objectivées, les manifestations, les phénomènes, les expressions ou encore les « traces», pour reprendre un mot qu'emploie plus tard Simondon. C'est à cette occasion notamment qu'il s'intéresse à la genèse du signe, dans des

¹³⁸⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹³⁹⁰ *Ibid.*, p. 18.

développements qui permettent de comprendre ce dernier comme une utilisation déterminée et déterminante de la technique.

Alors que les textes précoces visaient la technicité et se donnaient tout à fait spontanément et de façon problématique la dimension «régulatrice par essence»¹³⁹¹ de la culture, les textes tardifs tâchent de comprendre et de réfléchir l'origine et la nature de ce pouvoir régulateur et modulateur effectivement inhérent aux réalités culturelles dès lors que le technologue n'exclut plus de son horizon leur usage et leur dégradation utilitaire ou esthétique.

La question des conditions de possibilité de l'objectivité technique comme support et symbole de la culture se transforme ainsi, des textes précoces aux textes tardifs, en une problématisation plus générale de l'invention techno-symbolique comme condition de la culture. Nous proposons de qualifier cette philosophie tardive de la culture de Simondon de «symbolisme technologique». Ce terme, d'inspiration cassirérienne, a la vertu de permettre d'articuler Simondon à d'autres formes de symbolisme: notamment celle, théologique, de Leibniz (qui caractérise un symbolisme objectif qui représente) et celle, phénoménologique, de Kant (qui caractérise un symbolisme subjectif qui présente). Par contraste, le symbolisme de Simondon ne représente ni ne présente mais réalise; il met en relation le fonctionnement et la phénoménalisation; il ne fonde pas la possibilité d'une technologie dans l'harmonie préétablie puisque l'harmonie est plutôt ce qu'il s'agit d'établir, par la recherche de compatibilité de tous les domaines problématiques de l'être; il ne limite pas non plus la possibilité de l'examen technologique à l'horizon du sujet transcendental, comme le fait la philosophie critique lorsque, notamment, elle se donne l'unité de l'aperception; le symbolisme simondonien articule la présentation phénoménale de fonctionnements à la réalisation opératoire de phénomènes en un sens radicalement philosophique et réserve par là une place d'honneur à l'invention. La qualité sensible et la matérialité, notamment, peuvent ainsi être pensées comme autant d'analogies d'opérations, d'isodynamismes entre deux réalités, par exemple entre un objet et un sujet, entre une individuation physique et une individuation vitale, entre la nature et une personne. Le fondement d'un tel symbolisme n'est ni divin ni transcendental mais, nous l'avons dit, se trouve dans les

¹³⁹¹ *Ibid.*

conditions de l'invention, c'est-à-dire dans la possibilité d'instituer une relation opératoire entre pensée et réalité qui ne soit pas une relation hylémorphe d'usage, remplaçant ainsi le projet de matérialisation d'une intention individuelle par la réalisation d'une individuation collective.

Le défi intellectuel et existentiel auquel nous soumet Simondon est donc celui de concevoir la culture au-delà ou en deçà de ses résultats actuels, issus d'opérations considérées comme achevées ou passées, attaquant ainsi les pessimismes méthodologiques aussi bien que le confort des conservatismes. La culture n'est pas une matière que de nouvelles réalités opératoires viendraient simplement informer ou moduler; au contraire, la culture désigne ce qui module, ce qui régule. En ce sens, il n'y a pas de technique qui soit plus culturelle qu'une autre car tout ce qui est technique symbolise et régule¹³⁹². La culture, telle du moins que la pense Simondon, renvoie donc d'abord à l'ensemble des problèmes en tant qu'ils sollicitent la réalisation technique de solutions en forme d'analogies entre ce qui est institué (le symbolique ou le sacré) et ce qui est instituable (le technique). La culture désigne alors une réalité à instituer, à inventer; elle nomme la complétude et la compatibilité du phénomène et de l'opération efficace et indique ainsi un idéal régulateur philosophique duquel peut se dégager une éthique. L'aliénation peut être repensée de manière à désigner toute activité vouée, par ses propres résultats, à s'anéantir. Face à un tel risque, l'éthique doit libérer et assimiler la possibilité de réinventer les réalités qui conditionnent l'action et la perception humaine¹³⁹³ si elle souhaite participer à dépasser la praxéologie et rendre possible une action au plus proche de la surdétermination qui caractérise, comme nous l'avons montré, toute réalité positivement techno-symbolique. Enfin, la stabilité et l'immobilité de la pensée simondonienne ayant été réfutées¹³⁹⁴, nous remarquons toutefois deux lieux – il y en a

¹³⁹² Simondon répond ainsi de façon originale aux discours technologiques exceptionnalistes des stratégies commerciales selon lesquels tel ou tel prétendu «nouveau» produit technique serait «révolutionnaire». Dans notre ouvrage *Penser le «numérique» avec Gilbert Simondon, op. cit.*, nous proposons d'appliquer cette réflexion au mythe de la «transition numérique de la culture».

¹³⁹³ L'éthique permet donc, pour parler en termes cassiréiens, de voir la culture non plus comme une tragédie mais comme un drame. Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, trad. par Jean Carro et Joël Gaubert, Paris: Cerf, 1991, p. 195.

¹³⁹⁴ Il nous a paru que la volonté, manifeste chez certains commentateurs, de réduire

d'autres – où Simondon nous paraît particulièrement conforme à lui-même. La première constance de sa réflexion est la remarquable extension de sa recherche qui tend parfois à la cosmologie, en particulier lorsqu'elle situe l'origine du symbolisme technologique dans un premier jalonnement des points-clés du monde, à l'exakte intersection entre une invention technique ou opératoire et une structure préalablement donnée. Par là s'explique qu'il y ait toujours quelque chose de la totalité dans l'objet technique qui, parce qu'il est à la fois particulier et universel, ou humain et naturel, devient culturel. La pensée initialement entée sur la technique se déplacerait donc par l'effet de ce moteur que nous pourrions décrire comme la maximisation cosmologique de l'extension du considéré philosophique. Réfléchissant ce qui, d'elle-même, est une visée de l'universel, la philosophie prend alors la forme d'une pensée de la relation entre technicité et sacralité, en tension entre le technique et le symbolique, entre le faire et l'être, entre l'action et la perception. Mais cet écart toujours à combler, sitôt étudié par la psychosociologie, signale un nouveau problème philosophique : celui de l'invention qui nomme tantôt une opération sollicitée, tantôt une opération réalisée. C'est que la trace de l'invention¹³⁹⁵ contient en droit une irréductible originalité, un potentiel réel amené à se développer au-delà du temps et de l'espace de l'inventeur, au travers notamment de la rencontre avec d'autres individus n'ayant en commun que d'être vivants. C'est là que nous situerions la seconde constance de la réflexion de Simondon, dans l'intérêt génétique souhaité pour le problème de la réalité inventée qui donc est aussi celui de l'invention. C'est bien la réalité inventée qui, relativement autonome vis-à-vis des vivants, est dotée d'intériorité technique et d'extériorité phénoménale ; c'est par elle que le vivant humain peut s'autoréguler,

Simondon à une doctrine monolithique contredisait toute possibilité de genèse et pré-supposait quelque permanence ou cohérence, contredisant ainsi Simondon avant même d'être entré en dialogue avec lui.

¹³⁹⁵ La trace de l'invention ne doit pas être confondue avec le produit du travail car toute invention peut en principe être reprise et continuée alors que le produit du travail, au même titre que l'œuvre d'art que Simondon critique, n'existe qu'achevé pour être ensuite vendu ou contemplé. Cet achèvement inhérent au produit du travail implique une discontinuité de l'humanité entre ceux qui produisent et ceux qui consomment, discontinuité parfaitement incompatible avec la continuité inhérente à l'idée simondonienne de culture ainsi qu'avec ce que Cassirer désigne comme l'« unité de l'humanité », Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 3 : *La phénoménologie de la connaissance*, trad. par Claude Frönty, Paris : Minuit, 1972, p. 47.

agir sur ses conditions d'action et de perception, moduler sa phénoménalisation ; c'est aussi par elle que s'explique enfin le sens exact de la réalité dite « transindividuelle » : individuation réelle, non arbitraire, la transindividualité nomme la relation entre l'invention et l'inventé ; elle ne prend de valeur que pour une individuation vitale et, pour cette raison, elle est irréductible à l'individuation physique. C'est en ce sens qu'elle désigne la culture.

Bibliographie

Textes de Gilbert Simondon

Recueils et ouvrages

- Simondon Gilbert, *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- , *Cours sur la perception. 1964-1965*, Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- , *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Paris: Ellipses, 2004.
- , *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 2012.
- , *Imagination et invention. 1965-1966*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble: Millon, 1995.
- , *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.
- , *L'individuation psychique et collective*, Paris: Aubier, 2007.
- , *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris: Seuil, 2005.
- , *La résolution des problèmes*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- , *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , *Sur la psychologie. 1956-1967*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- , *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.

Textes

- Simondon Gilbert, «Les encyclopédies et l'esprit encyclopédique», texte de ~ 1950, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Cybernétique et philosophie», texte de 1953, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Épistémologie de la cybernétique», texte de 1953, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau», résumé d'une conférence de 1953, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.

