

G I L B E R T H O T T O

Simondon et la philosophie de la « culture technique »



Simondon et la philosophie de la « culture technique » GILBERT HOTTOIS



LE
POINT
PHILOSOPHIQUE



G I L B E R T H O T T O I S

Simondon et la philosophie de la « culture technique »



LE
POINT
PHILOSOPHIQUE

© De Boeck-Wesmael, s.a., 1993.
203, avenue Louise - B-1050 Bruxelles

Toute reproduction d'un extrait quelconque de ce livre, par quelque procédé que ce soit, et notamment par photocopie ou microfilm, est strictement interdite.

Printed in Belgium

D 1993/0074/11

ISBN 2-8041-1682-4

Table des matières

Introduction		7
Liminaire	Le débat autour de la « culture technoscientifique »	15
Chapitre I	Une philosophie de l'individuation	33
	1. La critique de l'hylémorphisme et le principe de l'individuation	34
	2. L'individuation est multiple et universelle	36
	3. L'individuation se poursuit dans le vivant humain	38
	4. Quelques caractères de l'individuation	39
	5. Individuation, transduction et pensée transductive	44
	6. Le sens du devenir et le devenir du sens	47
Chapitre II	Culture et technique	51
	1. Qualification du problème et nécessité d'une culture technique	51
	2. Elaboration d'une culture technique	57
Chapitre III	L'éthique comme phase de l'anthropologie génétique	69
	1. L'importance de l'éthique	69
	2. L'éthique dans MEOT	71

Chapitre IV	L'éthique comme sens de l'individuation	81
	1. Critique de l'éthique hylémorphique	82
	2. Normes et valeurs	83
	3. Ethique et conscience morale comme sens du devenir	85
	4. Communauté et société	88
	5. Ethique, technique et culture	90
	6. Complémentarité du double site de l'éthique	95
Chapitre V	Technique et humanisme	97
	1. La technique comme dynamique et facteur d'évolution	97
	2. La technique est libératrice	99
	3. La technique est un facteur d'universalité	99
	4. La technique est humaniste	102
	5. Humanisme et autonomie de la technique	103
Chapitre VI	L'ambiguïté d'une philosophie des phases de l'être-devenir	109
	1. La phase ambiguë	112
	2. Entre être et temps	115
	3. Etapes ou phases de l'anthropologie culturelle	117
Chapitre VII	La fonction symbolique de la philosophie	119
	1. La généalogie de MEOT	119
	2. L'ontogénéalogie transductive généralisée	120
	3. Le « Grand Œuvre » et le rôle de la philosophie	122
Chapitre VIII	Aux limites	127
	1. L'homme, objet de la technique	128
	2. Des ontogenèses à l'ontogénéalogie	132
	3. Une évaluation ambiguë	134
	Bibliographie de Gilbert Simondon	137

Introduction

La pensée de Gilbert Simondon, après avoir joui d'une reconnaissance immédiate saluant son intense et féconde originalité au lendemain de la publication de *Du mode d'existence des objets techniques (MEOT)* (1958) et de *L'individu et sa genèse physico-biologique (IG)* (1964), a connu, durant un quart de siècle environ, un long purgatoire dont elle commence enfin à sortir. Entretemps cependant, son premier livre n'a cessé de vivre (ainsi qu'en témoignent deux rééditions) pour devenir une référence classique aux yeux de tous ceux qui réfléchissent sur notre modernité technologique.

Mais, par une ironie du destin – que G. Simondon n'aurait cependant pas récusée, lui qui estimait que la seule immortalité pour l'individu gît dans la transductivité future de l'œuvre accomplie –, c'est à partir de 1989, l'année de sa mort, que le nom de Simondon commence à réémerger avec insistance : F. Laruelle publie, enfin, la suite d'*IG* sous le titre *L'individuation psychique et collective (IPC)* ; l'année suivante, les *Cahiers philosophiques* lui consacrent un numéro spécial, après avoir republié l'un de ses articles les plus importants sur « Les limites du progrès humain » ; en 1992, le Collège international de philosophie, en collaboration avec la Cité des Sciences et de l'Industrie, organise autour de son œuvre un colloque international dont les Actes sont attendus pour 1993.

S'agissant ici d'un premier livre sur Gilbert Simondon – qui se veut introductif, incitatif et en même temps fortement centré autour d'une question déterminée –, il paraît utile de présenter brièvement l'homme et l'œuvre.

G. Simondon est né à Saint-Etienne en 1924. Il a été élève au lycée de cette ville, puis entra à l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm. Il fut successivement professeur au lycée Descartes de Tours, à la Faculté des

Lettres de Poitiers (de 1955 à 1963), et à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne jusqu'en 1984.

Son œuvre publiée comprend trois livres (*IG, IPC* et *MEOT*) et quelques articles. *IG* et *IPC* constituent l'essentiel de sa thèse principale pour l'obtention du doctorat ; *MEOT* est la thèse complémentaire. L'œuvre de G. Simondon semble donc avoir cristallisé d'un seul coup vers la fin des années cinquante, immédiatement compacte et diversifiée, complète pour ce qui est de ses schèmes essentiels, mais lourde d'une fécondité multiple, qui rebondit aujourd'hui.

Son œuvre non publiée est considérable : elle comprend principalement des cours polycopiés, le texte de quelques conférences et des notes manuscrites sur tous les sujets abordés dans les livres ou les articles.

D'un point de vue thématique et problématique, l'œuvre de G. Simondon est fort riche. Elle comprend une ontologie de l'être-devenir, une philosophie de la nature (du microphysique au vivant dans sa diversité et son évolution), une philosophie de la technique (synchronique et diachronique), une anthropologie philosophique avec une attention particulière à l'éthique et à l'esthétique (spécialement en relation avec la technique, d'où la notion d'une « techno-esthétique ») ; une réflexion approfondie sur les sciences humaines, particulièrement la psychologie, dont l'intérêt pour la psychanalyse serait aussi considérable (telles les notions de pré-individuel et d'individuation en relation avec l'affectivité et l'émotion) ; une réflexion sur la société et la culture avec une attention particulière accordée à l'éducation.

Surtout : l'œuvre de Simondon constitue une tentative, largement réussie, d'articulation unitaire de cette diversité ; une articulation qui ne nie pas les différences, mais qui a le sens intense de la reliance – du *legein* –, et donc de la philosophie selon sa vocation de totalisation ou de synthèse, qui ne peut séparer sans reconstruire ni rien exclure absolument. Il n'est pas concevable de penser la technique sans penser la nature et sans penser l'homme : toute philosophie de la technique, poussée assez loin, débouche dans la philosophie de la nature et dans l'anthropologie philosophique, au-delà dans l'ontologie ou dans la mise en question de la possibilité même de celle-ci.

G. Simondon a produit une œuvre au sens fort de ce terme, qui connote la clôture singulière d'une auto-référence parfaitement fonctionnelle et l'ouverture appétitive d'une virulence universelle d'assimilation de l'autre à soi. Sa pensée a donc un style qui s'exprime par une série de concepts propres (individuation, transduction, paradigmatisme, pré-individuel, phase...) et au

fil d'une discursivité spécifique (progressant de façon analogique ou symbolique à partir de notions techniques devenues paradigmatiques). La puissante originalité de cette œuvre fait que son accès peut ne pas paraître aisé ; mais une fois que l'effort a été consenti, que le lecteur a assimilé les schèmes selon leur opérativité, l'ensemble de l'œuvre s'articule et se déploie admirablement. Il n'est pas facile de la situer dans le paysage de la philosophie au XX^e siècle, surtout à la mi-temps de celui-ci, lorsque Simondon n'avait guère de contemporains, en raison de ses intérêts trop prospectifs. On le placera, d'une manière indicative, du côté des philosophies du devenir, en songeant à Whitehead ou à Bergson, auquel il se réfère quelquefois en effet. On notera aussi un intérêt pour la pensée du premier Merleau-Ponty à la mémoire de qui *IG* était dédié. Ces filiations ne sont cependant pas très éclairantes ni convaincantes, ne fût-ce qu'en raison du fait que l'attention que Simondon portait aux sciences et surtout aux techniques était, quantitativement et qualitativement, sans mesure commune avec celui de ses aînés. Ce n'est que, progressivement, en cette fin de siècle, alors que de plus en plus de penseurs, dont quelques philosophes, ont pris conscience de la portée radicale des technosciences et des questions qu'elles suscitent, qu'un site pour la pensée simondonienne prend forme peu à peu.

Notre ouvrage, par l'approche qu'il propose, voudrait contribuer à cette reconnaissance et en souligner l'importance pour nous qui vivons, de plus en plus complètement, dans un univers technoscientifique traversé de multiples et périlleuses tensions.

Nous abordons l'œuvre simondonienne en fonction de la question de la *culture technique*. Ce choix a une raison, déterminante : il nous est apparu qu'il s'agit là de la problématique-pivot de G. Simondon, celle dont tout part et à laquelle tout revient, cruciale donc pour l'intelligibilité de son projet philosophique. Il s'agit aussi d'une problématique d'une grande actualité qui manifeste la portée prospective d'une œuvre rédigée, pour l'essentiel, il y a plus de trente ans. L'intérêt fondamental de G. Simondon pour la technique et pour son intégration culturelle sur base d'une connaissance effective et historique des techniques et d'une appréhension philosophique radicale, est amplement confirmé par ses articles et par de nombreux cours et textes non publiés. Pour G. Simondon, c'est bien à travers la Recherche et le Développement technoscientifiques que l'avenir – le sens du devenir – se cherche aujourd'hui pour l'humanité. C'est donc la co-évolution de l'homme et de la technique qu'il faut penser, en prévenant les risques de blocage et de dissociation, afin de rendre cette co-évolution authentiquement viable, c'est-

à-dire sensée. Le philosophe a le devoir de se dépêcher là où la question du sens se joue ; c'est pourquoi l'élaboration d'une culture technoscientifique, condition d'une gestion symbolique progressive de la co-évolution de l'homme et de la technique, est devenue la tâche essentielle et urgente de la philosophie.

G. Simondon a une perception pénétrante de ce que nous appelons la « différence du signe et de la technique » et un sens tout aussi profond de la nécessité – humaine, philosophique – de la surmonter, en créant des symboles qui relient. Comme il n'aborde pas la question de la « culture technique » à partir d'un point de vue idéologique (qui est toujours conçu en fonction d'un projet de société émanant plus particulièrement de tel ou tel groupe intéressé à ce que tel ou tel aspect de la Recherche et du Développement technoscientifiques soit freiné ou encouragé, intéressé aussi à promouvoir des mécanismes d'adaptation ou de résistance – par la culture, l'enseignement, les médias et leurs représentations, par toutes les formes de manipulation symbolique – à l'un ou l'autre possible socio-technique), mais à partir d'une perspective résolument philosophique, Simondon ne peut convoquer la question de la « culture technique » sans solliciter progressivement tout ce qu'elle présuppose et implique dès lors qu'une réponse philosophiquement fondée est demandée. C'est ainsi que toute grande pensée de la technique et de la science contemporaine – l'œuvre de H. Jonas en constitue une autre illustration bien que sa signification soit souvent antithétique des choix et interprétations proposés par Simondon – conduit à l'élaboration d'une philosophie de la nature, d'une anthropologie philosophique et, ultimement, de prises de position ontologique. Nous n'avons pu ni voulu éviter d'exposer tous ces aspects de la philosophie simondonienne, de telle sorte que cette monographie constitue, aussi, une manière d'introduction générale.

Nous avons travaillé à la fois à partir de l'œuvre publiée – en privilégiant les trois livres et certains articles – et de l'œuvre non publiée ¹. L'évocation de cette dernière est opérée en note exclusivement, sous la forme d'indications complémentaires ou de nuances. Dans le texte principal, nous ne citons que des écrits publiés. Ces citations sont assez nombreuses, quelquefois longues, car nous avons voulu donner la parole à Gilbert Simondon lui-même, afin d'inviter le lecteur à le lire directement, et conduire le chercheur à approfondir d'autres aspects de sa pensée.

Notre ouvrage s'ouvre sur un *Liminaire*, dans lequel nous avons voulu présenter la question de la « culture technoscientifique » sous un angle

1 Nous remercions vivement M. Michel Simondon qui nous a grandement facilité l'accès à de nombreux écrits peu ou non connus.

historique et critique, indépendamment de la pensée simondonienne. Cette introduction particulière nous a paru nécessaire pour poser le problème, ou plus exactement : les problèmes, dans toute leur acuité. Une acuité que Simondon, tout occupé à élaborer sa réponse, tend plutôt à estomper ou qu'en tout cas, il ne thématise guère, et dont la formulation par C.P. Snow, sous le titre «les deux cultures» est devenue classique. C'est très exactement cette dissociation culturelle que G. Simondon veut résoudre. Elle est, pour une part essentielle, une affaire de langage, de communication entre des langues et des discours hétérogènes, par où s'expriment des modes d'être-au-monde également très différents. Toute la question porte sur la possibilité, la légitimité, la portée et les conséquences de l'enjambement symbolique de ces hétérogénéités. C'est à celui-ci que Simondon a œuvré inlassablement, et c'est à cette fin qu'il a élaboré un vocabulaire et une méthode – un style discursif – originaux.

Notre premier chapitre – *Une philosophie de l'individuation* – expose les éléments essentiels du langage simondonien. Nous y définissons les notions directrices et les grandes constantes critiques et constructives de son approche, les attendus généraux de sa philosophie. Ce chapitre donne aussi une première idée de l'ampleur et de la richesse de celle-ci, puisque les conceptions de la nature, de la technique et de l'homme s'y rencontrent au sein d'une philosophie générale de l'individuation et suivant les figures d'une pensée analogique originale et puissante.

Dès le deuxième chapitre – *Culture et technique* –, le thème-pivot est introduit depuis la qualification du problème – le malaise de civilisation d'une société culturellement mal intégrée – à l'élaboration de la solution. Celle-ci coïncide avec le déploiement d'une « culture technique » qui exige la constitution d'une technologie (science inductive, synchronique et diachronique, des schèmes techniques), mais qui ne peut se fonder et s'achever que comme philosophie.

Les chapitres III et IV sont consacrés à l'*éthique*. Le sens de celle-ci est, en fait, constitutif de l'entreprise simondonienne. Le sens moral étant le sens de l'individuation, c'est, en définitive, pour des raisons éthiques que l'élaboration d'une culture technique est, aujourd'hui, un devoir. Mais la question de l'éthique intervient massivement en deux lieux de l'œuvre de Simondon. Dans sa thèse complémentaire, elle est thématisée comme un mode de pensée, ou une phase, qui a sa place dans l'anthropologie génétique que Simondon élabore afin de pouvoir penser l'essence de la technique ainsi que l'exige l'achèvement philosophique d'une « culture technique » authentique. L'éthique est ainsi introduite comme une tentative partielle de surmonter

l'opposition de la technique et de la religion, réconciliation que la philosophie, seule, est apte à mener à bonne fin.

Dans sa thèse principale (en fait, la seconde partie : *IPC*), l'éthique est abordée d'une manière infiniment plus proche de la ligne de fond de la philosophie de Simondon, c'est-à-dire comme « sens de l'individuation ou du devenir », comme « le sens du sens ». Celui-ci exige une éthique vivante, non dissociée entre le « pur » et l'« appliqué », ainsi qu'une communication vive entre les normes (le déjà individué) et les valeurs (le pré-individuel). La méditation sur l'éthique, étroitement associée à la réflexion sur la technique et la science, conduisent à distinguer entre « communauté » et « société », et à souligner l'importance éthico-pratique de la dynamique technoscientifique pour la construction d'une société pluraliste, ouverte, évolutive et à vocation universelle. C'est à l'avènement et à l'expansion de celle-ci qu'une « culture technique », consciente de sa portée philosophique, doit œuvrer.

Dans le chapitre V – *Technique et humanisme* –, nous faisons en quelque sorte le point de la réception culturelle de la technique telle que Simondon la voit et la souhaite. Nous passons en revue les « vertus » de la technique et montrons en quel sens elle converge avec l'humanisme. Ce chapitre amorce un tournant du livre. Il constitue à la fois une synthèse-conclusion par rapport à ce qui a été exposé au plus proche de la pensée simondonienne et une première prise de distance critique qui ira en s'approfondissant dans les trois derniers chapitres.

Cette interpellation critique concerne l'ontologie dans le chapitre VI (*L'ambiguïté d'une philosophie des phases de l'être*), la fonction de la philosophie dans le chapitre VII (*La fonction symbolique de la philosophie*), le rapport de Simondon à la technoscience et au symbole pour terminer (*Aux limites*).

Le premier montre que la pensée de Simondon oscille entre une philosophie du primat du temps et une philosophie du primat de l'être.

Le second s'interroge sur la valorisation exclusive par Simondon des vertus de reliance – la fonction symbolique – de la philosophie.

La dernière, enfin, manifeste l'ambiguïté profonde de G. Simondon, créant un objet exclusivement symbolique (son œuvre propre et son engagement en faveur d'une mise en culture de la technique) promouvant cela – la technoscience – qui n'est pas de l'ordre du symbole.

En conclusion, on aurait tort de réduire hâtivement la pensée de Simondon à quelque philosophie progressiste, encyclopédiste et laïque,

simple héritière des Lumières. Elle inclut cette dimension, mais elle est infiniment plus complexe, plus profonde et plus riche. Des intérêts prononcés ou des ouvertures à l'égard du symbolisme, de l'alchimie, de l'hermétisme, de la science fiction l'attestent. Son ambition d'œuvrer à une culture technoscientifique n'est pas davantage réductible à un pragmatisme ou un fonctionnalisme visant l'adaptation à l'univers technicien ou même la seule responsabilisation sociale et politique du citoyen et la lutte contre l'obscurantisme des traditions. Simondon est très critique à l'égard de bien des aspects de la modernité, tels que le culte de l'individualisme, de la mode, de l'éphémère et de la consommation. Sa pensée étouffe à l'intérieur d'un cadre philosophique qui serait seulement politico-social, ou même anthropologique en un sens trop étroit. Il refuse de réduire la technique à un ensemble d'outils ou d'ustensiles et de moyens au service d'un projet défini de société plus ou moins utopique. Si la technique est un instrument, cela ne peut s'entendre que comme un instrument d'évolution ouverte et largement inanticipable, qu'aucun anthropocentrisme univoque ne peut finaliser et clore. Ainsi que nous l'avons souligné, il estime seulement que le sens du devenir passe aujourd'hui par la co-évolution de l'homme et de la technique, et cette co-évolution, comme tout processus d'individuation, est éminemment problématique. C'est en fonction de celle-ci que la culture doit être appropriée, non adaptée, car l'adaptation n'est qu'une conformation à un état stable. Or ce qui est nécessaire désormais, c'est la capacité dynamique – technique *et* symbolique – de gérer la métastabilité évolutive qui est universelle et radicale, puisqu'elle constitue aussi le fond de l'être.

Liminaire

Le débat autour de la « culture technoscientifique »

Le débat autour de la notion de « culture scientifique », « culture technique », ou « culture technoscientifique », est souvent passionné. Ainsi que C.P. Snow le diagnostiquait déjà voici plus de trente ans, à l'époque où G. Simondon écrivait ses livres, l'opposition des « deux cultures », dont l'une va jusqu'à nier l'existence de l'autre et l'autre le sérieux de la première, présente une dimension quasi viscérale ; c'est une affaire de « formes de vie » étrangères l'une à l'autre : deux manières inconciliables d'assumer la condition humaine, au-delà même des enjeux socio-politiques si importants soient-ils.

Un jour peut-être, l'historien décrira-t-il ce débat comme la « Querelle des Anciens et des Modernes » caractéristique de la Fin du Deuxième Millénaire. Une querelle dont les prémices pourraient remonter à la Dispute des « Antiqui et des Moderni » du XIV^e siècle, opposant les partisans de G. d'Occam (les nominalistes ouverts aux mathématiques et à l'expérimentation) et les défenseurs de la culture livresque centrée sur la démonstration et la dialectique verbales à portée « ontologique », en marge des traités d'Aristote et de leur assimilation chrétienne par Thomas d'Aquin. Peut-être même le débat est-il encore plus ancien, proprement préhistorique, et ne mérite-t-il pas vraiment le nom de « débat », trop léger pour désigner le travail de l'Evolution qui se cherche. Dans *Le geste et la parole*¹, Leroi-Gourhan écrivait :

1 Paris, A. Michel, 1964.

« A l'origine de la discrimination que nous faisons encore entre l' " intellectuel " et le " technique " se trouve la hiérarchie établie chez les Anthropiens entre action technique et langage, entre l'œuvre liée au plus réel de la réalité et celle qui s'appuie sur les symboles » (p. 243).

« En effet, depuis le Paléolithique supérieur, mais surtout depuis l'agriculture, le monde des symboles (religieux, esthétiques ou sociaux) a toujours hiérarchiquement prévalu sur le monde des techniques et la pyramide sociale s'est édifiée de manière ambiguë en donnant la prééminence aux fonctions symboliques sur la technologie, pourtant moteur de tout progrès » (p. 258).