- , «Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète», texte de 1953, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Prolégomènes à une refonte de l'enseignement», texte de 1954, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Réponse aux objections», texte de 1954, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Histoire de la notion d'individu», travail préparatoire rédigé entre 1952 et 1958, in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.
- , «Note sur l'attitude réflexive», document préparatoire de ~ 1955, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Recherche sur la philosophie de la nature», manuscrit de ~ 1955, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Annexe sur la démarche analectique», rédaction non retenue pour *MEOT*, ~ 1956, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «De l'implication technologique dans les fondements d'une culture», rédaction non retenue pour *MEOT*, ~ 1956, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Fondements de la psychologie contemporaine», texte rédigé en 1956, in *Sur la psychologie. 1956-1967*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- , «L'objet technique comme paradigme d'intelligibilité universelle», rédaction non retenue pour *MEOT*, ~ 1956, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «L'ordre des objets techniques comme paradigme d'universalité axiologique dans la relation interhumaine (introduction à une philosophie transductive)», rédaction non retenue pour *MEOT*, ~ 1956, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Allagmatique», manuscrit préparatoire de la période des thèses, in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.
- , «Analyse des critères de l'individualité», première version d'*ILFI* (abandonnée), in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.

- , «Le progrès, rythmes et modalités», transcription d'un cours, fin des années 1950, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation», suite de la conclusion de la thèse principale, retirée pour la soutenance puis réintégrée par Simondon dans l'édition de 1989, in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.
- , «Forme, information et potentiels», conférence de 1960, in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon, 2017.
- , «Forme, information et potentiels (Discussion)», in *Bulletin de la Société française de philosophie* 54.5 (1960), p. 143-188.
- , «L'effet de halo en matière technique: vers une stratégie de la publicité», texte de mars 1960 paru dans les *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «La mentalité technique», texte non daté, supposément 1960 ou 1961 selon les éditeurs, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Pour une notion de situation dialectique», notes rédigées à l'occasion du colloque de Royaumont de septembre 1960, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Psychosociologie de la technicité», cours de 1960-1961, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Psychosociologie du cinéma», texte de ~ 1960, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Les grands courants de la philosophie française contemporaine», texte fondé sur une conférence prononcée durant l'année 1962-1963, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Sciences de la nature et sciences de l'homme», cours de propédeutique donné à l'Université de Poitiers en 1962-1963, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Cours sur l'instinct», publié en 1964 dans le *Bulletin de psychologie*, in *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.

- , «Culture et technique», article paru en 1965 dans le *Bulletin de l'Institut de philosophie* de l'Université libre de Bruxelles, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Entretien sur la mécanologie: Gilbert Simondon et Jean Le Moigne», entretien avec Jean Le Moigne réalisé en août 1968 et filmé pour la télévision canadienne par Jacques Parent, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «L'invention et le développement des techniques», cours de 1968-1969, in *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris: Seuil, 2005.
- , «Note sur le mélange dans le *Philète*», texte succédant au compte rendu de la communication de M. Pierre-Maxime Schuhl du 22 avril 1967, in *Bulletin de la Société française de philosophie* 62.1 (1968), p. 22-26.
- , «Perception et modulation», notes incomplètes d'un cours de 1968, in *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- , «Cours sur la communication», donné à l'Université de Paris V en 1970-1971, in *Communication et information*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- , «L'invention dans les techniques», texte de la communication présentée au colloque *La mécanologie* en mars 1971, paru pour la première fois dans le n° 2 des *Cahiers du Centre culturel canadien*, in *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris: Seuil, 2005.
- , «Technique et eschatologie», texte de 1972, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «L'homme et l'objet», polycopié du cours de psychologie générale de 1974-1975, in *La résolution des problèmes*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- , «La résolution des problèmes», polycopié du cours de 1974, in *La résolution des problèmes*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- , «Invention et créativité», cours de 1976, in *La résolution des problèmes*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- , «Introduction à une épistémologie généralisée», cours d'épistémologie de 1980, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Sauver l'objet technique», entretien avec Anita Kéchickian, réalisé en 1981, paru dans *Esprit* en avril 1983, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.

- , «Réflexions sur la techno-esthétique», texte écrit en 1982, in *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Étude de quelques problèmes d'épistémologie et de théorie de la connaissance», notes pour un cours, non daté, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Histoire des sciences et histoire de la pensée», préparatifs de cours, non daté, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- , «Optimisme et pessimisme», texte non daté, in *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris: Presses universitaires de France, 2016.

Sur (et autour de) Gilbert Simondon

Alioui Jamil, «On the mode of existence of culture», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.

- , «Penser la décroissance avec Gilbert Simondon», in *Dialogue* 60.3 (2021), p. 483-498.

Alioui Jamil, Matthieu Amat et Carole Maigné, sous la dir. de, *Idea and practice of philosophy in Simondon*, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.

Alloa Emmanuel, «Prégnances du devenir: Simondon et les images», in *Critique* 816 (2015), p. 356-371.

Alloa Emmanuel et Judith Michalet, «Differences in Becoming. Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation», in *Philosophy Today* 61.3 (2017), p. 475-502.

Alombert Anne, «How can culture and technics be reconciled in the digital milieu and automatic societies? Political implications of the philosophies of technology of Simondon and Stiegler», in *Culture, Theory and Critique* 60.3-4 (2019).

Amat Matthieu, «Gilbert Simondon's Grammars of Value», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.

Aspe Bernard, «Être singulier commun», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 13-29.

—, «La pathologie au lieu du transindividuel», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 20-34.

—, *Simondon, politique du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013.

- Auray Nicolas, «Ethos technicien et information: Simondon reconfiné par les *hackers*», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, p. 109-130.
- Balan Bernard, «La philosophie de la nature de Gilbert Simondon», in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 85-94.
- Banville Étienne de, «La “perruque”: une philosophie de la technicité en acte?», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 91-108.
- Barbaras Renaud, «Préface», in Simondon Gilbert, *Cours sur la perception. 1964-1965*, Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- Bardin Andrea, *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon. Individuation, Technics, Social Systems*, Berlin: Springer, 2015.
- , «La société, “machine autant que vie”. Régulation et invention politique entre Wiener, Canguilhem et Simondon», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 33-44.
- Barthélémy Jean-Hugues, sous la dir. de, *Implications philosophiques* (2019): *Simondon 1958-2018*, URL: <https://www.implications-philosophiques.org/dossier-simondon-1958-2018/>.
- , sous la dir. de, *Appareil* 2 (2008): *Autour de Simondon*.
- , sous la dir. de, *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*.
- , sous la dir. de, *Cahiers Simondon* 1, Paris: L'Harmattan, 2009.
- , sous la dir. de, *Cahiers Simondon* 2, Paris: L'Harmattan, 2010.
- , sous la dir. de, *Cahiers Simondon* 3, Paris: L'Harmattan, 2011.
- , sous la dir. de, *Cahiers Simondon* 4, Paris: L'Harmattan, 2012.
- , sous la dir. de, *Cahiers Simondon* 5, Paris: L'Harmattan, 2013.
- , sous la dir. de, *Cahiers Simondon* 6, Paris: L'Harmattan, 2015.
- , «D'une rencontre fertile de Bergson et Bachelard: l'ontologie génétique de Simondon», in *Bergson et Bachelard. Continuité et discontinuité*, sous la dir. de Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger, Paris: Presses universitaires de France, 2008, p. 223-238.
- , «Deux points d'actualité de Simondon», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 299-310.
- , «Du mort qui saisit le vif», in *Appareil* 2 (2008): *Autour de Simondon*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.

- , «Encyclopédisme et théorie de l'interdisciplinarité», in *Hermès* 67 (2013), p. 165-170.
- , «Genèse, histoire et "normativité technique"», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 17-32.
- , «Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- , «Individuation and Knowledge: The "refutation of idealism" in Simondon's Heritage in France», in *SubStance* 41.3 (2012), p. 60-75.
- , «L'idée de relativité philosophique chez Simondon et son rapport à la théorie physique de la relativité d'échelle (TRE)», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 249-272.
- , *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- , *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- , «Présentation de l'encyclopédisme génétique», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 275-278.
- , «Quel mode d'unité pour l'œuvre de Simondon?», in *Cahiers Simondon* 3, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2011, p. 131-148.
- , «Simondon», in *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, sous la dir. de Dominique Lecourt, Paris: Presses universitaires de France, 2006.
- , *Simondon*, Paris: Belles Lettres, 2014.
- , *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- , «Simondon, ou le symptôme d'une époque. Chronique d'une redécouverte», in *Hermès, La Revue* 3.70 (2014), p. 191-196.
- , «Technique et culture chez Simondon», in *Prométhée et son double*, sous la dir. de Robert Belot et Laurent Heyberger, Alphil-Presses Universitaires Suisses et Méridiennes, 2010, p. 237-252.
- , «Vers la Relativité philosophique», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 349-356.

- Barthélémy Jean-Hugues et Vincent Bontems, «Philosophie de la nature et artefact. La question du préindividuel», in *Le Milieu des appareils*, sous la dir. de Jean-Louis Déotte, Paris: L'Harmattan, 2008, p. 97-108.
- , «Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations», in *Revue de synthèse*, 4^e sér. 122.1 (2001), p. 27-54.
- Barthélémy Jean-Hugues et Ludovic Duhamel, sous la dir. de, *Écologie et technologie. Redéfinir le progrès après Simondon*, Paris: Éditions Matériologiques, 2022.
- , «L'invention dans la philosophie de Gilbert Simondon», in *Euréka. Le moment de l'invention*, sous la dir. d'Ivan Toulouse et Daniel Danetis, Paris: L'Harmattan, 2008, p. 35-46.
- Beaubois Vincent, «Ressources simondoniennes pour une pensée du design», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 101-106.
- , «Un schématisme pratique de l'imagination», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- Beaune Jean-Claude, «La philosophie des techniques de Gilbert Simondon. Perspectives sur l'individu et l'invention», in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 47-76.
- Beistegui Miguel de, «Réduction et Transduction. De Merleau-Ponty à Simondon», in *Chiasmi International* 7 (2005): *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, sous la dir. de Mario Carbone et Helen A. Fielding, p. 127-150.
- Bidet Alexandra et Marielle Macé, «S'individuer, s'émanciper, risquer un style (autour de Simondon)», in *Revue du MAUSS* 2.38 (2011), p. 397-412.
- Binda Elisa, «Techno-esthétiques ou philosophies de l'interaction: les réflexions de Gilbert Simondon et John Dewey», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- Blondeau Olivier, «Des hackers aux cyborgs: le bug simondonien», in *Multitudes* 18 (2004), p. 91-99.
- Bontems Vincent, «Analyses techniques et raisonnements analogiques (une lecture simondonienne)», in *L'Analogie dans les techniques*, sous la dir. de Sophie A. de Beaune, Liliane Hilaire-Pérez et Koen Vermeir, Paris: CNRS Éditions, 2017.

- , «Du mode d'inexistence des mathématiques. L'ontologie du virtuel chez Simondon», in *Appareil* 16 (2015) : *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
 - , «Encyclopédisme et crise de la culture», in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 131.3 (2006), p. 311-324.
 - , sous la dir. de, *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, Paris : Klincksieck, 2016.
 - , «L'énergétique de Simondon : progrès *versus* puissance», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 45-55.
 - , «Quelques éléments pour une épistémologie des relations d'échelle chez Gilbert Simondon. Individuation, Technique, et Histoire», in *Appareil* 2 (2008) : *Autour de Simondon*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
 - , «Simondon et Bachelard», in *Implications philosophiques* (2019) : *Simondon 1958-2018*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, URL: <https://www.implications-philosophiques.org/simondon-et-bachelard/>.
 - , «Simondon, le progrès et l'évolution des lignées techniques», in *Formes, systèmes et milieux techniques, après Simondon*, sous la dir. de Daniel Parrochia et Valentina Tirloni, Lyon : Jacques André, 2012.
- Bontems Vincent et Christian de Ronde, «Simondon, l'hypothèse du préindividuel et la mécanique quantique. Une interprétation réaliste non substantialiste du formalisme quantique», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 183-201.
- Bontems Vincent et Ronan Le Roux, «Objectivité et normativité de l'évolution technique chez Gilbert Simondon», in *Les Systèmes techniques. Lois d'évolution et méthodologies de conception*, sous la dir. de Smaïl Aït-El-Hadj et Vincent Boly, Lyon : Hermès, 2009.
- Bourbonnais Sébastien, «Penser l'architecture numérique avec Simondon. Images et technologie», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 75-87.
- Calmettes Georges, «L'informatique à l'école : aliénation technique et illusion pédagogique», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 131-148.

- Carrozzini Giovanni, «*Design, conception et couplage*», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 107-111.
- , «Esthétique et techno-esthétique chez Simondon», in *Cahiers Simondon* 3, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2011.
- , «Gilbert Simondon et Jacques Lafitte: les deux discours de la "culture technique"», in *Cahiers Simondon* 1, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2009.
- , «La communication et la philosophie du futur», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 357-360.
- , «La contribution de Gilbert Simondon au naturalisme», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- , «Simondialisation et tra(ns)ductions», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 57-61.
- , «Simondon et le *design* du futur», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 89-99.
- Cerutti Patrick, «Émile Jalley, *En mémoire de Gilbert Simondon, philosophe et psychologue français (1924-1989)*», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 144.1 (2019).
- Chabot Pascal, «L'encyclopédie idéale de Simondon», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 149-162.
- , *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003.
- , sous la dir. de, *Simondon*, Paris: Vrin, 2002.
- Château Jean-Yves, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris: Éclipses, 2008.
- , «Présentation», in Simondon Gilbert, *Sur la technique. 1953-1983*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Présentation», in Simondon Gilbert, *Imagination et invention. 1965-1966*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- , «Technologie et ontologie dans la philosophie de Gilbert Simondon», in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 95-138.
- Châtelet Gilles, sous la dir. de, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.

- Chopot Antoine, «Les communautés plus qu'humaines», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- Citton Yves, «Sept résonances de Simondon», in *Multitudes* 18 (2004), p. 25-31.
- Cohen-Tannoudji Gilles, «Physique des particules et individuation selon Simondon», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 203-208.
- Colson Daniel, «Crise collective et désaisissement subjectif: la notion de préindividuel chez Simondon à la lumière de la littérature anarchiste du XIX^e siècle», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 63-90.
- Combes Muriel, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris : Dittmar, 2013.
- , *Simondon. Individu et collectivité*, Paris : Presses universitaires de France, 1999.
- , «Une vie à naître», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris : Vrin, 2002, p. 31-51.
- , «Vie, pouvoir, information», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 163-188.
- Combes Muriel et Bernard Aspe, «L'acte fou», in *Multitudes* 18 (2004), p. 63-71.
- Coté Mark et Jennifer Pybus, «Simondon on Datafication. A Techno-Cultural Method», in *Digital Culture & Society* 2.2 (2016).
- Debaise Didier, «Le langage de l'individuation», in *Multitudes* 18 (2004), p. 15-23.
- , «Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris : Vrin, 2002, p. 53-68.
- , «Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?», in *Multitudes* 18 (2004), p. 15-23.
- De Boever Arne, «La traduction de l'opération d'individuation», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 63-68.
- De Boever Arne, Alex Murray, Jonathan Roffe et Ashley Woodward, sous la dir. de, *Gilbert Simondon: Being and Technology*, Édimbourg : Edinburgh University Press, 2012.

- Deforge Yves, «L'évolution des objets techniques», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- Deleuze Gilles, «Gilbert Simondon. *L'individu et sa genèse physico-biologique*», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 156 (1966), p. 115-118.
- Del Lucchese Filippo, «Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology», in *Differences* 20.2-3 (2009), p. 179-93.
- Déotte Jean-Louis, *Cosmétiques. Simondon, Panofsky, Lyotard*, La Plaine-Saint-Denis, Éditions des maisons des sciences de l'homme associées, 2018, URL: <https://books.openedition.org/emsha/215>.
- Dereclenne Émilien, «Penser l'essence de la vie. Le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- Dittmar Nicolas, *Une autre subjectivité. Étude sur la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Dittmar, 2013.
- Duhem Ludovic, «Apeiron et physis. Simondon transducteur des pré-socratique», in *Cahiers Simondon* 4, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2012.
- , «"Entrer dans le moule". Poiétique et individuation chez Simondon», in *La part de l'œil* 27-28 (2012-2013), p. 227-257.
 - , «La réticulation du monde. Simondon penseur des réseaux», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 227-239.
 - , «La tache aveugle et le point neutre. Sur le double "faux départ" de l'esthétique de Simondon», in *Cahiers Simondon* 1, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2009.
 - , «"Non omnis moriar..." Spiritualité, religiosité et sacralité chez Simondon», in *Cahiers Simondon* 6, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2015.
 - , «Penser le numérique avec Simondon», in *Nouvelle revue de philosophie* (2014), numéro spécial *Philosophie du numérique* (cité en référence au document disponible en *open access* sur la plateforme *Academia.edu*).
 - , «Simondon et la techno-esthétique», in *Implications philosophiques* (2019).

- , *Simondon 1958-2018*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, URL: <https://www.implications-philosophiques.org/simondon-et-la-techno-esthetique/>.
- , «Simondon et le langage», in *Appareil* 16 (2015): *Individuer Simondon. De la redécouverte aux prolongements*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy.
- Durance Philippe, «Le futur dans la philosophie de la technique de Simondon», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 303-315.
- Fabre Sylvain, «Étudier les enseignements artistiques à la lumière de Simondon : une question d'individuation», in *Revue française de pédagogie* 202 (2018), p. 89-98.
- Fagot-Largeault Anne, «L'individuation en biologie», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- Feenberg Andrew, «Concrétiser Simondon et le constructivisme. Une contribution récursive à la théorie de la concrétisation», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 317-329.
- Ferrarato Coline, «Penser le numérique avec Simondon?», in *Implications philosophiques* (2019): *Simondon 1958-2018*, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, URL: <https://www.implications-philosophiques.org/penser-le-numerique-a-partir-de-simondon/>.
- , *Philosophie prospective du logiciel*, Londres: ISTE, 2019.
- Fox Tyler S., «Prehensive transduction: Techno-aesthetics in new media art», in *Platform* 6 (2015): *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Fuller Glen, «Meta: Aesthetics of the media assemblage», in *Platform* 6 (2015): *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Gagnon Philippe, «Ruyer and Simondon on Technological Inventiveness and Form Outlasting Its Medium», in *Deleuze Studies* 11.4 (2017), p. 538-554.
- Garelli Jacques, «Transduction et information», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- Gaudin Thierry, «Un regard d'ingénieur sur Simondon», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 177-182.