1. Il n'y a pas de « culture technoscientifique »

M. Henry est l'un de ceux qui ont, récemment encore, contesté la possibilité même d'une « culture scientifique ».

« La culture n'a originellement et en soi rien à voir avec la science et n'en résulte nullement » (*La barbarie*², p. 15) — « La science n'a en tant que telle aucun rapport avec la culture et cela parce qu'elle se développe en dehors de la sphère qui est celle de la culture » (p. 43) — « La substitution du " savoir de la science " au " savoir de la vie " est " la révolution radicale " venue subvertir l'humanité de l'homme, faisant planer sur son essence la plus grave menace encourue par elle depuis le début des temps » (p. 88) — « La technique (...) est la barbarie (...) en lieu et place de la culture » (p. 95) — « La relation de la science et de la culture est une relation d'exclusion réciproque qui culmine par rapport à " l'art qui donne la parole à la sensibilité " » (p. 103) — « Une vie qui se nie elle-même, l'auto-négation de la vie, tel est l'événement crucial qui détermine la culture moderne en tant que culture scientifique » (p. 113). Avec la science, « une façon de se sentir et de s'éprouver soi-même se tourne contre le fait même de se sentir et de s'éprouver soi-même » (p. 118). C'est « l'idée folle de ne plus éprouver sa condition » (p. 119).

Compte tenu du contexte plus large de sa « philosophie de la vie », M. Henry nous dit ceci : la culture authentique – en particulier l'art (et il est important à ce propos de se rappeler que M. Henry est un philosophe auteur de romans) – *exprime* la vie, c'est-à-dire la condition humaine qui s'éprouve constamment comme souffrance ou joie parce qu'elle est sensibilité (auto-) affective, sensibilité qui se sent et qui, en l'homme (et c'est cela qui fait l'homme comme tel), cherche à se dire, trouvant dans cette symbolisation le

2 Paris, Grasset, 1988.

suprême – humain – accomplissement. La science moderne – et ce que l'on cherche à faire passer pour la « culture scientifique » – interdit un tel accomplissement, parce qu'elle serait la négation de la vie sensible et de la possibilité même de son expression.

Que le débat autour de la question de la « culture technoscientifique » soit, en grande partie, une affaire de *langage* – ce qui pour le philosophe n'est certes pas rien – est plus explicite chez J. Ellul, autre contempteur bien connu de l'idée d'une « culture technique ou scientifique », que nous allons citer plus longuement.

« La vulgarisation ne transmet jamais que le discours, or le discours (technique) n'est pas la pratique (scientifique). Et la connaissance scientifique ne peut pas donner naissance à une culture, parce qu'elle se dénature lorsqu'elle se transforme en discours et oublie les conditions de sa propre production » (*Le bluff technologique*³, p. 170) — « La culture technique consiste à bien connaître le milieu dans lequel on vit. Celui qui n'a pas cette culture est ignorant de son milieu et se trouve doublement aliéné : il ne maîtrise pas son propre environnement et il est dans une dépendance permanente de ceux qui ont la "connaissance". La culture technique consiste dans la possession des connaissances et du savoir-faire susceptibles de donner une maîtrise personnelle de notre environnement et un contrôle sur l'activité de ceux à qui l'on doit avoir recours. L'absence de cette culture constitue une cause d'aliénation généralisée. Je n'insisterai pas sur le fait que l'extension des techniques interdit d'avoir une "culture omnitechnicienne", en chirurgie, en informatique, en électricité, en mécanique, en génie génétique, en chimie, en télévision, etc. C'est purement imaginaire. Mais beaucoup plus grave est le fait que ce dont parle Roqueplo (ces connaissances pratiques des techniques) n'a rien à voir avec une culture ! » (p. 172-73) — « (...) tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici dans le discours sur la culture technique ou technicienne n'a en définitive rien à faire avec une culture ! » (p. 173) — « Une culture technicienne est essentiellement impossible. Pour la rendre possible nous l'avons vu, les technologues la réduisent à une accumulation de connaissance » (p. 175). Citant E. Morin : « La crise des humanités se situe d'abord sur le plan du savoir : la prédominance de l'information sur la connaissance (...) La science n'a pu susciter qu'un agrégat de connaissances opérationnelles (...) elle sape en profondeur les bases mêmes des humanités (...) Ces connaissances pratiques colleront l'individu au concret sans aucune capacité intellectuelle autre qu'opérationnelle » (p. 175) — « Tout langage, pour la technique, est, qu'on le veuille ou non, algébrique (...) Dès lors l'algèbre devient le langage universel (... il y a) donc

destruction de la communication entre les hommes et impossibilité de création d'une culture, qui forcément repose sur la spécificité d'un langage (...) La culture ne peut pas être universelle (...) Le fait de l'universel technicien exclut la possibilité d'une culture. Mais cela ne veut pas dire que tout ce que l'on a jusqu'ici considéré comme culture est simplement *anéanti*. Non point. Chaque culture est rendue seulement obsolète. Elle subsiste en dessous de l'Universel technicien, sans avoir plus ni utilité ni sens. Vous pouvez continuer à parler français. Vous pouvez relire les poètes et les grands auteurs... Mais cela n'est plus qu'un aimable dilettantisme » (p. 177-78) — « La tragédie intellectuelle et culturelle du monde moderne, c'est que nous sommes dans un milieu (technicien) qui ne permet plus la réflexion. La flexion vers l'arrière pour le considérer » (p. 179).

Et J. Ellul de conclure ce chapitre intitulé *Peut-il exister une culture technicienne ?* en affirmant :

« Ainsi, par toutes les voies d'approche, nous constatons que ces deux termes, " culture " et " technologie ", sont radicalement séparés. Aucun pont n'est possible entre les deux. Les accoupler est un abus de sens et un non-sens » (p. 182).

Ce serait donc une contradiction *a priori*, ou analytique, que les négateurs de la « culture scientifique » ou de la « culture technique » dénoncent : en vertu des règles et des présupposés sémantiques mêmes de leur discours, la combinaison des mots « science-technique-culture » est déclarée illégitime. Sur cette base, il est, pour eux, superflu de se mettre empiriquement à la recherche d'une quelconque culture de cette espèce qui *ne peut pas* exister. Quels sont les présupposés de ce déni ? Ils concernent d'abord la définition des termes en présence : que doivent être et ne pas être la science contemporaine et la culture humaine pour que quelque chose comme une culture scientifique ou technique soit proprement inconcevable ?

En réponse à cette double question et nous inspirant des indications contenues dans les passages cités, nous allons développer deux hypothèses concernant les présupposés du déni : (a) la science contemporaine est définie comme technoscience ; (b) la culture est principalement affaire d'expression langagière. Plus profondément enfin, le postulat porteur nous semble être la définition de l'homme comme « vivant parlant », « animal symbolique », ne pouvant s'accomplir – se sauver sans se trahir – que par un travail fondamentalement symbolique qui serait seul conforme à son essence.

2. Bref retour aux « deux cultures » de Snow

Mais avant de développer ces hypothèses, nous allons apporter encore une justification « classique » à cette manière de poser le problème. Dans *The two Cultures and a second Look*⁴, dès la première page, C.P. Snow fait un aveu éclairant : « Par éducation professionnelle, j'étais un scientifique ; par vocation, j'étais un écrivain ». Le problème des deux cultures, Snow l'a vécu quotidiennement, fréquentant les deux groupes qui n'ont, dit-il, plus rien de commun du point de vue intellectuel, moral et psychologique, même si, socialement, ils occupent des positions généralement équivalentes (p. 2).

Le constat qui revient comme un leitmotiv est celui d'une radicale *non communication* : les deux cultures ne se parlent pas, elles n'ont, pour l'essentiel, aucun langage commun (p. 2, 17, 60).

Quels sont les caractères propres à chaque pôle qui expliquent cette non communication ? La culture que Snow appelle le plus souvent « traditionnelle » ou encore « littéraire », celle aussi de ceux qui s'appellent les « intellectuels », se prétend volontiers la *seule culture*. Cette culture littéraire est une culture liseuse et écrivaine, une culture du langage naturel verbal. Elle manifeste une incompréhension totale de la science, souvent proche d'une attitude anti-scientifique (p. 11). Dans chaque intellectuel sommeillerait un luddite (p. 22). Enfin, et peut-être était-ce le point crucial dans l'esprit de Snow, la culture littéraire exprime la condition humaine, la verbalise surabondamment, mais elle ne fait rien de concret et d'efficace pour la changer et l'améliorer, tout en jouissant de tous les progrès apportés par les sciences et les techniques dans la vie quotidienne de l'Occidental.

L'autre culture, la « culture scientifique », se reconnaît bien comme telle, c'est-à-dire comme une culture, quoique le langage verbal y joue un rôle beaucoup plus limité. Même si le biologiste et le physicien ou l'ingénieur ne se comprennent pas dans le détail, ils ont « des attitudes communes, des normes et des formes de comportement communes, des approches et des présupposés communs » (p. 9). Pris par « la fabrication de choses » (p. 32) et par la « curiosité à l'égard du monde naturel », les scientifiques utilisent des « systèmes de pensée symboliques » (p. 62). « Ainsi, l'éducation scientifique laisse mourir d'inanition nos facultés verbales – on accorde un rôle magnifique aux langues de symboles (ici : au sens de « signes algébriques, numériques ou formels », G.H.), mais aucun au langage de mots » (p. 63). La

4 Cambridge Univ. Press, 1969.

« culture scientifique » – et bien qu’il la défende, Snow le regrette – *ne lit pas* : elle est littérairement inculte. Au mieux, les scientifiques interrogés par Snow admettent-ils avoir essayé de lire Dickens, mais manifestement sans grand succès (p. 12). Par contre, ils ont le futur dans le sang, ne croient pas à l’impossible *a priori* et, conscients de la misère de la condition humaine, ils savent que l’on peut et que l’on doit travailler collectivement à l’améliorer. Cette possibilité et ce devoir d’amélioration de la condition générale de l’homme grâce au développement technoscientifique est une constante du propos de Snow qui admet par ailleurs que la finitude humaine n’est pas dépassable (pp. 6, 77ss). Ainsi est-il possible d’éviter que les hommes ne meurent de faim ou d’épidémies, mais non de faire en sorte qu’ils ne meurent pas ou qu’ils soient exempts du tragique et de l’angoisse de la mort.

L’essentiel de ce que Snow dit tend à confirmer que si nous postulons, comme déjà indiqué, que la science contemporaine est technoscience et la culture fondamentalement assumption verbale de la condition humaine, alors il ne peut y avoir quelque chose comme une « culture technoscientifique ». Nous devons maintenant expliciter ces deux postulats.

3. Les deux postulats du déni de « culture technoscientifique »

Définir la science contemporaine comme *technoscience*⁵ comporte :

(a) sa nette distinction, voire son opposition au projet ancien de savoir logothéorique, c’est-à-dire discursif et théorétique (contemplatif, spéculatif), avec lequel, précisément, la science a commencé à rompre dès le début de la modernité ;

(b) son identification à l’opératoire. La technoscience est mathématique et technicienne. Elle calcule et manipule, toujours à l’affût de l’efficacité du quantifiable ;

(c) l’isolement de ces pratiques mathématiques et techniciennes, considérées principalement dans leurs résultats avérés, c’est-à-dire dans le savoir-pouvoir assuré qu’elles apportent ; cet isolement, voire cette isolation, est à comprendre par rapport aux contextes complexes (psychologiques, sociaux,

5 Pour des développements plus substantiels sur ce point, le lecteur voudra bien se reporter à nos ouvrages : *L’inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Ed. de l’Univ. de Bruxelles, 1979 ; *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984 ; *Le paradigme bioéthique*. Bruxelles-Montréal, De Boeck-Erpi, 1990.

économiques, politiques, c'est-à-dire généralement symboliques) où ces pratiques s'inscrivent et qui trament l'histoire concrète de leur production. Cette histoire et ces contextes sont considérés comme extérieurs ou contingents – et, disons-le : humains, trop humains, résiduellement humains – par rapport à la technoscience comme telle, vue dans la pureté essentielle de son effectivité technomathématique, qui constitue précisément son identité par opposition à tous ces environnements et acteurs symboliques.

Ce dernier point est capital. Une source importante du débat – et du malentendu – à propos de la notion de « culture technoscientifique » provient du fait que l'on accepte ou non de réfléchir sur la spécificité de la technoscience ainsi idéalement *isolée*. Car les partisans de la culture technoscientifique ne nient en général pas du tout que la science contemporaine soit fondamentalement opératoire. Ceci est, par exemple, tout à fait clair chez P. Roqueplo :

« Si ça rate, c'est qu'il y a quelque part quelque erreur. L'échec signifie l'erreur : là est le point essentiel introduisant le moment pratique (réussir-rater) au cœur même de la relation de vérité (... telle est) la charte épistémologique de la technique. De ce point de vue, la technique est la manifestation ostensible de la vérité du savoir objectif, et cette manifestation consiste elle-même dans l'inversion des moments pratiques et théoriques de ce savoir » (*Penser la technique* ⁶, p. 28).

Ainsi s'effectue un accaparement de la vérité par la pensée objective et technocratique aux dépens « d'une conception soit intuitive et contemplative soit dialectique » (*op. cit.*, p. 69).

Or, de quoi est constituée la science ainsi délimitée ? D'un ensemble d'appareillages techniques, des manipulations et des processus physiques de production et d'utilisation de ces appareillages ; de moyens symboliques de calcul et de communication.

Ce sont ces derniers qui nous intéressent, puisqu'il s'agit de l'aspect par lequel la technoscience paraît encore avoir un rapport au langage. L'hypothèse de ceux qui nient la possibilité d'une culture technoscientifique serait (a) que les systèmes de signes mathématiques n'ont rien à voir avec le langage ; (b) que les systèmes de signes permettant la communication entre les praticiens des technosciences ainsi qu'avec les usagers des produits de celles-ci, ne partagent pas davantage les caractères du langage verbal. Pourquoi ? Parce que ces systèmes de calcul et de communication sont

purement opératoires et référentiels, c'est-à-dire dépourvus de *sens* – non pas d'efficacité ni de référé. Leurs rôle et usage sont entièrement épuisés par l'efficacité référentielle ou la référence efficace, c'est-à-dire active, manipulatrice objectivement, physiquement. Ce sont Frege, Russell, le premier Wittgenstein, Carnap, Bridgman, et d'une façon plus générale, les positivistes logiques, qui ont énoncé, jusque dans ses apories mêmes, l'essence opérationnelle-référentielle du langage scientifique idéal. A la rigueur, ce langage n'est jamais légitimement expressif d'une subjectivité ni ne permet la croissance autonome du discours, c'est-à-dire le développement d'un langage non référentiel, où les mots suivent aussi des mots et non pas seulement de la désignation d'objets extralinguistiques ou de la désignation de mots constitués en objets (le métalangage de type $n + 1$ objectivant le langage de type n). Le langage technoscientifique exclut la réflexion, la spéculation du sujet qui constitue par excellence la pensée pour la philosophie, où l'homme, en tant que le « vivant parlant », accomplit son essence symbolique et découvre son sens. La technoscience ne laisse aucune place légitime à l'expression spéculative. Cette rupture avec la culture verbale, qui est aussi le culte du Verbe, commence explicitement avec le début de la science moderne.

Un langage purement référentiel et de communication est aussi un langage absolument *conventionnel* ; même s'il réutilise des mots qui ont une histoire, il n'en use pas selon cette histoire, c'est-à-dire en recueillant cette histoire comme constitutive du sens du mot. Qu'est-ce que l'usage technoscientifique du mot « atome » retient de son histoire ? Et ce que l'on a, avec humour mais d'une façon purement gratuite, appelé « quark » aurait pu s'appeler ou se sigler n'importe comment, pourvu que l'on se mette d'accord sur le fait qu'à cette désignation correspondent des équations mathématiques et des données expérimentales, c'est-à-dire techniquement reproductibles. Il ne s'agit surtout pas de spéculer ou de méditer sur le « quark » ni sur son « charme », son « étrangeté » ou sa « vérité ». Au total, les technosciences ne seraient pas seulement pour l'essentiel constituées par des appareillages et des pratiques non symboliques, mais là même où quelque chose d'*analogue au langage* intervient, il s'agirait d'une analogie trompeuse et d'une parenté résiduelle. La technoscience est mesurée à sa productivité et à son opérativité physique essentiellement silencieuse, et non à une quelconque richesse et créativité discursives, symboliques et spéculatives.

Passons maintenant à l'autre postulat, complémentaire, qui assimile la culture, pour l'essentiel, à des compétences et productions de langage.

Il n'est pas rare de voir les négateurs de la possibilité d'une culture technoscientifique reconnaître que traditionnellement une culture inclut bien davantage que les seules productions du langage : notamment les techniques et les pratiques, c'est-à-dire les instruments et les moyens physiques, pas purement symboliques, qui permettent l'adaptation et l'interaction d'un groupe culturel et de son milieu naturel⁷. Toutefois, (a) traditionnellement, ces moyens (outils) et pratiques (techniques) étaient, en plus de leur fonction opérative plus ou moins efficace, dotés d'une fonction symbolique, c'est-à-dire articulés ultimement à et par des discours, récits mythiques et traditionnels, textes sacrés, etc. ; (b) dans les grandes civilisations du bassin méditerranéen, sous l'influence des religions du Livre, et aussi de la philosophie, l'importance du langage pour la constitution et l'identité d'une culture est devenue toujours plus explicitement déterminante. La culture occidentale, telle qu'elle s'est développée mais aussi réfléchie, a été ainsi un réseau langagier organisé, synchroniquement et diachroniquement, autour d'un certain nombre de signifiants centraux : des textes, des livres : l'Ancien Testament, les Evangiles, les Traités d'Aristote, les auteurs classiques... Suivant l'époque, ces centres d'attraction et d'organisation ont pu changer, se déplacer, se perpétuer également, et ainsi devenir de plus en plus nombreux. Dans ces super-textes de la culture se trouvent des super-signifiants – Dieu, la Terre Promise, la Nature, l'Humanité, l'Individu, la Vie Eternelle, le Progrès, la Liberté... – qui polarisent l'ensemble du filet symbolique jeté sur l'espace et le temps. Mais ce réseau symbolique en même temps qu'il métamorphose le devenir en histoire et l'espace en monde, c'est-à-dire en totalités desens, exprime et articule, structure et canalise l'intériorité désirante, joutive et angoissée, individuelle et collective des hommes. Interface articu-

7 Cf. J. Ellul : « Je remarquerai sommairement que les techniques ont *toujours* fait partie de la culture » (*Le bluff technologique*, p. 172). Dans *Les enjeux de la rationalité* (Paris, Aubier-Unesco, 1977), J. Ladrière définit la culture : « L'ensemble formé par les systèmes de représentation, les systèmes normatifs, les systèmes d'expression et les systèmes d'action d'une collectivité » (p. 16). Bien que reconnaissant la nature opératoire de la science (« On pourrait dire, pour en venir immédiatement à l'essentiel, que le savoir scientifique n'est ni de type sapientiel, ni de type contemplatif, ni de type herméneutique, mais de type opératoire », p. 29), Ladrière maintient la distinction entre la science – qui est « un système particulier de représentation » et la technique – qui est « un système particulier d'action ». L'une et l'autre sont des « sous-composantes de la culture » et cependant « s'en détachent pour constituer des systèmes largement autonomes, en interaction avec la culture, mais s'opposant à elle comme l'universel au particulier (...) » (p. 18). Il y a là une formulation quelque peu ambiguë, mais les rapports entre sciences, techniques et culture ne sont pas simples.

lée et articulante entre l'objet et le sujet, la culture paraît telle une membrane symbolique qui règle les échanges et qui résonne diversement. Une membrane que l'homme tisse parce qu'il est le vivant parlant, l'animal symbolique.

Le développement d'une culture, son enrichissement synchronique et sa continuité diachronique, sont une inlassable herméneutique : un travail de langage, lecture-écriture, travail de variation et d'assimilation autour et alentour des super-signifiants. Le débat relatif à la « culture technoscientifique » participe d'un tel travail. Il est symbolique, ainsi que notre étude de la pensée de G. Simondon l'attestera surabondamment ; il n'a pas pour effet de faire progresser directement le moins du monde les technosciences, même si celles-ci – la Recherche et le Développement, via leurs contextes symboliques et institutionnels de genèse et d'insertion – subissent les conséquences, freinantes ou dynamisantes, de ce débat.

Le débat autour de « culture » et « technoscience », dans la mesure précisément où il s'agit de structuration et de réorganisation symboliques (sémantique, axiologique), est profondément expressif de manières différentes dont les hommes vivent l'angoisse de leur condition de finitude, cherchent le bonheur, alimentent l'oubli et entretiennent l'espérance. Ceux qui postulent que la culture est essentiellement symbolique verbale estiment que le seul salut pour l'homme, digne de l'homme, propre à l'homme, est un salut symbolique. Et peu importe ici que ce salut symbolique soit sous-tendu d'une croyance spiritualiste en une réalité métaphysique éternelle ou qu'il se reconnaisse comme entièrement épuisé dans l'instant, l'éphémère événement de l'écriture ou de la lecture, ou, plus généralement, de la création artistique.