- Goffi Jean-Yves, « Gilbert Simondon et Jean Brun sur la technique », in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 37-46.
- Grosman Jérémie, « Simondon et l'informatique II », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 247-254.
- Guchet Xavier, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris: Presses universitaires de France, 2010.
- , « Technology, Sociology, Humanism: Simondon and the Problem of the Human Sciences », in *SubStance* 41.3 (2012), p. 76-92.
- , « Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty », in *Les études philosophiques* 57 (2001), p. 219-237.
- Guichard Éric, « L'internet et l'informatique comme révélateurs de la technicité de la pensée », in *Formes, systèmes et milieux techniques, après Simondon*, sous la dir. de Daniel Parrochia et Valentina Tirloni, Lyon: Jacques André, 2012.
- Hackett Jon, « The ontogenesis of cinematic objects: Simondon, Marx, and the invention of cinema », in *Platform* 6 (2015): *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Hansen Mark B. N., « Engineering Pre-individual Potentiality: Technics, Transindividuation, and 21st Century Media », in *SubStance* 41.3 (2012), p. 32-59.
- Hart John, « La mécanologie et la philosophie », in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- , « Les catégories remarquables de la médiation technique », in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 23-36.
- Hatchuel Armand, « Objets techniques, objets d'esprit: de Simondon à la théorie de la conception », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 161-176.
- Haumont Alice, « L'individuation est-elle une instauration? Autour des pensées de Simondon et de Souriau », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 69-88.
- Hayward Mark et Bernard Dionysius Geoghegan, « Introduction: Catching Up With Simondon », in *SubStance* 41.3 (2012), p. 3-15.
- Heredia Juan Manuel, « Simondon y el problema de la analogía », in *Ideas Valores* 68.171 (2019), p. 209-230.

- Hérisson Audrey, « Les machines humaines de Simondon. De la dialectique utilisateur/concepteur de systèmes d'armes à une émergence de capacités militaires intégrées », in *Stratégique* 112 (2016), p. 145-164.
- Hottois Gilbert, « L'éthique chez Simondon », in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris : Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- , *Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1993.
- , « Technoscience et technoesthétique chez Gilbert Simondon », in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris : Vrin, 2002, p. 89-105.
- Iliadis Andrew, « Two examples of concretization », in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Jalley Émile, *En mémoire de Gilbert Simondon, philosophe et psychologue français (1924-1989)*, Paris : L'Harmattan, 2017.
- Jugnon Alain, *Nietzsche et Simondon. Le théâtre du vivant*, Paris : Dittmar, 2010.
- Kurtov Michael, « Simondon et l'informatique III. L'évolution des langages de programmation à la lumière de l'allagmatique », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 255-260.
- Landrieu Josée, « Les mouvements sociaux et la technique. Les transformations sociales à la lumière de Gilbert Simondon », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 297-301.
- Lefebvre Anne, « De la pensée de l'image à l'image de la pensée. La philosophie de Gilbert Simondon à la lumière du problème de l'invention », thèse de doctorat, université Lille III - Charles-de-Gaulle, 2011.
- Lessard Clémentine, « Energetics of philosophical systems: Simondon's philosophy of philosophy », in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin : Schwabe Verlag, 2023.
- Loeve Sacha, « Du récit au *design*, et retour (des modes de résolution du problème de l'unité de la technologie chez Simondon) », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 113-124.
- , « L'ATP synthase : un moteur moléculaire ? (petit récit technique) », in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 131-145.

- Lotti Laura, «“Making sense of power”: Repurposing Gilbert Simondon's philosophy of individuation for a mechanist approach to capitalism (by way of François Laruelle)», in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Macherey Pierre, «Préface», in Combes Muriel, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris: Dittmar, 2013.
- Maigné Carole, «Philosophizing from and with the Camera: The wild invention of photography», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.
- Malarewicz Jacques-Antoine, «Gilbert Simondon et la psychothérapie», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 261-270.
- Margairaz Sarah et Julien Rabachou, «The Problem of Philosophical Style. The Case of Simondon», in *Idea and practice of philosophy in Simondon*, sous la dir. de Jamil Alioui, Matthieu Amat et Carole Maigné, Bâle, Berlin: Schwabe Verlag, 2023.
- Marquet Jean-François, «Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- Marty Emilia, «Celui-autre-qu'individu. Le voyage de l'angoisse ou l'art de la lisière», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 35-62.
- , «Simondon, un espace à venir», in *Multitudes 18* (2004), p. 83-90.
- Mazzilli-Daechsel Stefano, «Simondon and the maker movement», in *Culture, Theory and Critique* 60.3-4 (2019), p. 237-249.
- Mellamphy Dan, «The birth of technology from the spirit of alchemy», in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Mendoza-Canales Ricardo, «Simondon ou le devenir de la pensée», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 337-341.
- Michalet Judith et Emmanuel Alloa, «Transductive ou intensive? Penser la différence entre Simondon et Deleuze», in *La part de l'œil* 27-28 (2012-2013), p. 213-225.
- Micoud André, «Gilbert Simondon et la posture herméneutique: quelques notations», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 107-119.

- , «Les OGM : des objets vivants construits?», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 189-212.
- Mills Simon, *Gilbert Simondon: Information, Technology and Media*, Lanham : Rowman & Littlefield International, 2016.
- , «Simondon and Big Data», in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Minier Vincent et Vincent Bontems, «Simondon et l'innovation dans les machines spatiales de l'astronomie», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 147-159.
- Montebello Pierre, «La question de l'individuation chez Deleuze et Simondon», in *Vie, monde, individuation*, sous la dir. de Jean-Marie Vaysse, Hildesheim, Zürich et New York : Georg Olms Verlag, 2003.
- , «Simondon et la question du mouvement», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 279-297.
- Montoya Jorge William, «Aproximación al concepto analogía en la obra de Gilbert Simondon», in *Co-Herencia* 1.1 (2004), p. 31-50, URL: <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/624>.
- «From Analog Objects to Digital Devices: An analysis of Technical Objects through a Simondonian Perspective», in *Philosophy Today* 63.3 (2019).
- Morizot Baptiste, *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*, Paris : Vrin, 2016.
- Moutaux Jacques, «Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon», in *Philosophies de la nature*, sous la dir. d'Olivier Bloch, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2000, URL: <https://books.openedition.org/psorbonne/15414>.
- Pacvoň Michal, «L'individuation est le Sacré», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 343-348.
- Parrochia Daniel et Valentina Tirloni, sous la dir. de, *Formes, systèmes et milieux techniques, après Simondon*, Lyon : Jacques André, 2012.
- Pascal Frédéric, «Gilbert Simondon et l'informatique I», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 241-246.

—, «Par-delà les guerres de tranchées...», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 331-336.

Petit Victor, «De l'esthétique industrielle à l'écologie industrielle (1950-1980)», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 125-129.

Pichot André, «L'individuation biologique», in *Cahiers philosophiques* 43 (1990), p. 75-84.

Platform 6 (2015): *Gilbert Simondon: Media and technics*.

Querrien Anne, «Objets techniques, institutions, changement social», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 291-296.

Rantala Juho, *The Notion of Information in Early Cybernetics and in Gilbert Simondon's Philosophy*, document présenté au Congrès doctoral en philosophie de l'Université de Tampere, Finlande, 2018, URL: https://www.researchgate.net/publication/337670231_The_Notion_of_information_in_early_cybernetics_and_in_Gilbert_Simondon%27s_philosophy.

Reigeluth Tyler, «Aliénation, travail et culture technique chez Simondon», in *Cahiers du GRM* 11 (2017), URL: <https://journals.openedition.org/grm/998>.

Rodriguez Pablo et Javier Blanco, «Organization and information in Simondon's theory of individuation», in *Culture and Organization* 23.1 (2017), p. 34-43.

Rodríguez Pablo Esteban, «L'information entre Foucault, Deleuze et Simondon», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 217-226.

—, «La simondialisation en Amérique latine», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris : Klincksieck, 2016, p. 69-73.

—, «Postface», in Combes Muriel, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris : Dittmar, 2013.

Roux Jacques, «Entre le moule et l'argile. La science des matériaux est-elle *allagmatique*?», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 273-298.

—, sous la dir. de, *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002.

- , «Penser le politique avec Simondon», in *Multitudes* 18 (2004), p. 47-54.
- , «Saisir l'être en son milieu. Voyage en allagmatique simondonienne», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 121-135.
- Saurin Irlande, «Simondon et ses objets: philosophie, technique, psychologie», in *Critique* 816 (2015).
- Sauvagnargues Anne, «Simondon et la construction de l'empirisme transcendental», in *Cahiers Simondon* 3, sous la dir. de Jean-Hugues Barthélémy, Paris: L'Harmattan, 2011.
- Schmidgen Henning, «Inside the Black Box: Simondon's Politics of Technology», in *SubStance* 41.3 (2012), p. 16-31.
- Simondon Nathalie, «Note éditoriale», in Simondon Gilbert, *La résolution des problèmes*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- Smerlak Matteo, «Individuation et transduction dans le vide quantique (Feynman, Hawking et Simondon)», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 209-215.
- Stengers Isabelle, «Comment hériter de Simondon?», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 299-324.
- , «Pour une mise à l'aventure de la transduction», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris: Vrin, 2002, p. 137-159.
- , «Résister à Simondon?», in *Multitudes* 18 (2004), p. 55-62.
- Stiegler Bernard, «Chute et élévation. L'apolitique de Simondon», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 131.3 (2006), p. 325-341.
- , «Dans le cycle des images – cercle ou spirale? Imagination, invention et transindividuation», in *Gilbert Simondon ou l'invention du futur*, sous la dir. de Vincent Bontems, Paris: Klincksieck, 2016, p. 271-289.
- , «La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris: Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- , «Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon», in *Futur antérieur* 19-20 (1993), p. 207-222.
- , «Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon», in *Intellectica* 26-27 (1998), p. 241-256.

- Striano Francesco, «Simondon and Hegel's Spectre. Freedom and Necessity: the Influence of Hegelianism in Ontogenetic Theory and in Systems Theory», in *References: 4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts*, t. 17, 2017, p. 355-362.
- Swan Melanie, «Digital Simondon: The collective individuation of man and machine», in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Theophanidis Philippe, *Gilbert Simondon and the Aristotelian sunolon*, 2014, URL: <https://aphelis.net/simondon-sunolon/>.
- Thom René, «Morphologie et individuation», in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, sous la dir. de Gilles Châtelet, Paris : Albin Michel (Bibliothèque du Collège international de philosophie), 1994.
- Tibon-Cornillot Michel, «Démesure des techniques contemporaines. Du réductionnisme technologique aux sources involontaires des techniques», in *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, sous la dir. de Jacques Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002, p. 213-248.
- , «L'impensé des techniques. Les sources involontaires de la démesure technique», in *Simondon*, sous la dir. de Pascal Chabot, Paris : Vrin, 2002, p. 161-198.
- Toscano Alberto, «La disparation», in *Multitudes* 18 (2004), p. 73-82.
- Tourneux Odile, «Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron : Simondon, Castoriadis», in *Philonsorbonne* 10 (2016), p. 69-88.
- Tucker Ian M., «Simondon, emotion, and individuation: The tensions of psychological life in digital worlds», in *Theory & Psychology* 32.1 (2022).
- Turquety Benoît, «Il faut ouvrir les machines. L'épistémologie des médias avec Gilbert Simondon», in *Écrans* 13 (2020).
- , *Politiques de la technicité. Corps, monde et médias avec Gilbert Simondon*, Sesto San Giovanni : Mimésis, 2022.
- Van Caneghem Denise, «Hommage à Gilbert Simondon», in *Bulletin de psychologie* 42.392 (1989), p. 815-836.
- Varenne Franck, «La reconstruction phénoménologique par simulation : vers une épaisseur du simulat», in *Formes, systèmes et milieux techniques, après Simondon*, sous la dir. de Daniel Parrochia et Valentina Tirloni, Lyon : Jacques André, 2012.

- Viana Diego, « Individuation and the synthesized network: An approach to digital convergence », in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Virno Paolo, « Les anges et le general intellect », in *Multitudes 18* (2004), p. 33-45.
- Wark Scott et Thomas Sutherland, « Platforms for the new: Simondon and media studies », Editorial, in *Platform 6* (2015) : *Gilbert Simondon: Media and technics*.
- Worms Frédéric, « Présentation », in Simondon Gilbert, *Sur la philosophie. 1950-1980*, Paris : Presses universitaires de France, 2016.
- Zoppis Andrea, « Entre Merleau-Ponty et Simondon: notes pour une approche écologique de la technologie numérique », in *Scenari 15* (2021).

Autres textes

- Alloa Emmanuel, « Écriture, incarnation, temporisation. Merleau-Ponty et Derrida sur *L'origine de la géométrie* », in *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, sous la dir. de Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos, Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.
- Amat Matthieu, « "La grâce de l'esprit objectif". Philosophie de la culture et ontologie de l'esprit chez Georg Simmel », in *Philonsorbonne 7* (2015), URL: <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/469>.
- , « La philosophie de la culture de Georg Simmel, un humanisme sans anthropologie? », in *Alter 23* (2015), URL: <https://journals.openedition.org/alter/367>.
- Amat Matthieu et Carole Maigné, *Philosophie de la culture. Formes de vie, valeurs, symboles*, Paris : Vrin, 2021.
- Anderson Alan Ross, sous la dir. de, *Pensée et machine*, trad. par Patrice Blanchard, Seyssel: Champ Vallon, 1983.
- Angelino Lucia, « Merleau-Ponty et la critique des "intellectualismes" », in *Philonsorbonne 2* (2008).
- Auroux Sylvain, *La philosophie du langage*, Paris : Presses universitaires de France, 1996.
- , *La philosophie du langage*, Paris: Presses universitaires de France (Que sais-je?), 2013.

- Bachelard Gaston, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris: Vrin, 1927, 1973.
- , *La formation de l'esprit scientifique*, Paris: Vrin, 1998.
- , *Le rationalisme appliqué*, Paris: Presses universitaires de France, 1966.
- Barthélémy Jean-Hugues, *La société de l'invention. Pour une architectonique philosophique de l'âge écologique*, Paris: Éditions Matériologiques, 2018.
- Beaune Sophie A. de, Liliane Hilaire-Pérez et Koen Vermeir, sous la dir. de, *L'analogie dans les techniques*, Paris: CNRS Éditions, 2017.
- Benjamin Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. par Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz, Paris: Gallimard, 2008.
- Benoist Jocelyn, *L'adresse du réel*, Paris: Vrin, 2017.
- , *Sans anesthésie. La réalité des apparences*, Paris: Vrin, 2024.
- Berlioz Dominique et Frédéric Nef, sous la dir. de, *Leibniz et les puissances du langage*, Paris: Vrin, 2005.
- Bevort Antoine, «Le paradigme de Protagoras», in *Socio-logos* 2 (2007), consulté le 24 janvier 2019, URL: <http://journals.openedition.org/socio-logos/110>.
- Bianco Giuseppe, «Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze», in *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, sous la dir. de Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos, Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.
- Bianco Giuseppe et Frédéric Fruteau de Laclos, sous la dir. de, *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.
- Blanché Robert, *L'axiomatique*, Paris: Presses universitaires de France, 1970.
- Bobant Charles, «Merleau-Ponty et l'art», in *Chiasmi International* 21 (2019), p. 337-354.
- Bollème Geneviève, *Parler d'écrire*, Paris: Seuil, 1993.
- Bonnot de Condillac Étienne, *La logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, Paris: L'Esprit et Debure, 1780.
- Bouquiaux Laurence, «Attention et pensée aveugle chez Leibniz», in *Les études philosophiques* 171 (2017), p. 87-102.
- Bourdieu Pierre et Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970.
- Caraës Marie-Haude et Nicole Marchand-Nanartu, *Images de pensée*, Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2011.

- Cardoso Adelino, «L'analogie entre corps et langage chez Leibniz», in *Leibniz et les puissances du langage*, sous la dir. de Dominique Berlioz et Frédéric Nef, Paris: Vrin, 2005.
- Cassin Barbara, *Plus d'une langue*, Montrouge: Bayard, 2019.
- Cassirer Ernst, *Écrits sur l'art*, traducteurs multiples, Paris: Cerf, 1995.
- , *La philosophie des formes symboliques*, tome 1: *Le langage*, trad. par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris: Minuit, 1972.
- , *La philosophie des formes symboliques*, tome 2: *La pensée mythique*, trad. par Jean Lacoste, Paris: Minuit, 1972.
- , *La philosophie des formes symboliques*, tome 3: *La phénoménologie de la connaissance*, trad. par Claude Fronty, Paris: Minuit, 1972.
- , *Logique des sciences de la culture*, trad. par Jean Carro et Joël Gaubert, Paris: Cerf, 1991.
- , *Substance et fonction*, trad. par Pierre Caussat, Paris: Minuit, 1910, 1969, 1977.
- Cassirer Ernst et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. par Pierre Aubenque, Jean-Marie Fataud et Pierre Quillet, Paris: Beauchesne, 1972.
- Chabot Pascal et Gilbert Hottois, sous la dir. de, *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 2003.
- Chailley Jacques, *La musique et le signe*, Lausanne: Rencontre, 1967.
- Chazal Gérard et Marie-Noëlle Terrasse, sous la dir. de, *Philosophie du langage et informatique*, Paris: Hermès, 1996.
- Chirollet Jean-Claude, *Esthétique et technoscience*, Liège: Mardaga, 1994.
- Chiurazzi Gaetano, «Schématisme et modalité. La doctrine kantienne du schématisme comme thématisation de la dimension analogico-expérimentale de la connaissance», in *Kant-Studien* 91.2 (2000), p. 146-164.
- Clavier Paul, «L'idée d'univers», in *Notions de philosophie*, sous la dir. de Denis Kambouchner, t. 1, Paris: Gallimard, 1995.
- Couturat Louis, *La Logique de Leibniz*, Hildesheim: G. Olms, 1961.
- Crevoisier Michaël, Fabien Ferri et Carole Widmaier, sous la dir. de, *Philosophique 2020*, hors-série, *Rencontre autour de Bruno Bachimont*, Besançon: Université de Franche-Comté, 2020.
- Danino Philippe, *Philosophie du problème*, Paris: CNRS Éditions, 2021.
- Dascal Marcelo, «Culture numérique. Enjeux pragmatiques et philosophiques», in *Diogène* 211 (2005), p. 26-47.
- , *La sémiologie de Leibniz*, Paris: Aubier Montaigne, 1978.

- De Libera Alain, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1996, 2014.
- Delannoi Gil, « Mesure et relativité. L'interprétation de la formule de Protagoras et les notions de vérité et de validité dans les sciences contemporaines », in *Les études philosophiques* 3.333 (1999).
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris : Presses universitaires de France, 1968.
- , *Logique du sens*, Paris : Minuit, 1969.
- Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 2011.
- , *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967.
- , *Marges. De la philosophie*, Paris : Minuit, 1972.
- , « Qu'est-ce que la déconstruction ? », in *Commentaire* 108 (2004/4), p. 1099-1100.
- Descamps Christian, sous la dir. de, *Les enjeux philosophiques des années 50*, Paris : Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989.
- Descombes Vincent, « Vers une crise d'identité en philosophie française. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem », in *Les enjeux philosophiques des années 50*, sous la dir. de Christian Descamps, Paris : Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989.
- Detienne Marcel et Daniel Saintillan, « Pythagore et pythagorisme », in *Encyclopædia universalis*, URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pythagore-et-pythagorisme/>.
- Ducassé Pierre, *Les techniques et le philosophe*, Paris : Presses universitaires de France, 1958.
- Duffau Marie-Thérèse, *Bruno de Solages. Biographie d'un intellectuel engagé (1895-1983)*, Bonchamp-lès-Laval : Téqui, 2014.
- Dufourcq Annabelle, « Nature et imaginaire chez Merleau-Ponty. Réflexions sur la fonction symbolique dans "La structure du comportement" », in *Divus Thomas* 123.1 (2020) : *Filosofia ed Ecologia In ascolto di Merleau-Ponty*.
- Dufrenne Mikel, « Souriau Étienne (1892-1979) », in *Encyclopædia universalis*, URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/etienne-souriau/>.
- Dumoncel Jean-Claude, « Topologie transcendantale & individuation rythmique », in *La part de l'œil* 27-28 (2012-2013), p. 197-211.
- Dupont Paul, « Réalisme, commodité et positivisme », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 99 (1925), p. 235-256.
- Duverney Claude, *Lire Kant*, Genève : Slatkine, 2015.