Ce qui est vrai c'est qu'ainsi disant, les partisans de la culture de mots ne modifient pas la condition humaine : ils la chantent simplement, et se reposent dans ce chant en attendant le repos éternel.

Au terme de cette explicitation des postulats sous-jacents au déni de la « culture technoscientifique », les attendus de ce déni s'éclairent. Si la culture est essentiellement symbolique-langagière et si la science moderne et contemporaine est essentiellement technomathématique n'utilisant qu'un langage résiduel interdit de prolifération herméneutique ou métaphorico-métonymique, d'investissement affectif et d'autonomisation spéculative, un langage idéalement opératoire et référentiel *alors*, en effet, la combinaison entre les termes de « culture » et de « technoscience » est contradictoire ou dénuée de sens. Si, en outre, on rapporte cette conception de la culture à une

certaine définition philosophico-théologique de l'homme comme le « vivant du Verbe » appelé à s'accomplir par le logos – que celui-ci soit spirituel ou littéraire –, alors on comprend mieux l'enjeu absolu – métaphysique – et passionnel du débat. Car on croit percevoir qu'au-delà des prises de positions et des discours pour ou contre la « culture technoscientifique », qui, étant symboliques, restent intraculturels, au-delà de ces logomachies, les défenseurs de la « culture technoscientifique », critiques de la « culture symbolique », en dépit de la réserve de C.P. Snow, disent, en définitive ceci : l'assomption symbolique de la « condition humaine » est un leurre, une fuite ; l'homme peut réellement changer sa condition, l'améliorer indéfiniment par un travail non-symbolique. Les technosciences permettraient d'abolir la finitude humaine. Elles constituent non un travail de sublimation interne à cette condition, qui la laisse inchangée, mais un travail *sur* cette condition, une maîtrise progressive de ses causes. Pour les partisans de l'assomption symbolique, une telle ambition ne peut être qu'une mystification, dont le seul effet réel serait une sorte de divertissement – celui de la culture technoscientifique justement, comme affairisme et ludisme du gadget – ou une aventure dangereuse pour l'homme même. Car le « dépassement » de la condition humaine, y compris celui de sa possibilité immanente de transcendance symbolique, n'est effectivement réalisable que comme abolition de l'homme, de l'homme naturel-culturel. Le seul *homme*, suivant la culture traditionnelle qui estime donc, ainsi que Snow le notait déjà, que les praticiens des technosciences sont des optimistes, inconscients de la condition humaine (*op. cit.*, p. 5). Autrement dit, dans le débat qui nous requiert, ce ne serait pas de la préférence d'une culture par rapport à une autre qu'il s'agit, mais bien de la disqualification de la réponse culturelle symbolique-verbale *comme telle* qui aurait été longtemps la réaction dominante de l'homme à sa condition, sa manière d'être dans le temps et dans l'espace : la forme de vie anthropologique. « Homo loquax » devrait ainsi, au niveau de la détermination même de son essence, céder la place à « Homo faber », ce qui supprimerait la possibilité même de toute détermination d'essence désormais, c'est-à-dire de tout bouclage spéculatif, de toute totalisation symbolico-sémantique. Selon les uns, ce renversement ouvrirait la porte à toutes les aventures qu'aucun logos ne pourrait plus éclairer par prévision ni contenir. Selon les autres, l'abandon du primat du logos onto-théologique permettrait seulement enfin de se mettre au travail, pragmatiquement, c'est-à-dire sans les entraves et les inhibitions, les préjugés, associés aux déterminations *a priori* de l'essence du réel, et au partage *a priori* du possible et de l'impossible, entraves et préjugés issus de la très vieille confusion entre les mots et les choses.

4. Qu'est-ce que la « culture technoscientifique » ?

La manière dont les partisans de la « culture technoscientifique » définissent leur programme donne partiellement raison à ceux qui lui opposent un déni. On voit mal en effet comment un langage associé à des pratiques technomathématiques qui se sont précisément imposées contre la culture verbale et surtout contre le savoir sémantico-spéculatif (la science aristotélicienne-chrétienne) serait la source légitime et féconde d'une nouvelle culture symbolique. On peut douter qu'une culture verbale spéculative issue de la symbolisation du monde concret produit par les pratiques technoscientifiques (cet univers de systèmes, de réseaux et d'artefacts fonctionnels) constitue encore une réponse appropriée de l'homme à cet univers, la membrane symbolique cessant d'être régulatrice et adaptative dans un tel environnement.

Ce qu'il faut entendre par « culture technoscientifique » est parfaitement résumé par P. Roqueplo en marge du *Manifeste pour le développement de la culture technique* (1981) : « La culture technique consiste dans la possession des connaissances et savoir-faire susceptibles de fonder un minimum de maîtrise personnelle sur notre environnement et de contrôle sur l'activité de ceux dont la compétence s'avère indispensable » (*Penser la technique*, p. 37-38).

La culture technoscientifique est à la fois cognitive et pratique. Elle doit rendre possible un rapport à la fois libre et responsable entre l'individu et le milieu social technoscientifique. Voyons ces caractères successivement.

(a) La culture technoscientifique est une *culture cognitive*. Illustrant le contenu d'une culture scientifique universelle, Snow évoquait d'abord, comme exemple, la connaissance dans toute sa portée de la seconde loi de la thermodynamique, ensuite (c'est-à-dire quatre ans plus tard) les éléments de biologie moléculaire (naissante à l'époque : 1963). Cette culture cognitive concerne donc, en premier lieu, un savoir théorique encyclopédique suffisamment précis, cependant, pour rendre possible la compréhension générale des phénomènes et appareillages, systèmes, réseaux et processus qui nous environnent et avec lesquels nous interagissons. Mais Snow lui-même signalait déjà l'importance des « sciences humaines » qu'il voyait comme une sorte de troisième culture en formation, intermédiaire, et susceptible peut-être de rompre l'isolement communicationnel bilatéral des deux autres. Cette indication évoque un second ensemble de connaissances requises par la culture technoscientifique : il s'agit de l'histoire des sciences et des

techniques ainsi que celle de leur insertion dans la société globale et des interactions Sciences-Techniques-Société jusqu'à aujourd'hui.

Au total donc, deux ensembles de *connaissances* : un savoir fondamental des technosciences elles-mêmes, sous leur forme présente provisoirement achevée et stable ; un savoir relatif à l'environnement symbolique (historico-social) de la recherche et du développement technoscientifiques. Il s'agit d'un ensemble de connaissances au statut *épistémologique* extrêmement varié et inégal allant de la compétence scientifique directe (les connaissances du biochimiste, par exemple, du moins dans son domaine de spécialisation) à la vulgarisation discursive sans aucun lien direct avec les pratiques technoscientifiques sous-jacentes et n'offrant aucune garantie contre les abus, extrapolations, généralisations et dérives idéologiques, scientistes ou technicistes, ou autres. En tout cas *de facto* ; car *en droit*, ce type d'exploitation symbolique des discours et représentations de l'encyclopédie et de la vulgarisation – travail de langage auquel traditionnellement la culture s'est précisément alimentée – est hors de question. Ou alors il faudrait préciser sous quelle forme et à quel niveau il est encore légitime : quel type d'élaboration symbolico-culturelle, verbale, du matériau cognitif est encore tolérable qui ne devrait pas se soumettre au critère empirique du fait objectif et à celui de l'efficacité opératoire. Dans quelle mesure le travail symbolique sur le matériau cognitif de la « culture technoscientifique » – c'est-à-dire le travail d'élaboration créatrice littéraire et/ou spéculative – peut-il encore simultanément échapper au reproche de n'être qu'un pur *divertissement*, marginal, sans prétention au sérieux de la vérité, de l'utile ou du sens, ou au reproche de n'être que mystification, c'est-à-dire *idéologique* justement parce qu'il entretiendrait de telles prétentions ? Car s'agissant de matériau *cognitif*, le seul type d'approfondissement légitime, la seule forme de travail admis, semble bien ne pouvoir être que celui qui rapproche des sources de ce matériau, à savoir la méthode et les standards scientifiques. Si vous voulez approfondir votre culture technoscientifique, le seul choix à faire n'est-ce pas d'étendre votre savoir encyclopédique ou, mieux encore, d'acquérir plus de compétence technique et scientifique effectives ? Cette question paraît d'autant plus fondamentale que bien des scientifiques ne se privent pas, à l'occasion d'ouvrages de vulgarisation, de procéder, incidemment ou massivement, à un travail d'élaboration spéculative – qui fait en général sourire ou rugir le philosophe professionnel par sa naïveté : on réinvente la poudre, c'est-à-dire Démocrite ou Anaximandre, Héraclite, quelquefois une infime partie de Leibniz ou de Spinoza. Or ce travail d'élaboration spéculative est accepté pour sa seule – mauvaise, rhétorique – raison que l'auteur en est un praticien renommé des technosciences.

(b) Venons-en maintenant à la seconde composante de la « culture technoscientifique » : la part technico-pratique. Elle est davantage en accord avec la nature opératoire des technosciences et de l'univers qu'elles secrètent. La culture technoscientifique implique en ce sens une double capacité : celle d'utiliser de la façon la plus riche, la plus intelligente, les artefacts selon les multiples fonctions d'action, d'interaction et de relation qu'ils offrent à l'usager ; celle, d'autre part, de pénétrer efficacement leur complexité interne, structurelle, d'être capable de les entretenir, de les réparer, éventuellement de les transformer. Ainsi conçue, la culture technoscientifique postule une maîtrise de la complexité fonctionnelle de l'univers technique concret, de sa surface tournée vers l'utilisateur, et une maîtrise de sa complexité structurelle, de son « intériorité », qui renvoie aux processus de production et de maintenance et qui se dérobe généralement comme « boîte noire ». De nouveau, toute une gamme de degrés de compétences s'échelonnent ici, allant de l'utilisateur plus ou moins bricoleur à l'*ingénieur*, ou *polytechnicien*. Celui-ci apparaît en effet comme le type idéal de l'individu cultivé, car il disposerait à la fois d'un bagage solide de connaissances technoscientifiques, d'une compétence technique pratique effective et étendue, et enfin, d'un sens développé de la complexité des rapports S-T-S (Sciences-Techniques-Société). C'est ce que G. Simondon avait parfaitement compris lorsqu'il publiait *Du mode d'existence des objets techniques*.

Une telle culture technoscientifique serait à la fois universelle et libératrice pour les hommes comme pour les artefacts, car elle comporte la capacité d'organiser les machines en systèmes et en réseaux et de les développer dans le sens de leur perfectionnement. Dans cette perspective, la culture implique aussi une relation directe, concrète à l'univers technicien. Il ne s'agit pas de se contenter de savoir qu'il existe des livres et des hommes qui possèdent ces connaissances technoscientifiques. Grâce à la culture technique, l'homme devient le médiateur-organisateur de l'ensemble des machines et techniques qui assurent déjà elles-mêmes une médiation des rapports entre les hommes et entre les hommes et le monde. Elle permet enfin d'accéder au sens de la beauté technique qui postule que l'on comprenne l'opération, la fonction et la structure des artefacts.

Pour G. Simondon – comme, vers la même époque, pour P. Ducasse (*Les techniques et le philosophe*⁸) qui avait un sens extrêmement aigu de la

différence entre philosophie (discours, culture) et technique ⁹, mais qui écrit néanmoins : « Nous croyons, en effet, que la technique doit être véritablement *assumée* par la philosophie pour être assimilée par la culture ou, si l'on veut s'exprimer ainsi : spiritualisée » (p. 159) –, le philosophe a un rôle à jouer dans l'élaboration de la culture technoscientifique : l'incontournable ingénieur n'est pas tout, ainsi que le montre abondamment toute l'élaboration spéculative contenue dans *Du mode d'existence des objets techniques*.

Ce qui nous ramène à la question philosophiquement cruciale : peut-on, à partir du langage, des textes technoscientifiques d'une part, à partir de l'univers des objets technoscientifiques concrets d'autre part, procéder à un travail symbolique-verbal d'élaboration sémantico-spéculative (qui comporte aussi et pas marginalement l'expression et la cristallisation différenciée du désir, de l'affectif, de la sensibilité) qui ne soit ni un simple *jeu* métaphorico-métonymique ni une mystification *idéologique* ?

Les négateurs de la « culture technoscientifique » estiment que ce type de travail symbolique – auquel la culture est identifiée – est précisément devenu impossible, « irrelevant » en milieu technoscientifique. Ainsi, J. Ellul :

« La symbolisation grâce à laquelle l'homme a survécu dans le monde hostile est devenue une opération inadéquate par rapport à ce milieu technique où elle n'a aucun emploi. L'homme moderne se trouve dans ce déchirement : la symbolisation reste une opération si profondément inscrite en lui par des millénaires qu'elle ne peut être annulée, mais elle est en somme rendue vaine, inefficace, elle est même refoulée parce que le milieu dans lequel l'homme se trouve est parfaitement non susceptible de la nécessité de cette opération. Dès lors, il y aura soit symbolisation de fuite dans un irrationnel fictif (de l'art moderne par exemple) soit symbolisation factice (se rapportant bien à la Technique, mais parfaitement inutile et sans signification). L'approche, la saisie, l'interprétation et la domination du milieu technicien ne peuvent pas s'effectuer par la voie symbolique. Quant au milieu naturel, la symbolisation est rendue parfaitement insignifiante par la domination utilitaire technique » (*Le système technicien* ¹⁰, p. 50).

9 « Aucune "lexis" concernant la technique n'équivaut à la technique ; et la technique n'est pas réductible à un discours » (p. 16) — La philosophie risque d'« être "subalternisée" de façon radicale, par un dépassement silencieux sur le plan de l'action. C'est une menace assez difficile à concevoir, dans le style traditionnel de la culture : comment le chercheur de sens peut-il en quelque façon être "enveloppé" par ce qui est incapable de sens ? » (p. 24).

10 Paris, Calmann-Lévy, 1977.

Il ne s'agit donc ni de nier la valeur *adaptive* de ce qui se rassemble sous l'expression de « culture technoscientifique » et qui est un ensemble de connaissances et de compétences opératoires, ni de ne pas admettre que la culture littéraire-traditionnelle est désadaptée. Il s'agit bien de se demander si ces connaissances et compétences constituent la matière d'une *culture*. Une culture, surtout dans la personne de ses principaux créateurs, se caractérise au moins autant par son *inadaptation*. La culture n'est que très partiellement adéquate au réel qu'elle symbolise. C'est la production ou la jouissance individuelles de la culture qui sont, dans une certaine mesure, adaptatives. La disposition de connaissances et de techniques n'est-elle pas tout autre chose que cette compensation, réparation et jouissance symbolico-culturelles ? Et la seule culture authentique de l'âge technoscientifique ne serait-elle pas dès lors celle qui procéderait non de la diffusion et vulgarisation des technosciences mais de l'inadaptation ou de l'adaptation partielle, ambiguë, de certains individus aux technosciences, à l'univers technoscientifique et aux dispositifs et moyens technoscientifiques d'adaptations proposés, notamment sous le label de « culture technoscientifique » ?

Le génie créateur de culture est en porte-à-faux essentiel. Sa puissance créatrice procède largement de ce porte-à-faux qu'il compense, exprime, comble *symboliquement*, et cette expression symbolique du défaut – de la finitude – produit la culture, l'enrichit. La « culture technoscientifique » dit-elle finalement autre chose que ceci : le porte-à-faux, constitutif de l'Homme jusqu'ici, peut être et doit être techniquement comblé ou réparé, grâce au progrès des sciences et des techniques ? Les autres formes de réparation sont illusoire, chimériques, gratuites ou fausses tout simplement. Il faut donc canaliser la créativité – le génie – vers le progrès technoscientifique et non vers la production symbolique et phantasmagorique. Les partisans de la culture symbolique traditionnelle, en revanche, semblent penser que cette promesse d'une réparation technique de l'homme – de l'être – est utopique, qu'elle conduit hors de l'homme, qu'elle est au mieux divertissante ausens pascalien, et qu'elle n'accorde, en attendant, aucun sens propre à l'existence individuelle ici et maintenant.



Le débat autour de la « culture technoscientifique » est un débat d'une portée fondamentale, car il touche à la valeur et au rôle du langage et de l'activité symbolique dans l'assomption de la condition humaine et dans la détermination de l'identité de l'homme comme tel. Traditionnellement, pour la religion mais aussi, quoique autrement, pour la philosophie, la différence

anthropologique, ce propre qui fait de l'animal un humain, a été identifiée à la faculté symbolique, au langage. C'est par le langage que l'homme, en tant qu'homme, se rapporte à soi, aux autres, aux choses, au devenir et accomplit son essence (le logos).

Or, de la science moderne à la technoscience contemporaine, une dynamique se développe en rupture avec cet être-au-monde langagier, en rupture avec la culture, le savoir, le sens et la vérité qui procédaient de l'élaboration spéculative, herméneutique, poétique de l'être langagier. Isolée de ses conditions historico-sociales de développement, la technoscience ne noue que des rapports mathématiciens ou techniciens, c'est-à-dire opératoires, et le langage de communication dont elle a besoin gomme son historicité éventuelle et est indifférent ou rebelle à toute vie discursive, symbolique, autonome par redoublement spéculatif, déplacement métaphorico-métonymique ou prolifération herméneutique. Ce langage semble à l'épreuve de toute mise en culture. Quant à l'univers matériel produit par les technosciences, il ne reconnaît pas davantage un rapport de symbolisation incapable d'exploiter et d'entretenir cet univers.

C'est très logiquement donc que les promoteurs de la culture technoscientifique présentent un programme d'enseignement et de diffusion d'un certain nombre de connaissances, soit directement issues des technosciences, soit relatives à l'histoire et à l'insertion sociétale de celles-ci. L'*approfondissement* de ces connaissances et des savoir-faire associés ne peut légitimement renvoyer qu'aux critères et méthodes conformes aux exigences d'objectivité et d'opérativité de la science. Ni la spéculation, ni la métaphore, ni l'herméneutique ne trouvent ici à s'investir sérieusement et à juste titre. Elles sont au mieux reçues comme jeu, ornement, au pire comme menace d'idéologie. Or la possibilité de développer une véritable culture technoscientifique qui ne se réduirait pas à cet encyclopédisme dépend de la possibilité et de la légitimité d'un travail d'élaboration spéculatif, métaphorique et herméneutique. Ce travail, s'il est possible, ne peut être que difficile, long et hasardeux. Car une culture technoscientifique authentique ne se laisse pas, quoi que certains pensent, décréter ni programmer technoscientifiquement. Elle ne peut que se chercher, s'interroger sur sa possibilité ; elle doit éviter de mépriser la Tradition et de disqualifier la Recherche et le Développement technoscientifiques.

Si nous ne croyions pas du tout en la possibilité d'une telle culture, différente à la fois d'un projet encyclopédiste et d'un retour simple à la tradition, nous cesserions de penser à une philosophie de la technique. Car.

positivement ou négativement, l'une et l'autre sont liées, ainsi que J. Ellul l'a bien vu : « Il n'y a pas de philosophie de la technique possible et pas davantage de " culture technique " » (*Le bluff technologique*, p. 260).

Dans le débat relatif à l'idée de « culture technoscientifique » nous importe donc prioritairement la place réservée à la pensée philosophique. La « grande culture » est spéculative au moins de façon latente ; la philosophie exprime cette latence, l'élabore explicitement et la fait culminer. Une culture qui ignore ou dévalorise sa relation à la pensée spéculative, c'est-à-dire qui se refuse au travail symbolique et réflexif de sa propre organisation systématique et simultanément de sa propre et constante mise en question radicale, manque d'une dimension essentielle, si essentielle qu'on peut se demander en effet s'il s'agit encore d'une culture.

Ainsi que nous allons le voir, la pensée de G. Simondon occupe dans ce débat une place extrêmement riche, complexe, nuancée et profonde, en raison surtout de l'importance qu'il accorde à la philosophie elle-même.

Chapitre I

Une philosophie de l'individuation

Dans ce premier chapitre, nous voulons, à grands traits, introduire à la problématique sur laquelle la présente monographie est plus particulièrement centrée et qui se situe aussi, à notre sens, au foyer des préoccupations de G. Simondon : la nécessité de produire une culture technique pour sortir de l'impasse où la pensée s'est engagée en dissociant culture et technique. L'introduction à cette problématique demande que l'on mette, au moins sommairement, en place les notions de base de la pensée simondonienne qui permettront de situer la question de la « culture technique » comme *le* problème actuel majeur du devenir ou de l'individuation en phase anthropologique.

La notion d'*individuation* constitue le fil conducteur de la pensée simondonienne, de la philosophie de la nature à la philosophie de l'homme en passant par la philosophie de la technique où elle a probablement cristallisé d'abord, à l'occasion de l'effort consenti pour penser le mode d'existence des objets techniques, leur reconnaissant une individualité propre et un devenir.

Toutes les autres notions régulièrement utilisées par G. Simondon – telles que : potentiel, transductif, virtuel, allagmatique, métastable, information, phase, ontogénèse, hylémorphisme, etc. – renvoient à l'individuation.