- Ebeling Knut, «Archéologies sauvages: Freud et Foucault au péril de Kittler», in *Appareil* 19 (2017), URL: <http://journals.openedition.org/appareil/2537>.
- Eco Umberto, *L'œuvre ouverte*, trad. par Ch. Roux de Bézieux et A. Boucourechliev, Paris: Seuil, 1965.
- Ellul Jacques, *La technique. L'enjeu du siècle*, Paris: Economica, 2008.
- , *Le bluff technologique*, Paris: Hachette, 1988.
- , *Le système technicien*, Paris: Cherche midi, 1977, 2004, 2012.
- Espinás Alfred, «Les origines de la technologie», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 30 (1890), p. 113-135 et p. 295-314.
- Fabiani Jean-Louis, «Sociologie et histoire des idées. L'épistémologie et les sciences sociales», in *Les enjeux philosophiques des années 50*, sous la dir. de Christian Descamps, Paris: Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989.
- Feenberg Andrew, *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Paris: La Découverte, 2004.
- Ferrari Jean, «Kant et la technique», in *Les philosophes et la technique*, sous la dir. de Pascal Chabot et Gilbert Hottois, Paris: Vrin, 2003.
- Fichant Michel, «Plus Ultra», postface, in Leibniz Gottfried Wilhelm, *De l'horizon de la doctrine humaine— Ἀποκατάστασις πάντων (La Restitution universelle)*, Paris: Vrin, 1991.
- Franck Thomas, «L'adornisme français des années 1950. Arguments et le Nouveau Roman comme moments d'une dialectique négative», in *Cahiers du Groupe de recherches matérialistes* (décembre 2017), URL: <https://journals.openedition.org/grm/955>.
- Frankfurt Harry, «Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle», in *Revue de métaphysique et de morale* 92.4 (1987), p. 455-472.
- Frigerio Aldo, Alessandro Giordaniet Luca Mari, «On representing information: A characterization of the analog/digital distinction», in *Dialectica* 67.4 (2013), p. 455-483.
- Fruteau de Laclos Frédéric, «Les voies de l'instauration: Souriau chez les contemporains», in *Critique* 775 (décembre 2011), p. 931-948.
- Galland-Szymkowiak Mildred, «Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant», in *Esthétiques de l'Aufklärung* 4 (2006), URL: <https://journals.openedition.org/rgi/144>.
- Garapon Antoine et Jean Lassègue, *Justice digitale*, Paris: Presses universitaires de France, 2018.

- Gaudin Claude, « La puissance des symboles, l'écriture des pensées », in *Leibniz et les puissances du langage*, sous la dir. de Dominique Berlioz et Frédéric Nef, Paris : Vrin, 2005.
- Giovannangeli Daniel, *Écriture et répétition. Approche de Derrida*, Paris : Union générale d'éditions, 1979.
- Goffi Jean-Yves, *La philosophie de la technique*, Paris : Presses universitaires de France, 1988, 1996.
- Granel Gérard, « Jacques Derrida et la rature de l'origine », in *Critique* 246 (1967).
- Gras Michel, « Donner du sens à l'objet : archéologie, technologie culturelle et anthropologie », in *Annales. Histoire, sciences sociales* 55.3 (2000), p. 601-614.
- Guchet Xavier, « Pensée technique et philosophie transcendante », in *Archives de philosophie* 66 (2003), p. 119-144.
- Guérin Michel, « Kant et l'ontologie analogique. Recherches sur le concept kantien de l'analogie », in *Revue de métaphysique et de morale* 79.4 (1974), p. 516-548.
- Guffroy Yohann et Vincent Bontems, « La mécanologie : une lignée technologique francophone ? », in *Artefact* 8 (2018), p. 255-280.
- Guichard Éric, « La philosophie des techniques revue à l'aune de l'internet et du numérique », in *Le numérique en débat. Des nombres, des machines et des hommes*, sous la dir. de Gérard Chazal, Éditions universitaires de Dijon, 2017, p. 173-189.
- Guien Jeanne et Hélène Vuillermet, sous la dir. de, *La technique*, Paris : Flammarion, 2018.
- Guillaume Marc, « Art et nouvelles techniques », in *Quaderni* 21 (1993), p. 89-94.
- Guthrie Hunter, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée*, Paris : Félix Alcan, 1937.
- Guyau Jean-Marie, *La genèse de l'idée de temps*, Paris : Félix Alcan, 1890.
- Hauchecorne Mathieu, « Les "humanités scientifiques" selon Bruno Latour », in *Critique* 786 (novembre 2012), p. 933-948.
- Haëne Robert d', « La notion scientifique de l'énergie, son origine et ses limites », in *Revue de métaphysique et de morale* 72.1 (1967), p. 35-67.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris : Vrin, 2012.
- , *La raison dans l'Histoire*, trad. par Kostas Papaioannou, Paris : Pocket, 2012.
- , *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris : Vrin, 2006.

- Heidegger Martin, *Être et temps*, Paris: Gallimard, 1986.
- , «Hebel. L'ami de la maison», in *Questions III et IV*, trad. par Julien Hervier, Paris: Gallimard, 1976, p. 45-64.
- , «La question de la technique», in *Essais et conférences*, trad. par André Préau, Paris: Gallimard, 1958, p. 9-48.
- Heudin Jean-Claude, *Les créatures artificielles. Des automates aux mondes virtuels*, Paris: Odile Jacob, 2008.
- Hoel Aud Sissel, «Thinking "difference" differently: Cassirer versus Derrida on symbolic mediation», in *Synthese* 179 (2011), p. 75-91.
- Hoel Aud Sissel et Ingvild Folkvord, sous la dir. de, *Ernst Cassirer on Form and technology, contemporary readings*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- Hoel Aud Sissel et Iris van der Tuin, «The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively», in *Philosophy & Technology* 26 (2013), p. 187-202.
- Hottois Gilbert, *Entre symboles et technosciences*, Seyssel: Champ Vallon, 1996.
- , sous la dir. de, *Évaluer la technique*, Paris: Vrin, 1988.
- , «La "secondarité", concept central de la métaphilosophie contemporaine», in *Les études philosophiques* 3 (1978).
- , *Le signe et la technique*, Paris: Aubier, 1984.
- Husserl Edmund, *L'origine de la géométrie*, trad. par Jacques Derrida, Paris: Presses universitaires de France, 1962.
- Illouz Eva, *Les sentiments du capitalisme*, Paris: Seuil, 2006.
- James William, *Le pragmatisme*, trad. par Nathalie Ferron, Paris: Flammarion, 2007.
- Jolivet Jean, «Abélard entre chien et loup», in *Cahiers de civilisation médiévale* 80 (1977), p. 307-322.
- , «Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée», in *Revue de métaphysique et de morale* 97.1 (1992).
- Jolly Edouard, «Mythe et technique. Autour de Cassirer», in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 2.1 (2010), p. 155-177.
- Kambouchner Denis, sous la dir. de, *Notions de philosophie*, t. 1, Paris: Gallimard, 1995.
- , sous la dir. de, *Notions de philosophie*, t. 3, Paris: Gallimard, 1995.
- Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alexis Philonenko, Paris: Vrin, 2000.
- , *Critique de la raison pure*, trad. par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris: Presses universitaires de France, 1993.

- , *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Paris: Flammarion, 2006.
- , *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. par Louis Guillermit, Paris: Vrin, 1986.
- , *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, trad. par Jean-François Poirier, Paris: Flammarion, 2006.
- Kaplan David M., sous la dir. de, *Readings in the philosophy of technology*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
- Kintzler Catherine, sous la dir. de, *Peinture et musique. Penser la vision, penser l'audition*, Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2002.
- Klee Paul, *Théorie de l'art moderne*, trad. par Pierre-Henri Gonthier, Paris, Gallimard, 1985.
- Kocyba Hermann, «Penser après Auschwitz. Ruptures, continuités et impasses de la philosophie en RFA», in *Les enjeux philosophiques des années 50*, sous la dir. de Christian Descamps, trad. par Jeanne Etoré, Paris: Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989.
- Koyré Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par Raïssa Tarr, Paris: Gallimard, 1973.
- Kurts-Wöste Lia, «La correspondance des arts au prisme de la sémiotique des cultures: pluriel des arts, unité de la création», in *Modernités* 41 (2017), sous la dir. de Béatrice Bloch, Apostolos Lampropoulos et Pierre Garcia, URL: <https://books.openedition.org/pub/7149>.
- Kurts-Wöste Lia, «Le virtuel du numérique à l'école de la virtualité sémiotique: virtualisation de la culture et herméneutique matérielle», in *Sens public* (2017), URL: <https://id.erudit.org/iderudit/1048870ar>.
- Lachièze-Rey Pierre, «Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception», in *Les études philosophiques* 3/4 (décembre 1937), p. 30-34.
- Lafitte Jacques, *Réflexions sur la science des machines*, Paris: Vrin, 1972.
- Larsonneur Claire, Arnaud Regnault, Pierre Cassou-Noguès et Sara Touiza, sous la dir. de, *Le sujet digital*, Dijon: Presses du réel, 2015.
- Laruelle François, *Le déclin de l'écriture*, Paris: Aubier Montaigne, 1977.
- Lassègue Jean, *Ernst Cassirer, du transcendantal au sémiotique*, Paris: Vrin, 2016.
- , *Turing*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.

- Leibniz Gottfried Wilhelm, *De l'horizon de la doctrine humaine — Ἀποκατάστασις πάντων (La Restitution universelle)*, Paris: Vrin, 1991.
- , *Discours de métaphysique et autres textes. 1663-1689*, trad. par Christiane Frémont, Paris: Flammarion, 2001.
- , *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, sous la dir. de Georges Le Roy, 3^e éd., Paris: Vrin, 1970.
- , «Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées», texte de 1684, in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. par Paul Schrecker, Paris: Vrin, 1978.
- , *Monadologie*, Paris: Delagrave, 1975.
- , «Monadologie», texte de 1714, in *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes. 1703-1716*, trad. par Christiane Frémont, Paris: Flammarion, 1996.
- , *Opuscules philosophiques choisis*, trad. par Paul Schrecker, Paris: Vrin, 1978.
- , *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes. 1703-1716*, trad. par Christiane Frémont, Paris: Flammarion, 1996.
- , *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes. 1690-1703*, trad. par Christiane Frémont, Paris: Flammarion, 1994.
- Leroi-Gourhan André, *Le geste et la parole*, tome 1: *Technique et langage*, Paris: Albin Michel, 1964.
- , *Le geste et la parole*, tome 2: *La mémoire et les rythmes*, Paris: Albin Michel, 1964.
- Loeve Sacha et Timothée Deldicque, «Les malentendus de la technologie», in *Artefact* 8 (2018), p. 215-254.
- Lonfat Joël, «Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 71 (2004), p. 35-107.
- Longworth Guy, «John Langshaw Austin», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. d'Edward N. Zalta, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/austin-jl/>.
- Luyat Marion et Tony Regia-Corte, «Les affordances : de James Jerome Gibson aux formalisations récentes du concept», in *L'année psychologique* 109.2 (2009), p. 297-332.
- Lyotard Jean-François, *La phénoménologie*, 11^e éd., Paris: Presses universitaires de France.
- Maigné Carole, *Ernst Cassirer*, Paris: Belin, 2013.

- Mandelbrot Benoît, *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*, Paris: Flammarion, 1984.
- Maniglier Patrice, sous la dir. de, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- Marigliano Adriana, «Logos et techné (y a-t-il un sujet à l'œuvre dans le devenir techno-logique?)», thèse soutenue en 2005 à Paris I sous la direction d'Alain Gras et Francesco Borrelli.
- Martinelli Bruno, sous la dir. de, *L'interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence: Publications de l'université de Provence, 2005.
- Marty François, «L'analogie chez Kant: une notion critique», in *Les études philosophiques* 3/4 (juillet-décembre 1989), p. 455-474.
- , *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris: Beauchesne, 1980.
- Marx Karl, *Le Capital. Livre premier: le procès de production du capital*, trad. mult., Paris: Messidor/Éditions sociales, 1983.
- Meillassoux Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.
- Ménissier Thierry, sous la dir. de, *Pistes 1* (2021): *Éthique, politique, philosophie des techniques*.
- Merleau-Ponty Maurice, *La Nature. Notes de cours au Collège de France (1957-1960)*, Paris: Seuil, 1995.
- Misa Thomas J., Philip Brey et Andrew Feenberg, sous la dir. de, *Modernity and Technology*, Cambridge/Londres: The MIT Press, 2004.
- Morais Marceline, «Les enjeux d'un renouvellement pratique de la métaphysique chez Kant», in *Revue philosophique de Louvain* 103.3 (2005), p. 301-330.
- Musso Pierre, «Technique et politique: diabolique et symbolique», in *Pistes 1* (2021): *Éthique, politique, philosophie des techniques*, sous la dir. de Thierry Ménissier.
- Pagès Claire, «Quel maître? Quel esclave? Hegel en débat», in *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, sous la dir. de Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos, Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.
- Pélissier Aline et Alain Tête, sous la dir. de, *Sciences cognitives. Textes fondateurs (1943-1950)*, Paris: Presses universitaires de France, 1995.
- Perniola Mario, «Virtualité et perfection», in *Traverses* 44-45 (1988).

- Plaisted Dennis, «Leibniz's Argument for Primitive Concepts», in *Journal of the History of Philosophy* 41.3 (juillet 2003), p. 329-341.
- Quentin Bertrand, «Hegel et la matière: le philosophe allemand a-t-il encore quelque chose à nous dire?», in *Les études philosophiques* 79 (2006), p. 537-556.
- Rastier François, *Créer: image, langage, virtuel*, Casimiro, 2016.
- Rivelaygue Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 1: *De Leibniz à Hegel*, Paris: Grasset, 1990.
- , *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2: *Kant, Heidegger, Habermas*, Paris: Grasset, 1992.
- Roqueplo Philippe, *Penser la technique*, Paris: Seuil, 1983.
- , «Technique et idéologie», in *Culture technique* 1 (1979), p. 19-27.
- Rosier-Catach Irène, sous la dir. de, *Arts du langage et théologie aux confins des xi^e et xii^e siècles. Textes, maîtres, débats* (Studia Artistarum 26), Turnhout: Brepols, 2011.
- Rossi Paolo, *Les philosophes et les machines. 1400-1700*, trad. par Patrick Vighetti, Paris: Presses universitaires de France, 1996.
- Rousseau Jean-Jacques, *Emile ou De l'éducation*, Paris: Gallimard, 1995.
- Ruyer Raymond, «La Cybernétique et la finalité», in *Revue de métaphysique et de morale* 16.2 (1961), p. 165-176.
- , *Néo-finalisme*, Paris: Presses universitaires de France, 1952.
- , «Quasi-information, psychologie et culturalisme», in *Revue de métaphysique et de morale* 70.4 (1965), p. 385-418.
- Sageret Jules, «La commodité scientifique et ses conséquences», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 62 (1906), p. 32-52.
- Samoyault Tiphaïne, *Traduction et violence*, Paris: Seuil, 2020.
- Sauvagnargues Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris: Presses universitaires de France, 2010.
- Schaerer René, *'Επιστήμη et τέχνη. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Mâcon: Protat, 1930.
- Schwartz Claire, «L'acte de voir dans la "pensée aveugle" leibnizienne», in *Astérian* 25 (2021).
- Serfati Michel, «Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique», in *Revue d'histoire des sciences* 51.2/3 (1998), p. 237-289.
- , *La révolution symbolique. La constitution de l'écriture symbolique mathématique*, Paris: Pétra, 2005.
- , «Mathématiques et pensée symbolique chez Leibniz», in *Revue d'histoire des sciences* 54.2 (2001), p. 165-221.

- , «Regulae et mathématiques», in *Theoria: an international journal for theory, history and foundations of science* 9.21 (1994), p. 61-108.
- Sesé Bernard, «Pierre Teilhard de Chardin, prophète de la mondialisation?», in *Études* 396.4 (2002), p. 483-494.
- Simmel Georg, *La tragédie de la culture*, trad. par Sabine Cornille et Pierre Ivernel, Paris: Payot-Rivages, 1988.
- , «Le problème du temps historique», in *Revue de métaphysique et de morale* 100.3 (1995), p. 295-309.
- , *Philosophie de la modernité*, trad. par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris: Payot, 1989, 2004.
- Sinclair Gérald, «Les skeuomorphes: une réflexion sur les fonctions humaines du design», in *Arkhai* 16 (2021): *Texte – image – interface*.
- Sojcher Jacques et Gilbert Hottois, sous la dir. de, *Éthique et technique*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales, 1983.
- Solages Bruno de, *Dialogue sur l'analogie*, Paris: Aubier Montaigne, 1946.
- Souriau Étienne, *Les différents modes d'existence*, Paris: Presses universitaires de France, 1943, 2009.
- Steiner Pierre, «Philosophie, technologie et cognition. États des lieux et perspectives», in *Intellectica* 53-54 (2010), p. 7-40.
- Stiegler Bernard, «L'effondrement techno-logique du temps», in *Traverses* 44-45 (1988).
- , *La société automatique*, tome 1: *L'avenir du travail*, Paris: Fayard, 2015.
- , *La technique et le temps*, Paris: Fayard, 2018.
- Stourdzé Yves, «Le gouvernement de la mécanique», in *Culture technique* 1 (1979), p. 47-53.
- Swazey Judith P., «Sherrington's concept of integrative action», in *Journal of the history of biology* 1.1 (1968).
- Thomas-Fogiel Isabelle, «Dogmatisme et criticisme: les arguments des leibniziens dans la revue d'Eberhard», in *Revue de métaphysique et de morale* 32 (2001), p. 543-561.
- Toros Yvonne, «Informatique et philosophie. L'intervalle, la distance, l'écart», in *Revue philosophique de Louvain* 4^e série, t. 82. 55 (1984), p. 385-397.
- Tresch John, «Choses cosmiques et cosmogrammes de la technique», in *Gradhiva* 22 (2015).
- Trotignon Pierre, *Les philosophes français de 1945 à 1965*, 5^e éd., Paris: Presses universitaires de France, 1967, 1994.