L'ontologie de G. Simondon est une théorie des (de l')ontogénèse(s) individuante(s), c'est-à-dire du devenir individuant multiple de l'être. Mais comme nous le verrons, cette théorie – conformément à l'universalité auto-

référée de l'individuation et de la transduction – n'est pas purement « théorique », passive : elle est active, intensément transductive, c'est-à-dire analogiquement assimilatrice, virulente. Elle (la notion d'individuation et les termes associés) fonctionne d'une façon paradigmatique : sa vocation est universelle, mais son mode d'existence est analogique. Autrement dit, G. Simondon nous invite à penser « à la lumière de » l'individuation les concepts physiques, biologiques, technologiques, autant qu'anthropologiques, par exemple. On pourrait dire que la théorie de l'individuation est, elle-même, un « individu » (conceptuel, symbolique) en devenir dans le champ sémantique ou théorique contemporain et s'étendant suivant les modalités analogiques ou transductives qui ne la laissent pas inchangée elle-même. Il ne s'agit pas, en effet, d'une universalité de type logique, appliquant un concept immuable à des domaines particuliers et « inférieurs », mais d'une croissance analogique multilatérale et *a priori* illimitée. Ainsi, Simondon nous invite à penser la totalité de l'être-devenir, en son unité et sa diversité, sous le symbole de l'individuation. C'est dire qu'il s'agit d'une notion riche, complexe, polymorphe, dont la cohérence d'usage est elle-même analogique, « familiale », au sens de Wittgenstein.

1. La critique de l'hylémorphisme et le principe de l'individuation

La critique de l'hylémorphisme¹ constitue le fond-repoussoir de la pensée simondonienne de l'individuation en devenir. Elle est partout latente, souvent répétée dans des contextes divers, de l'ontologie à l'éthique et au politique. Elle constitue, d'une certaine façon, la déconstruction simondonienne de la métaphysique dualiste qui, comme telle ou sous la forme de l'un ou l'autre monisme réducteur, court tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, au moins depuis Platon.

L'erreur de l'hylémorphisme serait de nier la réalité du devenir en pensant le réel à partir de l'individu constitué, assimilé à une essence ou à une substance immuable, sans véritable genèse ni authentique avenir.

1 Rappelons que sous le terme d'hylémorphisme est désignée la doctrine d'origine aristotélicienne selon laquelle tout être est un composé de matière (hylè) et de forme (morphè). Celle-ci est parfaitement définie et immuable : tout être (individu, substance) est le produit de l'impression d'une telle forme dans la matière. Simondon généralise l'hylémorphisme comme typique de la pensée métaphysique, logique, classique. Il en fait, en quelque sorte, le paradigme à contester et à dissoudre.

L'hylémorphisme explique l'individu par la synthèse d'une forme – parfaitement identifiée et définie *a priori* – et d'une matière – totalement amorphe et inerte en soi. Essence idéale radicalement séparée de la matière (Platon) ou entéléchie active dans la matière (Aristote) (*IPC*, p. 39-41), la forme n'a d'autre destin bio-physique, temporel, que de s'incarner, avec un succès variable, dans la matière. La relation entre forme et matière est pensée en extériorité, sans considération pour sa réalité qui est active et déterminante. D'où les problèmes bien connus du dualisme, incapable de penser ensemble ce qu'il a d'abord séparé et tronqué.

G. Simondon émet une hypothèse quant à l'origine du paradigme hylémorphique qui serait dans une certaine organisation et représentation antiques du travail. D'un côté, le maître qui conçoit la forme (cause formelle et finale du travail) ; de l'autre, l'esclave censé réaliser la forme dans la matière. La représentation du processus d'individuation par le maître comprend donc, d'une part, le schème idéal de l'objet achevé désiré et, de l'autre, la notion vague d'une matière (dès lors indifférente, passive, à laquelle il n'a jamais vraiment affaire), d'un instrument et d'une opération (l'esclave et son travail) également lointains. Seul l'esclave a quelque expérience de la réalité de l'individuation, mais sa position ne lui permet pas de la penser ni d'en apprécier les dimensions proprement créatrices, puisqu'il est obligé d'accomplir le désir formel du maître exclusivement.

« Le schéma hylémorphique est ainsi un couple dans lequel les deux termes sont nets et la relation obscure. Le schéma hylémorphique, sous cet aspect particulier, représente la transposition dans la pensée philosophique de l'opération technique ramenée au travail, et prise comme paradigme universel de genèse des êtres. C'est bien une expérience technique, mais une expérience technique très incomplète, qui est à la base de ce paradigme. L'utilisation généralisée du schéma hylémorphique en philosophie introduit une obscurité qui vient de l'insuffisance de la base technique de ce schéma » (*MEOT*, p. 242-243).

Comprendre l'individu dans sa genèse et sa réalité effectives exige que l'on parte, non des deux termes dont la séparation artificielle ne permet plus de penser la mise en œuvre que comme une relation abstraite ou mystérieuse, mais bien du processus lui-même, de l'opération : de l'individuation. Celle-ci devient donc *principe* de la pensée ; il lui revient une priorité logique et ontologique sur les notions de « forme » et de « matière ». Ou, à le dire autrement et dans la mesure où l'onto-logie est, elle-même, pétrie d'hylémorphisme : il faut penser l'antériorité de l'ontogenèse sur l'ontologie, dérouler ce que l'on pourrait appeler une ontogénéalogie. Si l'on considère

la réalité de celle-ci, alors on perçoit le caractère « irréel », abstrait, des notions véhiculées par l'hylémorphisme. Dans le premier chapitre d'*IG (Forme et Matière)*, G. Simondon analyse longuement quelques opérations techniques simples et suggestives, notamment celle du moulage. Cette analyse très concrète montre qu'une « forme pure » et une « matière amorphe » n'existent pas. L'individuation exige la matérialité de la forme : le moule est très réel. Il est lui-même le produit provisoirement stable et, dans certaines conditions, structurant-individuant, d'un processus d'individuation. Il est donc particulier, singulier, même s'il est utilisé comme un archétype. Quant à la matière, elle n'est absolument pas quelconque. On ne prend pas n'importe quelle terre pour faire une brique. La matière elle-même est déjà informée et contient de l'information potentielle, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'être informée nouvellement, parce que des virtualités en ce sens existent déjà en elle. Forme et matière doivent être choisies et préparées avec soin. Telle essence de bois, tel tronc même tout à fait singulier, convient mieux (parce qu'il est plus dur, plus droit, plus épais...) pour faire une poutre que tel autre. Le processus d'individuation, même dans les opérations techniques simples, est extrêmement complexe ; il met en jeu tout un système physique énergétique de forces pouvant tendre vers tel ou tel équilibre (forme stable du produit fini), mais pas vers *n'importe quel* équilibre. Le pré-individué n'est jamais quelconque.

2. L'individuation est multiple et universelle

Puisqu'il est appelé à remplacer le schéma hylémorphique dont l'emprise s'étend à l'ensemble des domaines de la philosophie, le principe de l'individuation doit pouvoir s'appliquer universellement sans perdre sa capacité de marquer les différences. L'ensemble de l'œuvre de G. Simondon manifeste la fécondité du principe. Il s'applique au monde physique : l'exemple paradigmatique est, en l'occurrence, la cristallisation sur laquelle Simondon revient très souvent ; mais l'individuation concerne déjà les profondeurs de la matière et de l'énergie quantique. Il s'applique au monde vivant : l'essentiel d'*IG* est consacré à l'individuation biologique. Le caractère majeur de celle-ci – qui culmine avec l'individuation du vivant humain – est sa relative in-finité, son ouverture, qui la distingue de l'individuation technique (l'objet-produit fini) et de l'individuation physique dont le devenir est fondamentalement itératif (la propagation du même type de cristal de proche en proche). Le vivant est « toujours en devenir entre deux individuation » – « Il est à la fois système individuant et résultat partiel

d'individuation » (*IG*, p. 44). Cette individuation prolongée provient de la charge d'information virtuelle qu'il porte en lui et de l'interaction avec le milieu. Le vivant emporte en quelque sorte avec lui son moule, mais celui-ci se laisse, plus ou moins, refondre en cours d'évolution. « La vie est ainsi une individuation continuée à travers le temps (...) » (*IG*, p. 70). Le vivant comprend une charge de pré-individué (du non encore individué), sous forme d'un potentiel réel de virtualités, qui pourra, dans une certaine mesure et selon des circonstances singulières, s'individuer au cours de l'existence de l'individu et, au-delà, de l'évolution de l'espèce.

« Il faut penser la vie comme une suite transductive d'opérations d'individuation, ou encore comme un enchaînement de résolutions successives, chaque résolution antérieure pouvant être reprise et réincorporée dans les résolutions ultérieures (...) L'axiomatique vitale se complique et s'enrichit à travers l'évolution ; l'évolution n'est pas à proprement parler un perfectionnement mais une intégration, le maintien d'une métastabilité qui repose de plus en plus sur elle-même, accumulant des potentiels, assemblant structures et fonctions. L'individuation comme génératrice d'individus périssables, soumis au vieillissement et à la mort, n'est qu'un des aspects de cette individuation vitale généralisée (...) » (*IG*, p. 239-40).

Et soulignant cependant la continuité du physico au vivant :

« L'individuation vivante vient au fond s'inscrire dans une individuation physique inachevée, ouverte, ne se clôturant pas dans la pure itérativité, poursuivant indéfiniment son individuation (...) L'individu vivant serait en quelque manière, à ses niveaux les plus primitifs, un cristal à l'état naissant s'amplifiant sans se stabiliser » (*IG*, p. 132-33).

Cette continuité, qui concerne aussi le passage du vivant à l'humain, ne va pas sans discontinuités ou sauts quantiques. Mais ceux-ci ne constituent jamais des ruptures absolues. Il n'y a pas, pour Simondon, de différence ontologique que l'ontogenèse ne pourrait transductivement ponter. L'ontogenèse est différenciation : être-devenir selon des phases successives ou synchrones. Il n'y a donc pas non plus de différences ou de discontinuités que la pensée ne pourrait analogiquement surmonter : l'être-devenir est *legein* – tenir-ensemble différenciant – et le *logos* (le discours, la pensée) est une phase de l'être-devenir qui reflète et prolonge le tenir-ensemble différenciant.

Toute individuation est, en définitive, individuation de l'être, ontogenèse, et l'ontologie ne peut être que l'accompagnement symbolique de celle-ci. c'est-à-dire ontogénéalogie.

3. L'individuation se poursuit dans le vivant humain

De même que l'individuation biologique de l'organisme vivant est présentée comme prolongeant, sur un autre registre, une individuation physique inachevée, l'individuation proprement humaine s'inscrit dans l'ouverture laissée par l'inachèvement de l'individuation biologique ou naturelle. En l'être humain – et c'est ce qui en fait un « être humain » – l'individuation biologique laisse une charge de pré-individué (un potentiel de virtualités réelles) dont l'individuation ne peut s'opérer selon des processus et des formes simplement biologiques. Simondon appelle « psychique » cette individuation post-biologique, mais en précisant que ce devenir psychique ne peut pas se dérouler d'une manière égocentrique, c'est-à-dire au sein d'une individualité personnelle solitaire. L'individuation humaine psychique ne peut être monadique : elle est transindividuelle et ne s'accomplit que dans et par le collectif. Le collectif – du groupe à la société ouverte – est lui-même un système métastable en devenir d'individuation. Individuation personnelle et individuation collective sont donc étroitement corrélées.

« Le psychique est du transindividuel naissant » – « La vie psychique va du préindividuel au collectif ». Intra-individuelle, l'individuation personnelle ne pourrait résoudre les problèmes qui se posent et qui exigent la poursuite de l'individuation humaine. (*IG*, p. 155).

« La seule et définitive métastabilité est celle du collectif, parce qu'elle se perpétue sans vieillir à travers des individuations successives (...) La permanence de la vie se retrouve au niveau du collectif (... mais) comme une signification en laquelle s'intègre la montée et la dégradation de l'être individué ; le collectif est porté par la maturité des individus (... et) l'individu est mûr dans la mesure où il s'intègre au collectif » (*IG*, p. 246).

C'est principalement dans *IPC* que Simondon traite de l'individuation anthropologique.

« Le psychisme et le collectif sont constitués par des individuations venant après l'individuation vitale. *Le psychisme est poursuite de l'individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet (...)* Cependant, l'être psychique ne peut résoudre en lui-même sa propre problématique : sa charge de réalité préindividuelle (...) permet la participation sous forme de condition d'individuation du collectif ; l'individuation sous forme de collectif fait de l'individu un individu de groupe, associé au *groupe* par la réalité préindividuelle qu'il porte en lui et qui, réunie à celle d'autres individus, *s'individue en unité collective*. Les deux individuations, psychique

et collective, sont réciproques l'une par rapport à l'autre ; elles permettent de définir une catégorie du transindividuel qui tend à rendre compte de l'unité systématique de l'individuation intérieure (psychique), et de l'individuation extérieure (collective) » (*IPC*, p. 19).

L'étude simondonienne du transindividuel comprend des développements sur la vie affective et débouche sur la problématique de l'éthique et du politique que nous aborderons plus loin en détail. Simondon, ici comme ailleurs, critique les approches qui dissocient les termes de la relation, vident cette dernière de toute réalité dynamique effective et hypostasient séparément ceux-là comme des substances monadiques.

« Le substantialisme oblige à penser le groupe comme antérieur à l'individu, ce qui engendre le psychologisme et le sociologisme, deux substantialismes à des niveaux différents (...) » (*IPC*, p. 185).

Notons la persistance discrète de l'analogie originelle de l'individuation physique du cristal, à laquelle, bien entendu, l'individuation biologique et, *a fortiori*, psychique et collective, n'est absolument pas réductible :

« Il faut partir de l'opération d'individuation du groupe, en laquelle les êtres individuels sont à la fois milieu et agents d'une syncrystallisation : le groupe est une syncrystallisation de plusieurs êtres individuels, et c'est le résultat de cette syncrystallisation qui est la personnalité de groupe » (*IPC*, p. 183).

Syncrystallisation métastable : une société cristalline stable ou itérative serait morte, bloquant l'individuation évolutive ouverte de l'humanité en devenir.

4. Quelques caractères de l'individuation

4.1. L'individuation est singulière

Ce n'est pas, comme dans le schème hylémorphique, une matière amorphe qui particularise la forme idéale, en la grevant d'imperfections. La singularité du processus d'individuation vient de ce qu'il est la rencontre active et complexe de systèmes énergétiques réels, plus ou moins stables, ayant déjà leur histoire d'individuation propre (le modèle simple du moule et de l'argile), et non la jonction d'une matière absolument quelconque et d'une forme radicalement pure. Ce qui est singulier, à chaque fois, c'est le processus d'individuation lui-même, parce qu'il est éminemment concret. Ainsi s'expliquent les particularités des individus, mais celles-ci ne sont pas des

imperfections à évaluer en fonction d'un archétype idéal ; elles sont la marque d'une historicité réelle qui fait l'épaisseur du processus d'individuation. Issues du même moule et puisées à la même argile, deux briques ne sont jamais tout à fait pareilles, parce que le processus de leur production, considéré du sein même du procès d'individuation (cette dynamique complexe et fine d'interactions entre telle motte d'argile, le moule et les gestes du travail, que Simondon analyse dans le premier chapitre d'*IG*) n'est jamais absolument identique. « Le véritable principe » est « la singularité du *hic et nunc* de l'opération complète » – Il y a « entre forme et matière, une zone de dimension moyenne et intermédiaire – celle des singularités qui sont l'amorce de l'individu dans l'opération d'individuation » (*IG*, p. 64).

La « place centrale » réservée à « la singularité, jouant un rôle d'information active » (*IG*, p. 65) est bien entendu d'autant plus importante que la métastabilité est grande, complexe, et que le processus d'individuation est ouvert et long. Les singularités qui distinguent les êtres humains sont donc plus considérables que celles qui différencient les briques et leur rôle infiniment plus important. Toutefois, la singularité et donc l'historicité de l'individuation sont soulignées par G. Simondon dès les processus physiques (de cristallisation notamment) ou techniques. Ainsi, encore, une continuité analogique est ménagée du cristal à la société.

4.2. L'individuation est métastabilité

L'erreur hylémorphique de la pensée occidentale tient en son ignorance ou son refus de considérer l'état métastable, que les premiers philosophes avaient cependant, à travers la notion de *physis*, entrevu ².

« L'individuation n'a pu être adéquatement pensée et décrite parce qu'on ne connaissait qu'une seule forme d'équilibre, l'équilibre stable ; on ne connaissait pas l'équilibre métastable ; l'être était implicitement supposé en état d'équilibre stable ; or, l'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible ; il est l'équilibre

2 « Un système métastable est un système tendu, sursaturé, possédant un équilibre, mais appelant le dépassement de celui-ci dans une nouvelle forme d'équilibre. C'est un système appelant sa transformation et conditionnant celle-ci. La notion de métastabilité permet ainsi d'aborder, sous un nouvel angle, tout ce qui devient ; elle permet de penser le devenir comme phénomène positif et non seulement comme dégradation » (*MS : Perception et modulation*, p. 2). (« *MS* » fait référence à l'œuvre non publiée : « manuscrits ».)

qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe ; tous les potentiels se sont actualisés, et le système ayant atteint son plus bas niveau énergétique ne peut se transformer à nouveau » (*IPC*, p. 14).

« Nous essayerons donc d'abord de présenter l'*individuation physique* comme un cas de résolution d'un système métastable, à partir d'un état de système comme celui de la sursufion ou de la sursaturation, qui préside à la genèse des cristaux » (*IPC*, p. 14).

Cette métastabilité est étendue par Simondon à la totalité ou à l'« essence » de l'être. C'est pourquoi l'être essentiellement *devient*, c'est-à-dire se déphase et s'individue. En termes empruntés à la physique fondamentale, cette ontologie est évoquée ainsi :

« Or, on peut supposer aussi que la réalité est primitivement, en elle-même, comme la solution sursaturée et plus complètement encore dans le régime préindividuel, *plus qu'unité et plus qu'identité*, capable de se manifester comme onde ou corpuscule, matière ou énergie, parce que toute opération, et toute relation à l'intérieur d'une opération, est une individuation qui dédouble, déphase l'être préindividuel (...) » (*IPC*, p. 15).

La science elle-même ne peut s'empêcher de la refléter sur le plan de ses représentations symboliques, avec les paradoxes apparents que cela entraîne : « La complémentarité serait alors le retentissement épistémologique de la métastabilité primitive et originelle du réel » (*IPC*, p. 15).

Même conception au fondement de l'anthropologie génétique des phases ou modes humains d'être-au-monde ou de pensée que Simondon développe dans la dernière partie de *MEOT* :

« C'est donc vers une interprétation génétique généralisée des rapports de l'homme et du monde qu'il faut se diriger pour saisir la portée philosophique de l'existence des objets techniques (...). Il y a genèse lorsque le devenir d'un système de réalité primitivement sursaturé, riche en potentiels, supérieur à l'unité et recelant une incompatibilité interne, constitue pour ce système une découverte de compatibilité, une résolution par avènement de structure. Cette structuration est l'avènement d'une organisation qui est la base d'un équilibre de métastabilité. Une telle genèse s'oppose à la dégradation des énergies potentielles contenues dans un système, par passage à un état stable à partir duquel aucune transformation n'est plus possible » (*MEOT*, p. 154-155).

L'être originel, pré-individué, est fondamentalement métastable, riche en potentiel et donc lourd d'avenir ; il est *plus qu'un* ; la logique de l'identité et du tiers-exclu ne s'applique pas à lui. Mais cette dimension de métastabilité

n'est pas seulement à l'origine. Elle accompagne le devenir d'individuation, fait qu'il se prolonge. Là où toute métastabilité préindividué est épuisée règne la mort.

4.3. L'individuation n'est pas anticipable

Ce caractère résulte immédiatement de l'historicité singulière de toute individuation et de la richesse virtuelle d'un devenir métastable. Certes, en un état de métastabilité donné, tout et n'importe quoi n'est pas possible pour un individu en devenir, mais il n'y a pas non plus de « bonne forme », ou d'« entéléchie » unique, dont l'actualisation serait la seule viable. L'idéologie de la bonne forme entéléchéique est d'origine hylémorphique ; elle est donc contraire au sens de l'individuation³. Toutes les formes de déterminisme procèdent de conceptions du réel qui ignorent ou marginalisent le devenir métastable et polymorphe qui constitue l'« essence » des phénomènes. Le déterminisme ne peut prendre en compte que des systèmes considérés comme « morts », dépourvus de tout avenir authentique, car vidés de leur potentiel évolutif d'individuation :

« Le déterminisme resterait applicable comme cas limites lorsque le système considéré n'est le théâtre d'aucune individuation, c'est-à-dire lorsqu'aucun échange ne s'accomplit entre structure et énergie venant modifier les structures du système (...) » (*IG*, p. 125).

4.4. L'individuation est relationnelle, interactive, systémique

Penser l'individuation exige de ne pas sacrifier l'élément à la totalité, ni celle-ci à celui-là, ne pas arracher la forme au fond ni l'immerger trop profondément en lui. Le principe d'individuation exige que l'on pense les termes à partir de leur relation, de leur milieu, du centre où « cela se passe » réellement. Du modèle de la cristallisation à l'individuation psychique et collective, en passant par le mode d'existence des objets techniques (dont l'individuation est prise dans la bipolarité de l'élément et de l'ensemble, voire du réseau), G. Simondon ne cesse de souligner la réalité relationnelle et interactive de l'individuation. C'est la relation qui est dynamique : sa mise en œuvre est l'individuation même.

3 D'où les critiques que G.S. adresse à la psychologie de la forme dont il reconnaît cependant aussi les apports (cf. *IPC*, p. 74 ss).

4.5. L'individuation est symbolique et signifiante

Une conséquence non marginale de l'aspect relationnel est qu'il y a un sens profond à décrire l'individuation comme fondamentalement *symbolique*. Ainsi que nous le verrons, G. Simondon revient très souvent sur cette notion de symbole, qui joue, à notre sens, un rôle tout à fait capital pour comprendre non seulement ce qu'il dit, mais encore la manière dont il le dit et, finalement, la nature même de son entreprise philosophique. Le symbole est 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. L'individu qui « oublie » cette relativité et se ferme sur lui-même, prétendant à lui seul être, non symbole de la totalité, mais la totalité même et définitive, tombe hors de la métastabilité évolutive et ne connaît plus qu'un destin de mort (par sclérose et désagrégation ou répétition tautologique de soi).

« L'individu est seulement le symbole complémentaire d'un autre réel, le milieu associé » (*IG*, p. 71), souligne G. Simondon.

Nous reviendrons sur cette constatation – dont l'importance pour la philosophie est énorme – qu'il n'y a d'individuation que *symbolique*.

L'individuation *fait sens* (cf. *IPC*, p. 125 ss). Faire sens, c'est ce qui a lieu lorsqu'un système métastable, riche en virtualités et en potentiel évolutif, perçoit – venant de l'intérieur ou de l'extérieur – un signal (une singularité active) qu'il peut comprendre comme information, c'est-à-dire comme information, possibilité réelle et viable d'individuation et donc d'auto-structuration aboutissant à un nouvel état provisoirement stabilisé et cependant ouvert. Ainsi le système métastable se refond – puise dans son fond associé – et s'étend, ne laissant ni lui-même ni l'autre tels qu'avant la rencontre signifiante.

4.6. L'individuation est résolution auto-référée de problèmes

« L'état d'un vivant est comme un problème à résoudre dont l'individu devient la solution à travers des montages successifs de structures et de fonctions » (*IG*, p. 223).

« L'individuation résolutive est celle qui conserve les tensions dans l'équilibre de métastabilité au lieu de les anéantir dans l'équilibre de stabilité. L'individuation rend les tensions compatibles mais ne les relâche pas (...) » (*IG*, p. 224).

L'individuation est un processus à la fois actif-objectif et subjectif-réflexif. Elle ne laisse inchangés ni l'individu ni le milieu associé. Elle a réellement lieu à leur *limite* (qui est à la fois interne et externe).

« Il y a dans le vivant *une individuation par l'individu* et non pas seulement un fonctionnement résultant d'une individuation une fois accomplie, comparable à une fabrication ; le vivant résout des problèmes, non pas seulement en s'adaptant, c'est-à-dire en modifiant sa relation au milieu (comme une machine peut le faire) mais en se modifiant lui-même, en inventant des structures internes nouvelles, en s'introduisant lui-même complètement dans l'axiomatique des problèmes vitaux. *L'individu vivant est système d'individuation, système individuant et système s'individuant* » (IPC, p. 17).

La nature réflexive-subjective de l'individuation est, bien entendu, plus évidente dans le cas de l'individuation humaine psychique. Mais elle est présente comme autoréférence dynamique dans les systèmes vivants pré-humains, et l'individuation ne perd pas, avec l'homme, sa nature également active-objective : c'est en ce sens que l'individuation psychique est transindividuelle, in-formation du collectif, résolution des problèmes du collectif en même temps que de ceux de la personne.

5. Individuation, transduction et pensée transductive

« Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place » (IPC, p. 24-25).

Phrase clef par tout ce qu'elle rassemble et connote. La notion de « transduction », qui désigne la manière dont une individuation se propage, est à la fois référentielle et réflexive : elle désigne simultanément les processus d'individuation réels dans leur diversité analogiquement liée *et* le type de pensée qui permet de les comprendre.

Comme toutes les notions importantes de Simondon, la transduction présente, elle-même, une unité de sens ou d'usage analogique, qui permet de lier le multiple, de ponter toutes les différences sans les nier. Aussi s'applique-t-elle à la cristallisation physique comme à la syncristallisation transindividuelle et sociale.

« Un cristal qui, à partir d'un germe très petit, grossit et s'étend selon toutes les directions dans son eau-mère sursaturée fournit l'image la plus simple de l'opération transductive (...) » — « L'opération transductive est une individuation en progrès ; elle peut, dans le domaine physique, s'effectuer de la manière la plus simple sous forme d'itération progressive ; mais elle peut, en des domaines plus complexes, comme les domaines de métastabilité vitale ou

de problématique psychique, avancer avec un pas constamment variable, et s'étendre dans un domaine d'hétérogénéité ; il y a transduction lorsqu'il y a activité partant d'un centre de l'être, structural et fonctionnel, et s'étendant en diverses directions à partir de ce centre » (*IPC*, p. 25).

Elle s'applique aussi à la recherche et au développement technoscientifiques et, d'une façon générale, à tout progrès effectif dans le domaine du savoir et de la pensée :

« Dans le domaine du savoir, elle définit la véritable démarche de l'invention, qui n'est ni inductive ni déductive, mais transductive » (*IPC*, p. 25-26).

Observons que c'est un usage « transductif » que Simondon fait du terme même de « transduction ». Celui-ci appartient, en effet, primitivement au lexique technique : un transducteur est un appareil capable de transformer l'énergie (par ex. un microphone). Simondon ne l'ignore pas (cf. *IPC*, p. 36 ss) : il opère de la même manière avec d'autres notions analogiquement extrapolées, c'est-à-dire utilisées d'une façon paradigmatique qui permet d'enjamber les domaines ordinairement distincts du réel et de les faire tenir symboliquement ensemble⁴. La transduction en arrive ainsi à évoquer les modalités mêmes de toute ontogenèse et de sa reprise ou de son accompagnement symbolique par la pensée humaine.

Elle est une notion analogique qui exprime « l'opération analogique en ce qu'elle a de valide » (*IPC*, p. 26).

Elle est la pensée du devenir et *elle prolonge ce devenir dans la pensée*, dans la mesure où, avec l'homme, le devenir s'est fait psychique :

« La transduction correspond à cette existence de rapports prenant naissance lorsque l'être préindividuel s'individue ; elle exprime l'individuation et permet de la penser ; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique : *elle s'applique à l'ontogénèse et est l'ontogénèse même* » (*IPC*, p. 26).

Plus encore, peut-être, que le terme d'individuation, la transduction constitue la clef de voûte de l'édifice simondonien. Elle désigne en effet l'ontogenèse en soi, du physique au psychique, dans son unité et sa diversité, sa continuité et ses phases. Elle *est* l'ontogenèse, en même temps que la

4 Ainsi, la notion de « modulateur », du technique au vivant (cf. *MS* : *Perception et modulation*), ou le « relais » : « Le relais technique peut servir de modèle pour comprendre un grand nombre de fonctionnements techniques, naturels ou physiologiques » (« Le relais amplificateur », Deuxième colloque sur la mécanologie, 1976. *Cahiers du Centre culturel canadien*, n° 4, p. 138).

réappropriation et la continuation symboliques, c'est-à-dire proprement anthropologiques, de l'ontogenèse. C'est *en pensant transductivement* que l'humanité est capable de prolonger l'ontogenèse et de poursuivre son individuation. Il est permis de considérer toute l'œuvre de G. Simondon comme une transduction symbolique qui tente de résoudre le problème actuellement majeur, selon lui, de l'individuation humaine : la dissociation entre culture et technique et l'exigence de la production symbolique d'une « culture technique ».

Pour cela, la pensée transductive – capable d'évoluer, de changer tout en tenant les choses ensemble et les signes ensemble, et ensemble les signes et les choses – est indispensable. L'*analogon* le plus proche de la pensée transductive est la pensée analogique ⁵. Dans *MEOT*, où il est moins question de pensée transductive, Simondon célèbre l'analogie :

« L'analogie est le fondement de la possibilité de passage d'un terme à un autre sans négation d'un terme par le suivant (...) l'analogie 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 » (p. 189-90).

La pensée logique (de l'identité et du tiers exclu, prise dans le moule hylémorphique) est tout à fait insuffisante (cf. *IPC*, p. 24) ⁶. Mais la pensée dialectique, qu'il arrive cependant à Simondon de considérer avec beaucoup plus de faveur que la précédente, ne convient pas non plus, parce qu'elle reste trop extérieure au devenir, suit un régime bipolaire (et non multipolaire) et identifie le moteur du devenir ou de la différenciation à la négation (cf. *IPC*, p. 225).

La pensée transductive est celle qui, considérant l'infinie différence des choses, juge cependant, et montre, que la somme des ressemblances l'em-

- 5 Simondon parle de sa méthode « analogique ou paradigmatique » qui consiste essentiellement à tenter le transfert d'une notion de son domaine primitif, où elle est bien définie et opératoire, à des domaines connexes et de plus en plus hétérogènes. Ces passages ne sont pas simples et négateurs des différences : « les notions qu'il faudra rajouter pour passer d'un domaine au domaine suivant seront alors caractéristiques de l'ordre de réalité qui fait le contenu de ces domaines » (*MS : Analyse des critères de l'individualité*, p. 3).
- 6 Elle culmine chez Descartes, le grand dissociateur (« res extensa » – « res cogitans ») qui rompt ce qu'il restait d'accord analogique antique au début de la modernité (cf. *MS : Projet d'encyclopédie génétique. Sciences de la nature et sciences de l'homme*).

porte. Elle est la pensée symbolique par excellence, abordant toute chose comme symbole : elle est *legein* et *religio*. Ainsi la considération du processus de cristallisation, tout en étant parfaitement décrit en lui-même avec la technicité terminologique appropriée, nous parlerait aussi, d'une certaine façon, des modalités de notre existence collective, ne fût-ce qu'essentiellement par contraste ou d'une manière extraordinairement primitive, schématique ou partielle, mais cependant pas tout à fait étrangère.

6. Le sens du devenir et le devenir du sens

La philosophie de G. Simondon est une philosophie du devenir, de la différence, de la liberté et de la singularité, mais aussi – et combien ! – du tenir ensemble, du sens, de la raison et de l'universel, à condition de ne pas réduire ceux-ci à la logique qui bloque le devenir et, du même coup, la possibilité du sens. La pensée simondonienne travaille à tisser *entre* ces deux séries de termes – qu'un durcissement identitaire rendrait aisément et abusivement antithétiques, totalement incompatibles –, à tisser à leur limite, qui est leur relation, une toile symbolique. Sa trame principale est formée par les concepts analogiques qui filent tout au long de l'œuvre et dont nous avons évoqué des aspects : individuation, transduction, métastabilité, information, pré-individuel, virtuel, phase...

La faute suprême est « faute contre le devenir » (*MEOT*, p. 231) : le péché de clôture et de stabilité définitive. Cette faute ou cette erreur (à un certain niveau, nous le verrons, l'éthique et l'ontologie doivent converger) présente deux visages : celui de l'identification massive qui unit tout en un symbole totalitaire immobile (qui peut être une religion instituée, une idéologie, la technocratie, etc.) et celui de la différenciation radicale qui isole abruptement, dissocie de façon irréparable, rompt tout pont avec l'autre. Curieusement, ces deux aspects antithétiques de la négation du devenir et du tenir ensemble sont encore complémentaires : l'un correspond à une sursymbolisation, l'autre à une désymbolisation ; la première est l'absolutisation tautologique du même, la seconde l'absolutisation hétérologique de l'autre.

Pour que le devenir ait sens et que le sens devienne – advienne toujours à nouveaux frais –, il faut concevoir le réel et la pensée comme symboliques. c'est-à-dire toujours partiels, déphasés, mais en même temps toujours allusifs – par leur histoire, leur présence et leur avenir – de la totalité, de l'unité surabondante qui est l'origine et le centre de toutes choses.

Reconnaître la symbolicité nous paraît la condition *sine qua non* pour comprendre la pensée simondonienne : le monde et le temps sont intrinsèquement symboliques, et même symboliques entre eux : l'être-devenir est symbolisation ⁷. Pour que le sens du devenir préserve le devenir du sens, il faut renoncer non seulement à toute pensée onto-logique des essences (formes, significations stables, hors devenir), mais encore à toute pensée eschatologique qui prétendrait anticiper, substantiellement ou formellement la norme du devenir. Certes, bien des pages de Simondon et, peut-être, l'esprit de l'oeuvre où domine le souci de réunir, de réconcilier, laissent entendre que la Fin de l'être-devenir devrait coïncider avec une réappropriation de l'unité originelle. La seule différence étant que la surabondance tensionnelle, la sursaturation, qui est à l'origine du devenir, des dissociations de l'unité – Simondon parle du « plus qu'un » – en phases symboliques, serait résorbée à la Fin. Mais toute représentation de cet état, toute identification, tout projet de l'instituer réellement, semblent bien vou s à l'impasse de n'être que blocage du devenir, que stabilité morte. Pour que la vie et le sens demeurent il faut que l'état de stabilité, que l'on cherche lorsqu'on est en crise et que les tensions sont telles qu'un éclatement destructeur menace, se révèle – une fois atteint – n'être qu'un état métastable, non définitif, ouvert.

En fait et en droit, le sens du devenir et le devenir du sens se jouent au niveau de l'individuation. Ils sont l'individuation en cours. L'intuition de ce qu'il faut faire en ce lieu métastable – c'est-à-dire *hic et nunc* – est risqu e mais non totalement aveugle. Il faut qu'elle nous dépêche là où les risques de répétition sclérosée et de dissociation irréparable culminent : là où la tension du même et de l'autre est à ce point aiguë qu'elle menace la possibilité même d'une poursuite du devenir. Il nous semble que, très tôt Simondon, a cru repérer ce lieu comme celui de l'incompatibilité, amplement ressentie, exprimée et répétée en cette seconde moitié du XX^e siècle, entre la technique et la culture. Simondon a parfaitement vu que la technique apparaît comme l'autre du symbolique réalisé dans la culture traditionnelle. Et il veut montrer que cette altérité et la dissociation qui résulte de sa perception ne sont pas

7 Une illustration, à la fin de la thèse principale : S. décrit sur la même page le rapport entre « l' me et le corps » et le rapport qui unit le présent au passé et au futur comme symboliques et *analogues entre eux* : « Le double rapport de symbolisation du présent par rapport à l'avenir et au passé (...) » – « La relation du présent au passé et à l'avenir est analogique par rapport à la relation somatopsychique et à cette autre relation plus vaste de l'être individué complet au monde et aux autres êtres individu s » (*IPC*, p. 171).

absolues ni insurmontables. La technique contemporaine paraît sans doute légitimement étrangère par rapport à certains symboles, mais seulement parce que ces symboles sont morts, parce qu'ils ont perdu leur métastabilité évolutive. L'individuation symbolique opérée par la culture traditionnelle, qui veut être toute la culture, a coupé tout rapport au fond de pré-individualité, de potentiel virtuel réel qui est en elle et qui est corrélatif de la capacité même de symboliser. La technique n'est pas, pour Simondon, l'autre de tout symbole ; elle ne tombe pas ni ne conduit hors symbolisation. Croire cela serait une faute contre le devenir et contre le sens : contre l'homme, dirions-nous, c'est-à-dire contre la phase anthropologique de l'être-devenir que nous sommes. C'est donc, aujourd'hui, en ce lieu d'apparente dissociation que le philosophe doit se mettre à l'œuvre afin que le sens (re)naisse là même où le non-sens menace le plus. Le travail de symbolisation qu'il réalisera est à concevoir comme la continuation du devenir – de l'individuation – en phase anthropologique. Il y a chez Simondon une « foi » profonde – et la foi est aussi cela qui lie – dans l'être-devenir et dans la philosophie : une foi proprement « ontogénéalogique » qui sous-tend l'ambition de son œuvre.

Chapitre II

Culture et technique

Ce chapitre commence par décrire le problème central : la dissociation entre la culture et la technique. Ce problème est, bien entendu, celui de notre société, mais sa portée est plus générale, car s'y joue l'avenir de l'être-devenir en sa phase anthropologique, c'est-à-dire tel qu'il se cherche et se développe, après l'individuation physique et biologique, à travers l'humanité sous des formes transindividuelles (collectives, sociales) et technoscientifiques. La cause principale du problème est identifiée comme une mauvaise représentation de et une relation déficiente à la réalité technique. Nous examinons, ensuite, les éléments et les acteurs de la solution qui convoque le technicien et le philosophe, la technologie et la philosophie, à une œuvre complémentaire de réintégration et de réunification dynamique.

1. Qualification du problème et nécessité d'une culture technique

Un présupposé majeur de la problématique centrale de G. Simondon est clair : c'est la valorisation massive de la technique comme acteur incontournable aujourd'hui du devenir de l'homme et de la société ¹. C'est du côté

1 Dans « Les limites du progrès humain », Simondon développe une thèse originale selon laquelle les possibilités d'individuation offertes à l'humanité par le langage et la religion

de l'invention et de la découverte technoscientifiques que les choses se passent, c'est-à-dire que se concentre un potentiel évolutif d'individuation collective de l'humanité auquel elle doit répondre en puisant dans ses ressources : son potentiel propre que l'inventivité technoscientifique n'épuise pas, car il comprend la créativité symbolique et axiologique.

Or, notre culture héritée du passé est déphasée par rapport à notre technique et par rapport à la dynamique technoscientifique en général. Elle n'assure plus, de ce fait, son rôle régulateur et intégrateur entre les hommes et le monde en évolution dans lequel ils vivent ². Cette situation entraîne des représentations fausses, des réactions de crainte et de blocage. C'est, d'une certaine façon, une question de désadaptation que Simondon rencontre, à condition de ne pas perdre de vue que l'adaptation requise sera une adaptation essentiellement problématique – au sens où elle devra être capable d'affronter des problèmes toujours nouveaux –, une adaptation culturelle dynamique, seule apte à répondre à un processus – l'évolution technoscientifique – foncièrement dynamique ³.

Le malaise contemporain a été décrit par Simondon comme l'expression d'une opposition abusive entre la culture, entendue comme un organisme symbolique largement détaché de la réalité, et la civilisation désignant l'ensemble des techniques nouvelles selon leur fonction purement instrumentale et donc non symbolique, ensemble donnant également l'impression d'un développement autonome et hors sens.

« Mais lorsque les techniques se modifient, certains des phénomènes humains constituant une culture se modifient moins vite et moins radicalement que les objets techniques : les institutions juridiques, le langage, les coutumes, les rites religieux, se modifient moins vite que les objets techniques. Ces

sont aujourd'hui saturées de telle sorte que « le progrès humain est, de nos jours, et dans notre civilisation, engagé dans le développement des techniques » (p. 8).

2 Il arrive à Simondon de parler d'une « hysteresis » culturelle au sens d'un retard de la culture par rapport à la réalité technique (cf. « Entretien sur la mécanologie avec J. Le Moyne » et « Psycho-sociologie de la technicité », p. 131-132).

3 Ceci est particulièrement clair dans « Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement » publiées récemment (mars 1992) dans *Les papiers du Collège International de Philosophie* (n° 12), et qui montre aussi l'intérêt permanent de G. Simondon pour l'éducation et l'enseignement. Sous l'influence de la R. et D. technoscientifiques, notre société est devenue métastable de façon permanente. C'est en fonction de cette dynamique et de cette exigence de dés-ré-adaptation incessante qu'il faut désormais concevoir culture et éducation.

contenus culturels à évolution lente, qui étaient jadis en relation de causalité réciproque, dans une totalité organique constituant la culture, avec les formes techniques qui leur étaient adéquates, se trouvent maintenant des réalités-symboles partiellement en porte-à-faux. Alors se constitue un pseudo-organisme des formes de culture à évolution lente, ne pouvant être équilibrées que par des formes de techniques qui n'existent plus, et un bloc à faible inertie des techniques nouvelles, paraissant faussement libéré de toute signification culturelle, 'moderne', tandis que les formes à évolution lente se groupent sous la rubrique des réalités 'anciennes' (...) Ainsis'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 (...) Il existe, en effet, des moyens mineurs et négatifs de maintenir illusoirement cette unité, en niant le caractère culturel de la civilisation. On pourrait comparer cet effort défensif à la réorganisation partielle de l'unité personnelle dans un sujet atteint par la maladie mentale. Comme une armée vaincue et diminuée qui, ne pouvant défendre un camp de grandes dimensions, se retranche dans un angle de ce camp primitif et le fortifie sommairement, ainsi la culture dissociée et en état de crise se retranche dans le domaine réduit de la culture, de l'archaïsme, abandonnant les techniques aux forces extérieures et au désordre » (« Psycho-sociologie de la technicité », p. 131) ⁴.