- Turing Alan, «Les ordinateurs et l'intelligence», article paru en 1950 dans *Mind*, in *Pensée et machine*, sous la dir. d'Alan Ross Anderson, trad. par Patrice Blanchard, Seyssel: Champ Vallon, 1983.
- Van Vliet Muriel, «Art et langage chez Ernst Cassirer: morphologie et/ou structuralisme?», in *Images Re-vues* hors-série 5 (2016), URL: <http://journals.openedition.org/imagesrevues/3496>.
- Wagner Pierre, *La machine en logique*, Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Wavre Rolin, *L'imagination du réel. L'invention et la découverte dans la science des nombres*, Neuchâtel: La Baconnière, 1948.
- Wiener Norbert, *La Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. par Ronan Le Roux, Robert Vallée et Nicole Vallée-Lévi, Paris: Seuil, 2014.

Table des matières

Avant-propos	7
Remerciements	9
Abréviations bibliographiques	11
Introduction	15
Première partie	
Les ambitions d'une culture technologique	
(1950-1958)	31
1 Symbolisme pédagogique et discontinuité sociale	35
Un cours de travaux manuels à inventer	35
La culture comme contenu et comme relation	36
Culture et continuité	37
Culture complète et culture partielle	38
Le symbolisme technique comme rencontre	
entre objet et méthode	40
Le symbolisme verbal	41
Symbolisme verbal et injonction	43
Utilité et esthétique	44
Hylémorphisme, maîtrise et servitude	45
De la pédagogie à la Cybernétique	48
2 De la sociologie des classes aux domaines de l'être	51
2.1 Cosmopolitisme et thermodynamique	51
Distinction entre société et groupes sociaux	51
Le problème de la division du travail scientifique	53
Notion de système et modalités d'existence	55
Notion de système et continuité typologique	58
2.2 Cybernétique et division du travail scientifique	58
Distinction entre asservissement et domination	60
Nécessité d'une connaissance des opérations	63
Fonction épistémologique de l'analogie opératoire	64
Science individuelle et science collective	65

Signification de l'échec technique	69
Autonomativité et valeur de la constructivité	70
Limites de la connaissance théorique traditionnelle	72
3 De la Cybernétique à la philosophie	75
3.1 La culture comme hypothèse	75
Vers un domaine transitoire de réflexivité	75
Culture et philosophie	77
Axiomatique, axiologie et axiontologie	79
3.2 La réflexivité technologique radicale de la philosophie	82
Définition opératoire de la systémativité philosophique	82
Critique de la scolastique	84
La philosophie comme chantier permanent	86
Critique de l'égoïsme méthodologique	88
Paradigmatisme et fonctionnalisation de l'absolu	92
3.3 Analogie technologique et logique de l'individuation	94
Logique et réflexivité méthodologique en philosophie	94
Simondon précritique?	96
Culture et individuation	98
La notion simondonienne d'information	99
La notion simondonienne de transduction	101
Limites de la Cybernétique	102
Connaissance et compréhension comme modes d'information	104
Conclusion de la première partie	107

Deuxième partie

La culture entre phénoménalité et technicité (1958-1960)

4 La technicité du symbolisme dans la «Note complémentaire»	119
4.1 De l'axiologie à l'axiontologie	121
L'inadéquation de la pensée religieuse	122
Distinction entre action et choix	123
Valeurs relatives et valeurs absolues	125
4.2 Réalités brute, symbolique et stéréotypique	128
La réalité brute	128
La réalité symbolique	129
La réalité sémiotique	130

L'unipolarité axiologique du symbole comme autonormativité	131
L'artificialité du signe comme dégradation	133
Insuffisance culturelle de l'institution des Beaux-Arts	136
La culture, entre vie organique et vie technique	138
Culture philosophique et cultures particulières	141
4.3 L'objet technique comme symbole culturel	144
Machine et humain (La machine comme mémoire)	144
Machine et nature (la machine comme réalité ontogénétique)	145
Conditions de la relation homme-machine adéquate	147
Ce que symbolise l'objet technique : l'humain	148
Ce que symbolise l'objet technique : la nature	150
Genèse de la symbolisation technique	151
Codage et convention	154
Conclusion provisoire : le glissement de la « Note complémentaire »	156
5 Le problème de la culture dans la thèse secondaire	161
Le problème de l'idéal d'achèvement du savoir	164
Le problème de la réalité esthétique	166
Le problème du monopole génétique de la technicité	168
5.1 La conception traditionnelle de la culture : un « compromis peu stable »	169
L'unité magique primitive	170
Premier déphasage (pensée technique et pensée religieuse)	173
Premier déphasage et élémentarité de la technicité	174
Émergence et achèvement de la pensée esthétique	176
Esthétique et axiologie	179
Esthétique et analogie (l'analogie de Bruno de Solages)	181
Esthétique et réalité préindividuelle	183
Second déphasage : du « niveau naturel » au « niveau humain »	187
Échec technique et dissociation du théorique et du pratique	190
Dissociation de la pensée religieuse	193
5.2 La conception philosophique de la culture : une « esthétique des esthétiques »	195
Dégagement d'une possible anthropogenèse	196
Fonction de la philosophie dans l'anthropogenèse	198
Pensée politico-sociale et technique humaine	200
Culture technique et technicisation de la culture	202
La double régulation des ensembles techniques	204
Le sens anthropogénétique de l'histoire	206

L'intuition analogique entre idée et concept	209
Philosophie et esthétique	211
Conclusion provisoire	212
6 Le collectif comme œuvre à faire dans la thèse principale	221
6.1 La nature ontogénétique du symbolisme	222
Symbole et individuation	222
Une notion de signe mal définie	224
6.2 La généralisation de la notion d'esthétisme	225
Individuation vitale et temporalité	225
Genèse et aberration du genre symbolique	227
L'esthétisme comme dissociation de l'affectivité	228
L'esthétisme comme discontinuité temporelle	230
Esthétisme et immoralité épistémologique	231
6.3 Culture et transindividualité	232
Réalité psychique et réalité transindividuelle	232
Le problème de la relation entre culture et transindividualité	234
Limites de l'interprétation phénoménologique	238
Réflexion technologique de l'écriture philosophique	240
Conditionnement symbolique de la philosophie	243
Le problème phénoménologique de la préindividualité	245
Le problème technologique de l'invention	248
Conclusion de la deuxième partie	251
Troisième partie	
L'invention du symbolisme technologique (1960-1983)	255
7 La réalité culturelle entre sacralité et technicité	261
7.1 Les limites de la psychosociologie comme science de la culture	262
Objet technique et objet culturel	262
Topologie de l'objet culturel	265
Surdétermination des réalités culturelles	267
Le sens du mouvement de dégradation	268
Historicité et surhistoricité des objets	273
Illisibilité technologique	276
Culture technique et psychosociologie	280
Désacralisation et abstraction	282

Psychosociologie et esthétique	284
Continuités et ruptures (NC/PST)	286
Continuités et ruptures (<i>ILFI/PST</i>)	287
Continuités et ruptures (<i>MEOT/PST</i>)	290
Analogie et institutions	292
Technicité, sacralité et constructivité	293
7.2 Du problème de l'aliénation du vital à celui de l'invention	296
L'exigence d'une appréhension inventive de la culture	296
L'invention et le problème de la continuité de l'activité	300
Vers une compilation technologique de la dégradation	302
Genèse technosymbolique de la réalité transindividuelle	303
Le problème de la réduction du virtuel à l'actuel	306
Culture et philosophie	309
Conclusion provisoire : l'historicité selon Simondon	310
8 Moments d'une psychosociologie de la sacralité	313
8.1 L'origine et la valeur des signes	314
Le symbole comme manipulation	314
Le symbole comme relation entre des ordres de grandeur	315
Exemple de la pinax	316
Le symbole comme communauté d'origine	318
Le symbole comme condition des signes	320
L'illusion	323
Secondarité du signe	324
Origine sociologique du signe (injonction et délégation)	326
Genèse de la systématicité sémiotique	329
L'aliénation du signe dans l'oubli de son invention	332
8.2 La réhabilitation de l'art par l'invention	334
Technique et compatibilité des arts particuliers	334
Théorie de l'art : art synthétique et art analytique	336
Théorie de l'art : l'art comme amplificateur phénoménologique	337
Théorie de l'art : complication technologique de la solidité	338
Invention et objectivation	340
Intériorité technique et manifestation dans l'invention culturelle	343
Exemple de l'appareil photographique	344
Invention culturelle et historicité	345
Invention technosymbolique : l'exemple pythagoricien	347
L'invention au-delà de la concrétisation technique	349

9 Le symbolisme technologique de Simondon	353
9.1 Épistémologie de l'invention	353
L'invention dépasse toujours les intentions	353
Conséquences de l'invention conçue comme dépassement	355
Sujet transcendental et caractère provisoire de l'objet	356
La trace de l'invention comme condition épistémologique	358
Validité des traces et réflexivité	361
L'invention à l'horizon	363
9.2 Expression, présentation et réalisation	365
Situation épistémologique du symbole de Leibniz	365
Praxéologie du symbole de Leibniz	367
Technologie et théologie du symbole de Leibniz	368
Le symbole de Leibniz comme lieu de suggestion et d'invention	370
Deux distinctions entre le symbole de Leibniz et celui de Kant	372
Le caractère opératoire du symbole de Kant	373
Manipulabilité et réalité dans le symbole de Simondon	376
Individuation et invention dans le symbole de Simondon	377
La technologie entre métaphysique et critique	379
Caractère radicalement collectif du symbole technologique	381
Le stéréotype comme symbole de groupes sociaux	382
Objet ouvert et objet fermé	384
L'exigence éthique de complication technologique	385
De la tradition historique à l'invention culturelle	386
Conclusion de la troisième partie	389
Conclusion	393
Bibliographie	401
Textes de Gilbert Simondon	401
Recueils et ouvrages	401
Textes	401
Sur (et autour de) Gilbert Simondon	405
Autres textes	421