« Sous cette distinction qui sépare culture et civilisation, chère à un courant important de la philosophie allemande, et acceptée assez généralement sans nouvel examen, par l'existentialisme et la phénoménologie, ainsi que par des auteurs de sciences humaines (Toynbee en particulier), se lit une préoccupation normative défensive : 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. Cependant, au nom même

4 Le parallèle entre société dissociée et individu divisé mérite d'être souligné dans une perspective « psycho-sociologique » précisément qui est bien celle de Simondon. Il se retrouve notamment dans *MS : L'homme et l'objet* (p. 15) : une société foncièrement conflictuelle engendre des individualités au moi divisé qui, bien sûr, confirment par rétroaction transindividuelle la dissociation sociale. Nous reviendrons sur ce lien qui fait de l'œuvre de Simondon une tentative de réparation symbolique à la fois personnelle (réflexive) et « objective » (action, effets pratiques de réconciliation sociétale attendus de son discours).

de cette recherche des voies pour reconstituer l'unité de la culture que nous voudrions mener à bien, il convient de se demander si cette mesure d'ostracisme est prise à bon droit : est-il bien certain que la réalité technique soit d'une structure opposée à celle des plus authentiques contenus de la culture ? N'aurions-nous pas affaire à un *mythe défensif*, comparable tout au plus aux stéréotypes mentaux qu'un groupe ethnique développe lorsqu'il se trouve en rapport avec un groupe différent, et qui vont jusqu'à refuser la nature humaine aux individus de l'autre groupe ? Nous voudrions éviter l'opposition de la sacralité et des représentants de la sacralité au développement des techniques et surtout à leur intégration plénière dans les contenus culturels, car cette opposition nous paraît provenir d'un mythe psycho-social (...) La catharsis facile que l'on retire des objets techniques anathématisés ne peut reconstruire l'unité de la culture dissociée. Mieux vaudrait tenter de découvrir sans préjugés la vraie structure et l'essence réelle de la technicité, pour voir si les germes de valeur, les lignes axiologiques qu'elle nous peut donner, ne sont pas en concordance profonde avec la sacralité. Nous ne cherchons pas à remplacer la sacralité ou à la réduire, mais à montrer qu'il existe une relation d'isomorphisme entre sacralité et technicité, relation qui autorise l'existence d'une synergie dans le domaine psycho-social, après démystification de la sacralité et de la technicité. Et nous présentons cette analyse des structures comme une démystification parallèle de la sacralité et de la technicité » (*op. cit.*, p. 320).

Ce texte va très loin : il s'éclairera au fil de nos analyses de la pensée simondonienne dont on devine qu'elle vise bien à la réanimation du *Symbole* mais sous une forme encore inouïe et qui se cherche : un « *religio* symbolico-technique ». Mythe-action, symbole-opération pour l'humanité au futur mais dont les racines plongeraient dans la magie et l'alchimie.

Un aspect essentiel du malaise concerne la modification capitale, survenue au cours de ces derniers siècles et n'ayant cessé de s'approfondir, du rapport entre l'homme et la technique. Traditionnellement, l'homme était – principalement l'individu comme artisan – le porteur (le maître-sujet) des outils passivement à sa disposition. Avec le développement des machines de plus en plus complexes et de plus en plus autonomes, le siège de l'individualité technique est passé de l'individu humain à l'individu machine, de telle sorte que l'homme s'est retrouvé totalement excentré par rapport au travail technique. Il devient soit le servent de la machine (ouvrier non ou peu qualifié) soit le maître lointain, le commanditaire (entrepreneur, patron). L'un et l'autre sont décentrés par rapport au lieu où les choses se passent réellement et qu'ils ne comprennent plus. Pour Simondon, l'aliénation de l'homme dans l'univers technicien a des racines profondes autres qu'économico-socio-politiques. Liée à l'évolution même de la technique,

elle ne peut être ni expliquée ni résolue à partir, par exemple, d'une approche marxiste. Alors que le monde technique est une réalité ouverte synchroniquement (ensembles, complexes, réseaux) et diachroniquement (vers le passé : la genèse des éléments et individus techniques ; et vers l'avenir : nouvelles inventions, nouvelles intégrations), il est réduit, dans les idéologies et conceptions dominantes, à une gigantesque boîte à outils qui serait simplement et passivement à la disposition des hommes. Le fourvoiement est donc celui d'une excessive instrumentalisation qui manque totalement d'ouverture et qui touche d'ailleurs l'homme (robotisé) autant que la technique (*MEOT*, p. 145-46).

Une tâche essentielle s'impose : repenser la place et les relations de l'homme dans l'univers technicien. Si, comme G. Simondon l'énonce dans « Culture et technique », d'une manière quelque peu paradoxale, la culture est primitivement une activité de modification du milieu (voir l'exemple de l'agriculture) qui appelle en réaction évolutive le développement d'une nouvelle nature – d'un nouvel être-au-monde – que réalise normalement l'évolution culturelle, au sens le plus ordinaire, cette fois, du terme « culture » (ensemble de représentations symboliques normatives qui permet une relation régulatrice au milieu modifié), alors aujourd'hui la véritable culture est la technique (car c'est elle qui modifie le milieu), et ce dont nous manquons cruellement, c'est d'une culture symbolique appropriée à ce nouveau milieu en évolution, c'est-à-dire une « culture technique ». La culture symbolique dont nous disposons est héritée du passé ; elle n'est pas adaptée au mode d'existence des objets techniques actuels. Aussi se fige-t-elle dans des réactions phobiques de rejet, dans des crampes, c'est-à-dire des tensions non résolubles et non évolutives. 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. L'erreur de l'humanisme technophobe, consiste, en somme, à se tromper de cible : l'ennemi n'est pas la technique qui invite à une évolution où l'homme a beaucoup à gagner, mais la culture close, incapable de s'approprier cet avenir humain et tombée hors du sens vital du devenir.

« L'humanisme moderne reste une doctrine abstraite quand elle croit sauver l'homme de toute aliénation en luttant contre la machine " qui déshumanise ". Elle lutte contre la communauté (société et culture figées, G.H.) en croyant lutter contre la machine, mais elle ne peut arriver à aucun résultat valable parce qu'elle accuse la machine de ce dont elle n'est pas responsable » (*IPC*, p. 290).

G. Simondon est un philosophe positif et constructif, attentif moins à détailler une critique de ce qui ne convient pas qu'à élaborer sa solution du problème ⁵. Toutefois, c'est bien la culture des « Humanities », la culture littéraire et le type d'éducation qui s'y associe, qui est massivement dénoncée :

« Ce hiatus entre la vie actuelle et la culture vient de l'aliénation de la culture, c'est-à-dire du fait que la culture est en réalité une initiation aux opinions de groupes sociaux déterminés ayant existé aux époques antérieures ; le primat des lettres dans l'éducation culturelle provient de cette toute-puissance de l'opinion ; une œuvre, et en particulier une œuvre qui a survécu, est en fait une œuvre qui a exprimé l'éthique d'un groupe ou d'une époque de manière telle que ce groupe s'est reconnu en elle ; une culture littéraire est donc esclave des groupes ; elle est au niveau des groupes du passé » (*MEOT*, p. 108).

Le problème et la voie vers la solution sont remarquablement résumés dans la page qui suit :

« Autrement dit, 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 (...) 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 fautive, parce qu'elle comporte implicitement et spontanément une représentation régulatrice des techniques d'une certaine époque ; et elle apporte fausement cette représentation régulatrice dans un monde auquel elle ne peut s'appliquer.

5 Précisons que si G. Simondon prend la défense de la culture et de la civilisation techniciennes, il dénonce, en revanche, son style *consommateur* – signe, en fait, d'une inculture ou d'une barbarie technique – dépourvu de toute sensibilité et de tout respect de l'objet technique et de la part d'humain qu'il contient (cf. « Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique », et *MS : L'homme et l'objet*, p. 15).

Ainsi, l'assimilation des réalités techniques à des ustensiles est un stéréotype culturel, fondé sur la notion normative d'utilité, à la fois valorisante et dévalorisante. Mais cette notion d'ustensile et d'utilité est inadéquate au rôle effectif et actuel des ensembles techniques dans le monde humain ; elle ne peut donc être régulatrice de manière efficace.

Privé de l'apport de la régulation culturelle passant par l'intermédiaire d'une représentation adéquate des réalités techniques, le couplage de l'homme et du monde se développe à l'état isolé, de manière non-intégrée, anémique. Par contre-coup, ce développement sans régulation des réalités techniques enveloppant l'homme justifie, tout au moins de manière apparente, la défiance implicite de la culture envers les techniques ; une culture auto-justificative se développe dans les milieux humains promouvant une technique, pendant que la culture générale devient inhibitrice, mais non régulatrice, de toutes les techniques » (*MEOT*, p. 227).

L'élaboration d'une « culture technique » est à comprendre comme un travail symbolique partant d'une connaissance effective de la technique, actuelle et suivant sa genèse, et déployant à partir de ces représentations objectivement appropriées, une symbolisation intégratrice et régulatrice, large et ouverte, de la civilisation technique, grâce aux ressources de la pensée analogique, transductive. Deux figures dominent en cette tâche : le technologue et le philosophe.

2. Elaboration d'une culture technique

De la technologie à la philosophie, *MEOT* constitue l'esquisse substantielle d'une telle culture technique⁶. Nous en décrivons ci-dessous les éléments et les acteurs principaux, et nous concluons sur leur profonde convergence ou complémentarité, voire quasi fusion, en la figure du philosophe technicien.

6 Mentionnons l'étude très complète de J.-Y. Chateau (« Technologie et ontologie dans la philosophie de G. Simondon », dans *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990) qui manifeste parfaitement l'articulation systématique et progressive qui fait passer, dans *MEOT*, de la technologie à la culture technique et à la philosophie.

2.1. La technologie et le technicien

2.1.1. La technologie

La technologie est la science inductive et générale des schèmes techniques. Les diverses formes de l'action circulaire, par exemple, relèvent d'un même schème technique. La technologie vise la connaissance de ces schèmes, en leur genèse, leur structure, leur dynamique et leurs interactions. Elle implique donc une distance par rapport aux objets techniques, puisqu'elle est schématique et considère l'objet technique à la fois comme composé d'éléments (susceptibles d'intervenir dans des objets techniques différents) et comme composant d'ensembles techniques plus vastes. Elle est aussi savoir de la genèse et de l'évolution des schèmes, depuis leur ébauche jusqu'à leur perfection, c'est-à-dire leur concrétisation technique la plus intégrée. G. Simondon suit, ainsi, l'évolution de lignées techniques (tube électronique, moteur d'automobile, par exemple) jusqu'à leur individuation technique culminante⁷. Mais la technologie ne s'épuise pas dans la connaissance génétique et schématique d'objets ou d'individus techniques considérés isolément. Elle est aussi, et surtout peut-être, connaissance de la nature relationnelle de la technique, de sa réalité réticulaire. Cette structure en réseaux, qui a ses lois et ses exigences fonctionnelles propres, ainsi qu'un potentiel spécifique d'évolution, est connectée à la fois à la réalité humaine collective et à la nature, dont elle assure à l'homme l'accès médié (*MEOT*, p. 218 ss).

La perspective offerte par les réseaux et leurs interconnexions présente la vraie manière de penser la technique (et l'on notera, une fois de plus, que

7 Bien que la notion de concrétude soit longuement analysée dans *MEOT*, nous trouvons intéressant de mentionner cette définition synthétique : « Un objet est dit concret quand il n'est plus une vue de l'esprit ; une vue de l'esprit créant une espèce de société mécanique dans laquelle chacune des pièces travaille à tour de rôle indépendamment les unes des autres, comme des personnes travailleraient sur le même objet sans se voir et se connaître les unes les autres parce qu'elles seraient introduites successivement. L'objet concret est celui en lequel il y a ce qu'on peut nommer une résonance interne ou réverbération interne, c'est-à-dire qui est fait de telle sorte que chaque partie tient compte de l'existence des autres, est modelée par elles, par le groupe qu'elles forment, et peut donc également jouer un rôle plurifonctionnel (...) Concret, c'est *concretum*, c'est-à-dire quelque chose qui se tient et en quoi, organiquement, aucune des parties ne peut être complètement séparée des autres sans perdre son sens » (« Entretien sur la mécanologie avec J. Le Moyné », p. 26-27). De la concrétude à la symbolicité, il n'y a qu'un pas que la pensée analogique-transductive franchit aisément.

cette approche n'est pas sans analogie avec la perspective du symbolique – des liaisons multilatérales, complémentaires et totalisantes –, même si les réseaux sont des réalités très concrètes, physiques). Comme le sacré, la technique est méconnue si on l'atomise en objets-outils en ignorant sa nature réticulaire et en dissociant son tenir-ensemble spatial et temporel. C'est dans le réseau que se révèle l'essence de la technicité. C'est à travers la technicité réticulaire que la nature et l'homme redécouvrent une nouvelle espèce d'habitat nomade. La technique, conçue comme réseau, constitue le nouveau symbole pour l'humanité. Mais ce symbole est réel-physique : la technique bien comprise, c'est du symbolique réalisé.

« La technicité de la téléphonie est dans l'ensemble constituée par le réseau et les appareils ; elle n'est pas contenue dans un seul objet ; on peut même dire qu'elle est de moins en moins contenue dans l'objet, qui perd de sa densité, de sa réalité interne, à mesure qu'augmente la réalité du système total. Chaque ustensile existe de moins en moins comme *objet* et de plus en plus comme *symbole* » (« Psycho-sociologie de la technicité », p. 325).

« De même (que dans le cas du sacré ou du religieux, GH), la dégradation du technique se produit quand l'objet est isolé dans le temps (par cette cassure qu'est la fin de fabrication et la chute dans la condition de véralité), et dans l'espace (par ce détachement qui isole l'objet fabriqué des conditions en lesquelles il pourrait recevoir une perpétuelle régénération le maintenant au niveau de sa pleine signification fonctionnelle). La technicité se dégrade en s'objectivant parce que l'objet, en tant que fermé, s'archaïse et se dégrade, lorsqu'il n'est plus maintenu dans le réseau de technicité par lequel il a été constitué. La technicité est un mode d'être ne pouvant exister pleinement et de façon permanente qu'en réseau, aussi bien de façon temporelle que de façon spatiale. La réticulation temporelle est faite des reprises de l'objet en lesquelles il est réactualisé, rénové, renouvelé dans les conditions mêmes de sa fabrication première. La réticulation spatiale consiste en ce fait que la technicité ne peut être contenue en un seul objet ; un objet n'est technique que s'il opère en relation avec d'autres objets, dans un réseau où il prend la signification d'un point-clé ; en lui-même et comme objet, il ne possède que des caractères virtuels de technicité qui s'actualisent dans le rapport actif à l'ensemble d'un système. La technicité est une caractéristique de l'ensemble fonctionnel qui couvre le monde et dans lequel l'objet prend une signification, joue un rôle avec d'autres objets » (*op. cit.*, p. 324).

Il faut lire les pages remarquables et prospectives (nous sommes en 1960) que G. Simondon consacre aux réseaux et à la manière de vivre en fonction de ces réseaux qui recouvrent la planète et lancent dans l'espace leurs premiers prolongements. Ce mode d'existence n'a plus rien de commun

avec la vie territorialement et communautairement (religieusement au sens traditionnel) enracinée et identifiée. C'est du côté de cette existence, au fil des réseaux, que Simondon pressent concrètement la dimension universaliste et œcuméniste de la technique, que nous évoquerons encore plus loin et qui fait de la culture et de la civilisation technoscientifiques la nouvelle *religio*, en un sens très spécial.

« Les réseaux de radio-navigation s'enchaînent, se relayent, et couvrent le monde. Un œcuménisme de fait, enjambant les nations, existe dans les réseaux techniques. Les lignes d'aviation, les transmissions et émissions radiotéléphoniques font le tour de la terre habitée. Et ce n'est plus seulement l'*oikouménè*, mais la réalité cosmique en dehors de la terre qui devient milieu et support de l'action. Le geste technique s'oriente au-delà des limites de l'*oikouménè*, visant les espaces sidéraux : *l'œcuménisme lui-même est déjà relativisé par rapport à la dimension de la cosmicité* (Projet OZMA) (...) Le réseau technique, homogène à lui-même, se réverbérant en lui-même, contient le sujet et lui sert de milieu, de base, de système de référence. Le voyageur qui arrive dans un pays par avion et sait qu'il repartira de la même manière dans quelques heures ou dans quelques jours ne participe que partiellement à la vie de ce pays : en lui continue à veiller une permanence de la relation au réseau ; elle est la chaîne qui le rattache transductivement à sa personnalité initiale (...) La conséquence de ce renversement des ordres de grandeur relatifs de la sacralité et de la technicité est que la sacralité a tendance à prendre la place laissée vide par la technicité artisanale. Dans des cultures comme celle des Etats-Unis, fortement technicisée, dominée par les réseaux de communication et d'information, la sacralité devient une affaire privée, soumise à option, à choix individuel, comme l'appartenance à une société ou à un club : la pluralité des formes de sacralité est admise, et la tolérance n'est plus même une vertu : la sacralité apparaît comme un contenu culturel comparable aux arts ; par rapport à celle des pays moins technicisés, elle paraît manquer de souffle et de pouvoir de communication. Elle n'est plus majeure, c'est la technique qui est majeure » (*op. cit.*, p. 342-343).

C'est dans le réseau que Simondon entrevoit la possibilité d'une réconciliation de l'humanité, de la nature et de la technique sous le signe de la nouvelle culture. On notera que cet œcuménisme terrestre ne peut exister que sur le fond-repoussoir d'une altérité inouïe que constitue notamment l'espace extraterrestre, le cosmos, offrant de nouveaux défis, d'individuation à l'humanité technico-symboliquement concrétisée ⁸.

8 Signalons d'intéressants passages sur les réseaux dans *MS : L'invention et le développement des techniques* (p. 17ss : 49) et à la fin de l'«Entretien sur la mécanique avec J. Le Moyne ». Nous regrettons vivement que le *cours* sur « L'invention et le dévelop-

Toutefois, si la technologie dépasse déjà la pensée simplement technique, techniciste ou spécialisée, parce qu'elle est polytechnique, génétique et générale, elle ne peut rendre compte de l'ensemble réticulaire et dynamique en devenir formé par l'interconnection transductive des mondes technique, humain et naturel. Seule, la philosophie de la technique – qui devra être du même coup une philosophie de la nature et une philosophie de l'homme – est capable d'assumer une telle entreprise.

L'encyclopédisme des Lumières

L'importance de l'encyclopédisme consiste d'abord en ce qu'il reconnaît la valeur de la technique, en soi et pour l'humanité. Elle est ensuite dans le fait qu'il constitue une ébauche substantielle d'un véritable projet de technologie. Cette authenticité tient à sa double universalité. L'encyclopédisme est universel parce qu'il est *science* des techniques. Cela veut dire qu'il introduit aux techniques par une représentation schématique et discursive *rationnelle* qui s'adresse en principe à *tous* les citoyens. La double universalité réside donc dans le public visé (tous, sans exclusion) et le moyen approprié (la représentation rationnelle) utilisé pour l'atteindre (*MEOT*, p. 92 ss). Mais l'origine de cette universalité se trouve dans la nature de la chose même dont il est question : la technique est universelle, c'est-à-dire pareissance indépendante de toute communauté de croyances et de valeurs particulière. Cette universalité se manifeste dans la *science* des techniques qui noue à la technique un rapport adulte ou majeur : « C'est la pensée scientifique qui a libéré la pensée technique » (*MEOT*, p. 97).

En effet, si longtemps qu'elle est dissociée d'une pensée proprement scientifique, la technique tend à ignorer son universalité (liée au fait qu'elle est solidaire de l'exploitation des lois de la nature qui sont universelles) et à demeurer entièrement locale, particulière à telle communauté. Tout se passe, alors, comme si son opérativité même, son efficacité, étaient subordonnées à un environnement symbolique (magie, rituel...) déterminé et ésotérique (réservé à quelques-uns) dont la technique pré-scientifique se trouve surchargée, au détriment de son évolution et extension purement techniques dans le sens d'une fonctionnalité et d'une intégration plus parfaites.

L'*Encyclopédie* constitue donc un moment très important de l'histoire : pour la première fois, les techniques y sont abordées d'une façon universelle

pement des techniques » (Paris-Sorbonne, 1968-69) n'ait pas encore trouvé d'éditeur. Il serait d'un apport considérable pour une culture technoscientifique et un excellent complément à *MEOT*.

et globale, suivant leur diversité et leur unité. Grâce à l'*Encyclopédie*, la réalité des techniques cesse d'être « non-réverbérante par rapport à elle-même parce qu'elle était segmentaire, isolée et enfermée en chaque corporation (... elle devient pour la première fois) matière d'enseignement et de représentation rationnelle » (« Psycho-sociologie de la technicité », p. 334).

Toutefois, l'encyclopédisme surgit en un point aussi remarquable que fragile et transitoire :

« Les catégories esthétiques et affectives qui l'ont rendu possible ne pouvaient subsister jusque dans la période industrielle, car elles sont fondées sur le point de croisement des institutions artisanales et d'une conception rationnelle des objets techniques. Or, la conception rationnelle contient en elle un pouvoir de développement industriel et une capacité de réticulation des techniques qui les fait devenir beaucoup plus grandes que les groupes humains » (*op. cit.*, p. 337).

« Plus tard, au XIX^e siècle, les objets techniques ont franchi le seuil : ils sont plus grands que l'homme et le déterminent, exerçant sur lui une action comparable à celle des anciennes réalités sumaturelles, vent et foudre (...) Depuis la manifestation de l'esprit encyclopédique au XVIII^e siècle en Europe, aucune technologie générale ne s'est à nouveau présentée comme fondement d'une vaste entreprise de constitution d'une culture : le mouvement positiviste, qui est venu au XIX^e siècle, était à nouveau tourné vers les sciences, comme le rationalisme du XVII^e siècle chez le plus grand nombre des auteurs. Mais il n'est pas impossible qu'un pareil mouvement de pensée, différent de l'Encyclopédisme du XVIII^e siècle se développe à partir de sources d'inspiration comme celle qui se manifeste dans la Cybernétique, qui est une technologie pure couvrant un domaine complexe, et présentant par certains côtés une tendance à l'encyclopédisme (*op. cit.*, p. 338).

La cybernétique

Toutefois, si l'encyclopédisme présente un modèle historique qui devrait prospérer et se compléter en s'actualisant aujourd'hui, la cybernétique, dont on a pu attendre qu'elle constitue cette science générale des systèmes mécaniques et vivants, déroule, en fait, une technologie insuffisante. Les deux principaux reproches que G. Simondon adresse à la cybernétique (tout en reconnaissant l'intérêt du projet) telle que la concevait Wiener, sont, somme toute, convergents. D'une part, il critique le fait que la cybernétique ait privilégié l'étude d'un seul type de schème technique : les mécanismes d'auto-régulation. D'autre part, il dénonce le rapprochement abusif entre automates autorégulés et êtres vivants. Ces critiques sont convergentes, car

on peut considérer que si la cybernétique a privilégié à ce point le schème de l'autorégulation ou « feed back », c'est parce qu'elle pensait saisir ainsi l'essence commune de l'automate et du vivant. Or, c'est cette analogie que Simondon dénonce comme étant superficielle et extérieure. Elle conduit, d'une part, à simplifier abusivement la diversité des schèmes techniques intéressants ; elle manque, par ailleurs, la spécificité des processus d'individuation dans le monde vivant, particulièrement le vivant humain organisé collectivement. L'individuation transindividuelle du collectif humain, qui puise au pré-individuel laissé par l'individuation biologique, passe par l'aptitude, non pas tant à l'autorégulation homéostatique, mais bien à l'évolution métastable avec révision des règles établissant une stabilité toujours relative et provisoire (*MEOT*, p. 48 ss ; *IPC*, p. 284 ss).

2.1.2. Technicien, technologue...

La figure que nous allons tenter de cerner est forte et centrale, mais aussi quelque peu fuyante et mouvante comme en témoigne l'abondance des noms que G. Simondon utilise pour l'évoquer : « ingénieur d'organisation, sociologue et psychologue des machines, technicien, technologue, mécanologue... » (*MEOT*, p. 13 ; 149 et *passim*).

Cette figure qui est, sinon le « deus » en tout cas l'« homo ex machina » de Simondon, apte à gérer d'une manière sage et créative, évolutive, la civilisation technique nouée, au moins sous sa forme originelle, des complicités avec le philosophe lui-même. La grandeur des physiologues d'Ionie (« les premiers philosophes ») est d'avoir été des « ingénieurs », des « techniciens par excellence », qualité dans laquelle ils ont puisé leur capacité de réfléchir librement et universellement, c'est-à-dire indépendamment des normes et croyances de leur enracinement historique socio-culturel. La grandeur des Sophistes, c'est d'avoir défini l'homme non seulement comme « politologue » mais comme « technologue » (*IPC*, p. 262 ss).

La complicité nouée entre le technologue et le philosophe est aussi idéale : idéalement un bon philosophe devrait être aussi technologue et réciproquement. Cette convergence, G. Simondon lui-même l'a, sans aucun doute, construite en lui, en son existence, en son œuvre. Mais elle apparaît comme nécessaire généralement, si l'on admet, avec lui, que le problème majeur de notre civilisation est l'intégration culturelle de la technique, laquelle exige la connaissance objective et opératoire du monde technique, mais aussi, au-delà, une aptitude à la pensée symbolique, réflexive et transductive, analogique et universelle, proprement philosophique.

Il n'est donc pas artificiel, mais seulement partiel, de distinguer entre le technologue et le philosophe. L'un ne devrait pas aller aujourd'hui sans l'autre, même si cet idéal est humainement difficile à réaliser.

La vertu du technologue est double : il est à la fois fonctionnellement et créativement au monde technique.

Le technologue est capable d'assurer le fonctionnement des ensembles techniques : c'est un homme de relations. Il n'est ni le maître ni l'esclave, mais le médiateur responsable.

« On peut nommer attitude technologique celle qui fait qu'un homme ne se préoccupe pas seulement de l'usage d'un être technique, mais de la corrélation des êtres techniques les uns par rapport aux autres » (MEOT, p. 145).

Mais cette activité relationnelle prend appui sur la capacité de reprendre et de *prolonger* les genèses inventives qui sont à l'origine des êtres techniques et de leur organisation en ensembles et réseaux. Autrement dit, le véritable technologue participe à la recherche et au développement technoscientifiques. Il se rapporte à l'univers technique, non seulement pour en garantir le fonctionnement opératoire, mais encore et surtout, peut-être, pour œuvrer avec lui à son devenir évolutif. Présent dès *MEOT* (par ex. p. 247), cet aspect est plus explicite encore à la fin d'*IPC* :

« 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 » (p. 263). « Il y a parité de niveau entre la science et l'invention technique » (MEOT, p. 247).

On pressent que les notions de « technoscience » et de « technoscient », pour évoquer le « technologue », seraient parfaitement justifiées ici. D'autant plus qu'il y aurait même dans « technoscient », comme une allusion à cette « sagesse technique » dont la civilisation technique aurait besoin aussi (*MEOT*, p. 148)⁹.

⁹ Nous n'avons trouvé qu'une occurrence de « technoscience » chez Simondon, dans un contexte où il est question des mégaprojets comme la fusion nucléaire contrôlée (« Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique », p. 112). Dans l'ensemble, Simondon distingue « science » et « technique », surtout historiquement, mais en soulignant la multiplicité et la complexité croissante de leurs relations de telle sorte que, dans certains contextes contemporains, l'appellation de « technoscience » paraît appropriée (à propos de la distinction science-technique, voir notamment *MS : L'invention et le développement des techniques*, p. 67-68).

Concluant la seconde partie de *MEOT*, Simondon esquisse la transition de la tâche du technologue à celle du philosophe :

« La tâche du technologue est donc d'être le représentant des êtres techniques auprès de ceux par qui s'élabore la culture (...) Il ne s'agit pas d'obtenir, par l'intégration d'une représentation adéquate des réalités techniques à la culture, que la société soit mécanisée. Rien ne permet de considérer la société comme le domaine d'une homéostasie inconditionnelle (...) Pour cette raison, ce ne sont pas seulement les objets techniques qui doivent être connus au niveau de ce qu'ils sont actuellement, mais la technicité de ces objets en tant que mode de relation de l'homme au monde parmi d'autres modes comme le mode religieux et le mode esthétique (...) En fait, pour être justement connue, selon son essence, et droitement intégrée à la culture, la technicité doit être connue dans sa relation aux autres modes d'être-au-monde de l'homme. Aucune étude inductive, partant de la pluralité des objets techniques, ne peut découvrir l'essence de la technicité : c'est donc, en employant une méthode philosophique, l'examen direct de la technicité selon une méthode génétique qui doit être tenté » (*MEOT*, p. 151-152).

Cette dernière phrase ouvre sur la dernière partie de *MEOT* intitulée : *Essence de la technicité*. Celle-ci est, de loin, la section la plus spéculative du livre, et même de l'œuvre publiée de G. Simondon.

2.2. Le philosophe et la philosophie

La finalité immédiate de l'appel au philosophe est l'achèvement de l'intégration du monde de la technique à la culture. Mais la finalité générale est infiniment plus vaste, et quasi alchimique. Il s'agit aussi d'une réappropriation de l'unité originelle qui s'est perdue dans une succession de dichotomies où la technicité occupe une place symbolique, c'est-à-dire partielle et en attente de complémentarité. Le malaise de civilisation centré sur la question de la technique n'est donc que le symptôme de la forme actuelle aiguë d'un devenir de dissociation dont la philosophie peut assurer la réparation symbolique (voir ci-dessous, p. 73, le schéma des modes de pensée et d'être-au-monde).

Le moyen de cette réconciliation – qui n'est pas un simple retour à l'unité primitive de la pensée magique – est la généalogie, c'est-à-dire la réappropriation par la pensée de la genèse des dissociations. La symbolisation spéculative, parce qu'elle est capable à partir d'elle-même – à partir du centre neutre qu'elle occupe et qui se trouve dans l'axe de l'unité primitive – de reparcourir les diverses phases du devenir anthropologique, les tient ensemble, perçoit leur complémentarité et les causes de leurs différenciations.

Ne s'identifiant à aucune des phases symboliques partielles (pensée technique, pensée religieuse, éthique, science...), elle accède à leurs significations propres toujours complémentaires et allusives d'une unité perdue.

Nous n'entrerons pas ici dans les parcours de cette anthropologie génétique philosophique (dont nous analyserons plus en détail les phases « technique » et « éthique » dans le prochain chapitre), car elle apporte, en somme, peu de contenu à la culture technique proprement dite. Elle ambitionne surtout d'en assurer la condition de possibilité philosophique, en cherchant à montrer notamment qu'à partir d'un certain point de vue, les oppositions entre « religion » et « technique » ou entre « science » et « éthique » ne sont pas insurmontables. Ce point de vue n'est autre que celui de la philosophie générale de Simondon et il dépasse même la seule anthropologie génétique qui ne nous dit rien de la nature que le monde technique introduit pourtant, centralement, dans le monde humain, et dont la considération est en outre nécessaire si on admet qu'il y a eu, avant l'anthropogénèse et son devenir propre en phases couplées, un devenir physico-biologique. Ce point de vue est le point de vue de la pensée transductive propre à la philosophie générale de l'individuation.

Nous terminerons donc cette section par quelques citations qui illustrent bien la fonction ultime de symbolisation – œcuménique – de la philosophie productrice d'une culture réconciliée.

« C'est donc de l'unité magique primitive des rapports de l'homme et du monde qu'il faut partir pour comprendre le véritable rapport des techniques aux autres fonctions de la pensée humaine ; c'est par cet examen qu'il est possible de saisir pourquoi la pensée philosophique doit réaliser l'intégration de la réalité des techniques à la culture, ce qui n'est possible qu'en dégageant le sens de la genèse des techniques, par la fondation d'une technologie ; alors s'atténue la disparité qui existe entre techniques et religion, nuisible à l'intention de synthèse réflexive du savoir et de l'éthique » (*MEOT*, p. 162).

« Pour que la divergence du devenir de la pensée soit compensée entièrement, il faudrait que la distance entre l'ordre théorique et l'ordre pratique soit franchie par un type de pensée ayant une définitive capacité de synthèse, et pouvant se présenter comme l'analogie fonctionnel de la magie, puis de l'activité esthétique ; autrement dit, il faudrait 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. Ce travail c'est la réflexion philosophique qui doit l'accomplir » (*MEOT*, p. 212).

« La philosophie serait ainsi constructive et régulatrice de la culture, traduisant le sens des religions et des techniques en contenu culturel. Tout

particulièrement, elle aurait pour tâche d'introduire dans la culture les manifestations nouvelles de la pensée technique et de la pensée religieuse : la culture serait ainsi au point neutre, accompagnant la genèse des différentes formes de pensée et conservant le résultat de l'exercice des forces de convergence » (*MEOT*, p. 212-13).

Il ne faut pas perdre de vue que philosophe et technologue sont eux-mêmes complémentaires dans cette entreprise de résolution du malaise de civilisation. G. Simondon n'invite pas, en dernière instance, à occuper quelque position spéculative neutre, analogue moderne la vie théorétique du sage de l'antiquité. La philosophie est là, pour nous dire qu'il est possible, bon et donc nécessaire d'être technologue, que le sens du devenir est celui d'une co-évolution métastable du collectif humain et des technosciences, que le sens d'individuation transductive de l'avenir passe par cette co-évolution.

« La philosophie intervient comme pouvoir de structuration, comme capacité d'inventer des structures qui résolvent les problèmes du devenir, au niveau de cette nature intermédiaire entre la pluralité et la totalité qui est la diversité réticulaire des domaines d'existence » (*MEOT*, p. 238).

De la philosophie à la technologie, il y a complémentarité, cercle, communication – théorique et pratique :

« Or la prise de conscience philosophique et notionnelle de la réalité technique ne suffit pas (...) elle ne peut que très difficilement introduire à la connaissance des ensembles techniques. Pour acquérir cette connaissance, il faut que l'être humain soit réellement mis en situation, car c'est un mode d'existence qu'il doit éprouver » (*MEOT*, p. 228).

C'est cette complémentarité entre philosophie et technologie, source de la culture technique, qu'explicitent les chapitres qui suivent.

Chapitre III

L'éthique comme phase de l'anthropologie génétique

1. L'importance de l'éthique

Qu'on ne s'étonne pas de la place que nous accordons à l'éthique dans cette monographie. Comme G. Deleuze l'avait d'emblée perçu à la publication d'*IG* – « il s'agit d'une vision morale du monde » – nous pensons que c'est un souci éthique qui domine, en dernière analyse, dans la pensée de G. Simondon.

Il existe, dans l'œuvre publiée de celui-ci, deux lieux d'intervention massive de l'éthique. Cette place est quantitativement réduite, mais elle est très significative, d'autant plus que les interventions sont en finale. Il s'agit d'une part, de la troisième et dernière partie de *MEOT*, plus spécialement de la section intitulée « Pensée technique, pensée théorique, pensée pratique », et d'autre part, de la fin de la conclusion d'*IPC* et de la longue *Note complémentaire sur les Conséquences de la notion d'individuation* qui clôt le livre. La thèse complémentaire et la thèse principale de G. Simondon débouchent donc sur l'éthique dont il n'est guère traité explicitement ailleurs. Silence et mise en exergue finale s'expliquent. Voici comment. En réalité, ce n'est pas exactement le souci théorique et thématique de l'éthique qui constitue l'accomplissement de l'œuvre simondonienne. Au-delà de ce souci vient celui de l'élaboration d'une « culture technique » dans laquelle, comme nous venons de le voir, la philosophie a un rôle majeur à jouer. Or, cette élaboration coïncide avec ce qu'on peut appeler la préoccupation éthique pratique de G. Simondon. Nous voulons dire : ce qu'il est *bon* de faire

aujourd'hui, ce à quoi la philosophie doit s'atteler, c'est l'élaboration d'une culture technique. Car elle seule devrait permettre de surmonter le problème d'individuation général auquel la société se heurte et qui provoque le malaise de civilisation avec ses blocages et fourvoiements anti-évolutifs venus d'une culture (et donc d'une morale, d'un système de valeurs) inappropriée à la technique contemporaine. En ce sens, l'œuvre de Simondon est intégralement animée par un souci éthique, souci de l'individu, souci de la société : le souci d'aider à résoudre d'une manière constructive, ouverte et nuancée, le problème que Simondon croit pouvoir repérer comme majeur au XX^e siècle.

Notons qu'on pourrait ajouter un troisième lieu d'intervention, en finale, de l'éthique dans l'œuvre de Simondon et qui serait réellement terminal par rapport à l'œuvre publiée avant sa mort. Il s'agit de l'article intitulé « Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique » en 1983. Dans celui-ci, G. Simondon revient sur un thème discret, mais qui lui semble cher, et qui concerne aussi un aspect de la culture technique que nous n'avons guère abordé. Il s'agit des modalités affectives de notre rapport aux objets techniques, et plus particulièrement, de la sollicitude dont il conviendrait d'entourer encore les objets tombés en désuétude, que la société de consommation et de « mode » traite avec le plus total mépris. C'est le problème de l'obsolescence. Simondon est en faveur d'une attitude éthico-affective qui réagirait contre cette tendance.

« Lorsqu'un objet se trouve réformé pour obsolescence, c'est une importante quantité de travail humain qui se volatilise sans profit, et qui devient irrécupérable. Il s'agit donc bien ici d'une option éthique vis-à-vis des techniques » (*op. cit.*, p. 114) — « La technologie approfondie doit apprendre non seulement à inventer du nouveau, mais à réinsérer l'ancien et à le réactualiser pour en faire un présent sous l'appel de l'avenir » (*op. cit.*, p. 118) ¹.

1 Voir aussi l'« Entretien sur la mécanologie avec J. Le Moyné » (p. 7ss) : « Il faut une attitude moyenne d'amitié, de société avec eux, de fréquentation correcte et, peut-être, quelque chose d'un peu ascétique afin que l'on sache les utiliser même quand ils sont anciens, ingrats, et que l'on puisse avoir une certaine gentillesse pour l'ancien objet qui mérite, sinon de l'attendrissement, tout au moins les égards dus à son âge, et le respect de son authenticité, le sentiment de sa densité temporelle ». Notons que dans l'article cité ci-dessus, Simondon esquisse aussi un parallèle entre le destin d'obsolescence des objets et la sénescence des personnes.

2. L'éthique dans *MEOT*

Afin de comprendre la portée de cette première intervention thématique et massive, il faut se rappeler le plan général du projet de *MEOT*. Résoudre notre problème de civilisation nécessite l'élaboration d'une culture technique. Celle-ci exige le développement d'une technologie, c'est-à-dire d'une science inductive et universelle des schèmes techniques et de leur genèse. C'est ce que Simondon entreprend dans la première partie de *MEOT* (*Genèse et évolution des objets techniques*) et que nous avons longuement évoqué dans le chapitre précédent. Mais le développement d'une technologie qui décrit le mode d'existence et de développement des objets techniques, historiquement et actuellement, reste cependant insuffisant pour l'intégration culturelle générale. Elle est beaucoup trop exclusivement centrée sur la réalité technique et le mode d'être-au-monde technicien. C'est-à-dire que la seule technologie (au sens du discours général sur les objets techniques, leur genèse, leurs relations, et jusqu'à un certain point leur rapports avec les hommes ²) ne rend pas justice à l'ensemble de la problématique d'intégration culturelle de la technique. Elle ne prend pas en considération les modes de pensée et d'être-au-monde non techniques, tels que la religion, l'esthétique... Or, c'est en grande partie de ceux-ci que viennent les résistances, « disparitions », dissociations, blocages culturels. La technologie n'a pas encore assez de distance par rapport à la technique et à la pensée technique. Seule, une mise en perspective génétique et générale de cette pensée technique, elle-même, devrait permettre une réelle intégration culturelle évolutive, universelle, c'est-à-dire œcuménique et sans exclusions, capable, notamment, d'articuler technologies et religions. Pour cette tâche, le technologue ne suffit pas, pas plus qu'on ne peut se satisfaire d'une perspective génétique ou historique focalisée sur les seuls monde et pensée techniques. La philosophie est requise et c'est à partir d'une mise en perspective génétique générale des modes d'être humains qu'il s'agit de penser la technique, plus exactement son essence : la technicité, comme une phase de ce devenir anthropologique.

2.1. Anthropologie génétique générale

Cette anthropologie génétique décrit l'évolution par déphasages – dédoublements – successifs des modes d'être-au-monde et de pensée humains à partir de l'unité primitive et centrale de la magie (voir schéma p. 73).

2 Ce dernier point est développé dans la deuxième partie de *MEOT* : *L'homme et l'objet technique*.

Cette évolution n'est pas une séquence simplement linéaire de dédoublements successifs. Elle est ponctuée par des mouvements de convergence ou de réunification (ainsi, la pensée esthétique et, plus partiellement, l'éthique) et des phases chronologiquement antérieures continuent de co-exister avec des phases plus récentes. Ainsi, par exemple, la pensée religieuse est à la fois antérieure à et contemporaine de la pensée scientifique.

Le centre d'unité ou de neutralité que, d'un point de vue diachronique, la phase magique représente à l'origine court comme un axe en filigrane de l'évolution. Il est donc toujours là tout au long des déphasages successifs et il est la cible de tentatives de réunifications qui ne peuvent évidemment plus prendre la forme de la magie, après que celle-ci se soit scindée. G. Simondon conçoit la philosophie comme seule capable de recomposer l'unité dissociée.

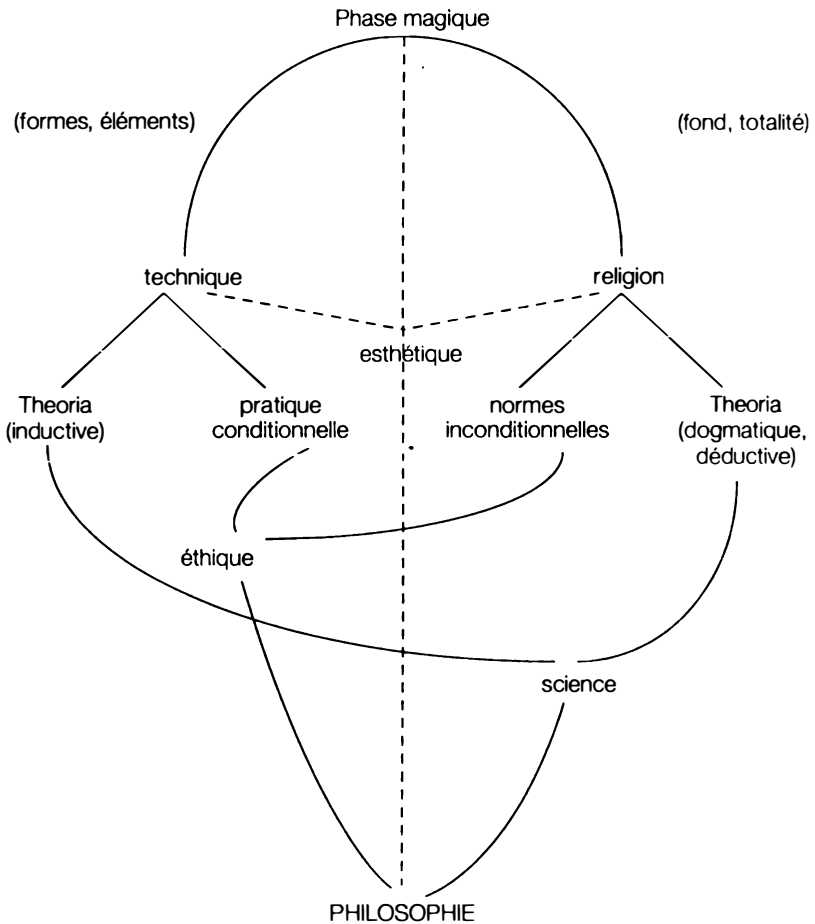
2.2. Ethique, technique et science

C'est, comme toujours, la sursaturation problématique du système unitaire métastable constituée par la magie qui provoque sa transformation, par dissociation entre pensée ou phase technique et pensée ou phase religieuse. Alors que dans la pensée magique, les fonctions de formes (distinction, analyse, séparation en éléments) et les fonctions de fond (fonctions de totalité) sont articulées de façon solidaire, cette liaison est rompue une première fois avec la phase technique (qui reprend les fonctions de forme) et la phase religieuse (qui hérite des fonctions de fond), en même temps qu'apparaît la scission du sujet et de l'objet.

La pensée technique introduit la préoccupation de l'élément, de l'objet ou de la séquence séparés, identifiables et éventuellement utilisables. Elle décompose le monde et l'action. Toutefois, si longtemps que l'être-au-monde technique sur fond de pensée ou d'être-au-monde religieux réussit, il reste lui-même relativement unitaire et stable. Les choses évoluent du fait que la technique élémentaire, affrontant le réel, connaît des échecs. Ceux-ci vont provoquer un nouveau déphasage qui rompt l'unité de la pensée et de l'action techniques, et qui va durcir l'opposition entre le sujet et l'objet (*MEOT*, p. 175).

La rupture entre la pensée et l'action techniques donne naissance aux premières formes de science empirique inductive (la « physiologie ») (*MEOT*, p. 204-5) et à l'élaboration de consignes normatives techniques, c'est-à-dire à un ensemble de normes conditionnelles livrant des schèmes d'action efficaces, bases d'une morale pratique suivant les valeurs de « l'efficacité de l'effort et de la non-absurdité de l'action » (*MEOT*, p. 207). L'accentuation

MODES DE PENSÉE ET D'ÊTRE-AU-MONDE



de l'opposition entre le sujet et le monde va manifester celui-ci comme « résistant » à l'action de celui-là, c'est-à-dire comme très différent d'une simple matière plastique, indifférente, sans structures ni virtualités propres, simplement disponible au gré des volontés subjectives.

La dissociation du mode technique sort de la non-coïncidence entre les désirs (« l'optatif », écrit Simondon) du sujet cherchant leur réalisation immédiate dans l'action et les possibles réels du monde (de la physis). Elle se produit donc lorsque le mode d'être-au-monde technique primitif n'assure plus une médiation satisfaisante de l'homme à ce qui est.

« Le monde ne livre pas au geste technique une matière docile et sans spontanéité ; le monde soumis à l'opération technique n'est pas un fond neutre : il possède des contre-structures, s'opposant aux schèmes techniques figurés » (*MEOT*, p. 205-6).

Et « c'est pour retrouver la compatibilité rompue que la pensée technique se dédouble en pratique et théorie » (p. 206).

Voici une page remarquable de *MEOT* (p. 202-3), que devraient méditer tous ceux qui ont une idée un peu faible de la résistance dynamique du réel à la recherche technoscientifique et qui croient avec légèreté que tout et n'importe quoi est possible.

« Dans l'activité technique, il y a apparition de deux modalités opposées quand l'action échoue, c'est-à-dire forme avec le monde qu'elle incorpore un système sursaturé, incompatible ; si un seul geste aboutissait toujours à un résultat identique, si l'action technique était monovalente et sans fissure, il n'y aurait pas apparition de modalités opposées ; la pensée technique serait toujours une saisie implicite de l'efficacité de l'acte accompli, et elle ne se distinguerait pas de cet acte. Mais 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 technique. Cette réalité de fond qui sous-tend le geste technique est le dynamisme des choses, ce par quoi elles sont productrices, ce qui leur donne une fécondité, une efficacité, une énergie utilisable. C'est la chose comme pouvoir et non comme structure que la technique recherche, la matière comme réservoir de tendances, de qualités, de vertus propres. C'est la nature comme support et comme auxiliaire de l'action, comme adjuvant dont on attend l'efficacité pour que le geste puisse se montrer efficace. C'est la nature comme réserve de potentiels, la physis qui révèle sa nature quand elle fait défaut : elle est autre chose que le geste schématique de l'homme ; il faut que le geste de l'homme soit accompli selon cette nature productrice pour être techniquement efficace. Cette potentialité de la nature, beaucoup plus riche que la simple virtualité, est le fondement de la modalité de possibilité. La possibilité logique n'est que le reflet affaibli de la véritable virtualité de la physis, saisie et appréhendée dans sa distinction d'avec le geste humain, lorsque l'intention technique échoue.

Or, la virtualité est une modalité théorique et objective, car elle correspond à ce qui n'est pas au pouvoir de l'homme, et est pourtant un pouvoir : c'est le pouvoir pur, le pouvoir absolu.

En même temps que la virtualité, l'échec de l'action technique fait découvrir le correspondant subjectif de cette virtualité, à savoir le possible comme optatif ».

Toutefois, le dédoublement de la pensée technique en théorie et pratique ne fait qu'approfondir la latéralisation qui éloigne de l'unité en direction d'une poussière de techniques et de savoirs locaux, partiels, qui s'accumulent. Il faut l'apport du dédoublement homologue de la pensée religieuse, qui recueillait les fonctions de fond et de totalité pour que puissent s'esquisser deux mouvements de réunification partielle qui produisent l'éthique et la science proprement dites. Le dédoublement de la phase religieuse engendre d'une part, une *theoria* dogmatique à prétention universelle et de développement déductif visant la totalité de fond de l'ensemble de ce qui est, et d'autre part, un système de normes à prétention également universelles, catégoriques et inconditionnelles. Ce savoir et cette morale d'origine religieuse n'ont pas pour finalité de modifier le réel : ils prétendent le respecter selon son unité et sa totalité (p. 207-8).

Sous leur forme complète, qui est celle que nous connaissons, éthique et science ont donc deux sources. L'éthique achevée comprend des normes hypothétiques de provenance technique à finalité opératoire et soucieuses des conséquences de l'action, et des normes catégoriques d'origine religieuse respectueuses du donné de l'être et des valeurs considérés comme absolus.

La science achevée tente d'articuler unitairement la *theoria* d'origine religieuse moniste, procédant *a priori* et déductivement à partir d'une référence à la totalité unitaire de l'être, et le savoir d'origine empirico-technique, progressant par analyse et induction.

« On peut donc dire qu'il existe deux sources de la pensée théorique et deux sources de la pensée pratique : la technique et la religion, prises au moment où elles se dédoublent parce qu'elles sont sursaturées (...). La pensée théorique recueille le contenu de fond des techniques et le contenu figural des religions : elle devient ainsi inductive et déductive, opératoire et contemplative » (MEOT, p. 210).

Mais, ainsi que nous le disions, les réunifications opérées par l'éthique et par la science ne suffisent pas à restaurer un *analogon* de l'unité magique primitive. Elles sont partielles et partiales, car elles s'inscrivent dans le cadre de l'opposition entre la pensée pratique et la pensée théorique (p. 211-12).

« Pour que la divergence du devenir de la pensée soit compensée entièrement, il faudrait que la distance entre l'ordre théorique et l'ordre pratique soit franchie par un type de pensée ayant une définitive capacité de synthèse, et pouvant se présenter comme l'analogue fonctionnel de la magie (...) Ce travail, c'est la réflexion philosophique qui doit l'accomplir » (p. 212).

2.3. Religion, politique et philosophie

Ainsi située au point de convergence ultime visé, la philosophie thématifiée par Simondon tend à coïncider avec la pratique philosophique de Simondon dans *MEOT*. C'est, en effet, en reparcourant, en pensée, la genèse des dissociations, en en manifestant la portée, le sens et les raisons, en liant l'ensemble du processus de dichotomisation par les vertus réconciliatrices du logos, que la philosophie doit restaurer l'unité sans négation des phases. Ce travail est un travail de production culturelle dont un aspect important aujourd'hui est « d'introduire dans la culture les manifestations nouvelles de la pensée technique et de la pensée religieuse » (p. 213), dont l'opposition provoque le malaise de civilisation, moteur de la pensée simondonienne.

Plusieurs passages de l'œuvre de Simondon suggèrent que la dissociation à dépasser est, par excellence, celle qui oppose « technique » et « sacré » ou « religion ». Un tel dépassement semble devoir se concevoir moins comme une synthèse entre les religions traditionnelles et les technosciences, sans doute impossible à réaliser en raison du décalage qui empêche leur appariement, que comme l'explicitation progressive de la dimension religieuse et de sacralité contenue dans la technique elle-même. De par sa provenance mais aussi en son avenir, celle-ci n'est pas étrangère au sacré et à la religion. Nous avons évoqué cet aspect à propos de la nature réticulaire de la technique. En fait, on pourrait dire que la technoscience contemporaine est *religieuse* (ou symbolique) parce qu'elle est universellement *reliante* (« religio » planétaire) et *sacrée* parce qu'elle affronte l'altérité, l'inconnu, l'encore sans nom, le contraire du profane familier, prévisible et contrôlé (la conquête technoscientifique de l'espace cosmique ou des mécanismes de l'évolution présentent ainsi une dimension de sacralité). La technique, tout en accomplissant l'œcuménisme (et elle est ainsi symbole total unificateur universel de l'Humanité, bouclage de l'anthropologos), outrepassé celui-ci (parce qu'elle est irréductible à toute anthropologie définie et qu'elle n'est pas seulement symbole) : elle dégage aussi un fond (le cosmos, l'évolution) à partir duquel l'œcuménisme anthropologique peut apparaître : « Le geste technique s'oriente au-delà des limites de l'oïkouménè, visant les espaces sidéraux : l'œcuménisme lui-même est déjà relativisé par rapport à la dimension de la cosmicité (Projet

OZMA) » (« Psycho-sociologie de la technicité », p. 342) ³.

Voici encore un extrait particulièrement explicite :

« Les lancements de fusées, les lancements de satellites, jouent le même rôle que les lectisternes et les hécatombes : sacrifices collectifs modernes, ils répondent à l'existence d'une tension, d'une anxiété collectivement ressentie. Ils existent comme gestes avant d'être une expérience ou une opération militaire. En ce sens, la bombe d'Hiroshima a été une technophanie au moins autant qu'un acte militaire. Elle a eu un sillage psychosocial du même type que celui du premier satellite (...) Le sacrificateur de ces nouveaux rites est l'homme à la blouse blanche ; sa foi est la Recherche. Comme le prêtre, il est ascétique et parfois singulier, en dehors du commun des hommes. Comme les prêtres, il forme des groupes qui se distinguent du reste de la société » (*op. cit.*, p. 345).

Attentive à la contemporanéité, la philosophie rencontre cependant encore une dichotomie plus récente provenant de l'application dissociante de la pensée technique au monde humain et plus simplement à la nature. Il s'agit de l'opposition entre les techniques du maniement des hommes et la pensée socio-politique qui se déploie sur fond d'une nouvelle référence à la totalité et qui hérite donc de certaines fonctions de la religion. Les religions ne sont pas réellement contemporaines des techniques actuelles. Une convergence immédiate entre celles-ci et celles-là n'est donc pas possible. Les pensées socio-politiques proposent des totalités à visée absolue et universelle, tout en préservant en même temps un sens de la relativité, de la mutabilité, associé à leur nécessaire considération du devenir concret et pratique des sociétés. Tel est leur apport, mais tel est aussi leur défaut, car elles ne renouent pas (ou ne devraient pas et ne peuvent pas authentiquement renouer) avec de véritables totalités comme les religions. C'est pourquoi la pensée politique se dégrade inévitablement en un militantisme qui vise l'universalisation de ce qui n'est pas authentiquement universel et qui utilise les moyens de la rhétorique, des techniques du maniement humain. Dans cette foulée, la pensée politique prend aussi une vue trop courte des techniques, les réduisant à un ensemble d'outils et de moyens au service de la réalisation de ses

3 Cette phrase méritait d'être citée à nouveau. Précisons que le Projet OZMA est le premier projet sérieux initié notamment par l'astronome F. Drake (Cornell Univ.) au début des années soixante, pour tenter de détecter l'existence d'une vie extra-terrestre intelligente à partir de l'analyse systématique des réceptions radio en provenance de l'espace (en l'occurrence concentrée sur des étoiles proches : Epsilon Eridani et Tau Ceti).

ambitions. Elle se leurre ainsi non seulement sur la nature véritable de la technicité – qui introduit dans la pratique la dimension de l'objectif avec son universalité et sa puissance propres – et sur le rapport réel du technique et du politique, qui n'est pas un rapport de simple subordination de celui-là à celui-ci, subordination négatrice de l'autonomie de la dynamique technique.

« Un changement des techniques entraîne une modification de ce qu'on pourrait nommer la constellation politique de l'univers : les points-clefs se déplacent à la surface du monde ; le charbon est moins important de nos jours qu'à la veille de la Grande Guerre ; mais le pétrole est plus important. Ces structures sont plus stables que les structures économiques et les gouvernement : certaines voies de passage vers des gisements de minerai sont restées stables depuis les conquêtes romaines, malgré un grand nombre de modifications économiques. La pensée sociale et la pensée politique s'insèrent dans le monde selon un certain nombre de points remarquables, de points problématiques qui coïncident avec les points d'insertion de la technicité envisagés comme réseau » (*MEOT*, p. 223-24)

La place impartie par Simondon à la pensée socio-politique est pour le moins ambivalente et critique. Elle est, en outre, fort peu développée et il n'est pas facile d'en prendre une vue claire. Ce qui est sûr c'est que ce n'est pas de la pensée socio-politique que G. Simondon attend la solution du malaise. Cette pensée a de la technique une vue beaucoup trop sommaire et trop superficielle, à la fois sur les plans synchronique et diachronique. Elle cherche à l'instrumentaliser, sans prétendre s'en laisser affecter et cette instrumentalisation opère à partir de références à la totalité, à l'unité et à l'absolu – aux fonctions de fond – pour le moins défailtantes.

Seule la philosophie est apte à la réunification du pratique et du théorique, de la technique et de la religion, de la science et de l'éthique, sans perdre de vue les derniers développements dissociés qu'introduisent sciences et techniques humaines et pensées socio-politiques, et compte tenu de la genèse complexe des diverses phases de l'anthropologie génétique. Le dernier mot n'appartient donc pas à la philosophie politique, mais à la philosophie générale qui est une philosophie du devenir ou des phases de l'être.

De cette philosophie générale, la dernière partie de *MEOT* déploie le moment anthropologique – la phase anthropologique, pourrait-on dire, compte tenu de la complexité de celle-ci et de sa démultiplication propre en phases à la fois successives, contemporaines et concurrentes, mais non irréciliables. La philosophie générale du devenir ou des phases de l'être

est la philosophie de l'individuation. Et l'individuation est humaine, bien sûr, mais aussi, et de plein droit, technique et naturelle. Constituer la technicité en pure et simple instrumentalité à la disposition des hommes, sans considérer sa dynamique d'individuation propre et largement autonome et le rôle actif qu'elle joue ainsi dans l'individuation collective de l'humanité, serait, dit Simondon, « une faute contre le devenir » (*MEOT*, p. 231). Une faute, donc aussi une question d'éthique, mais couplée cette fois à la question générale de l'être-devenir, c'est-à-dire à la philosophie de la nature et au-delà à une ontologie qui est une théorie globale et ouverte de l'ontogenèse.

Il est donc nécessaire de répéter la question de l'éthique chez Simondon dans le cadre de ce projet global qui dépasse celui d'une simple philosophie de la technique articulée à une anthropologie génétique. Ce cadre plus large est fourni par la thèse principale de G. Simondon publiée en deux livres : *L'individu et sa genèse physico-biologique* et *L'individuation psychique et collective*.

Chapitre IV

L'éthique comme sens de l'individuation

Ainsi que nous l'avons dit, les développements relatifs à l'éthique se concentrent à la fin de la thèse principale de Simondon : ils figurent donc dans *IPC*, au terme de la philosophie générale de l'individuation, comme son couronnement ouvert. G. Simondon a, au préalable, suivi les modalités de l'individuation dans les mondes physique et biologique, depuis les formes de vie élémentaire jusqu'à l'homme. La caractéristique de celui-ci réside dans le fait que son individuation biologique – la structuration de l'organisme vivant adulte – s'accompagne d'un reste naturel, un potentiel réel, que l'individuation biologique et organique ne peut intégrer sans enclencher une phase nouvelle du devenir. Donc, alors que chez les autres vivants la maturation organique suffit à parachever l'individuation, elle préserve, chez l'être humain, une part considérable de pré-individuel, dont l'individuation progressive prend la forme de la vie *psychique*. Mais la vie psychique, dont des manifestations majeures sont l'affectivité et l'émotion, ne sera réellement individuante que si elle est vécue *transindividuellement*, c'est-à-dire selon les relations à autrui et à la collectivité. C'est par le collectif que l'individu humain peut et doit poursuivre son individuation. On voit que l'éthique est centralement sollicitée, en raison de ses liens étroits avec l'affectivité et l'émotion d'une part, en raison surtout de ses implications intersubjectives, relationnelles et sociales par ailleurs.

« La naissance d'une relation intersubjective est conditionnée par l'existence de cette charge de nature dans les sujets, rémanence d'une préindividualité

dans les êtres individués » — « (L'émotion) manifeste dans l'être individué la rémanence du préindividuel ; elle est le potentiel réel qui, au sein de l'indéterminé naturel, suscite dans le sujet la relation au sein du collectif qui s'institue ; il y a collectif dans la mesure où une émotion se structure » — Ou encore : « (l'émotion) est l'échange, au sein du sujet, entre la charge de nature et les structures stables de l'être individué ; échange entre le préindividuel et l'individué, elle préfigure la découverte du collectif » (*IPC*, p. 211-212).

Bien qu'il ne néglige pas l'importance de l'affectivité dans l'individuation continuée de la vie psychique, Simondon ne parle guère explicitement d'éthique dans le cadre des pages qu'il y consacre. Il y a à cela deux raisons : l'individuation affective ne peut (sauf cas exceptionnels) s'accomplir que selon une dimension transindividuelle ; c'est avec celle-ci, tout particulièrement en sa signification collective, que la question de l'éthique s'impose.

La philosophie simondonienne de l'individuation n'est pas une philosophie de l'individu, encore moins de l'individualisme. Elle comporte un effort intense d'articulation dynamique de l'individu et de la société dont l'intérêt théorique et pratique pour la psychologie et pour la psychanalyse (n'oublions pas que Simondon a enseigné la psychologie) est resté jusqu'ici largement ignoré. Enfin, il va de soi que nous sommes de nouveau confrontés à une problématique anthropologique. Comment en irait-il autrement puisque notre attention se porte sur l'éthique ? Mais cette problématique s'inscrit bien dans le prolongement d'une philosophie concernant le monde physique et biologique, très longuement développée comme une philosophie de la nature et, au-delà, de l'être-devenir, en plusieurs centaines de pages fouillées.

1. Critique de l'éthique hylémorphique

Nous avons vu que la critique générale que Simondon adresse à la pensée philosophique occidentale prend la forme d'une déconstruction philosophique du paradigme hylémorphique, c'est-à-dire du dualisme, et de ses tentations monistes réductrices, qui distingue, selon des modalités diverses, entre des formes pures, immatérielles, immuables et une matière inerte, amorphe où ces formes s'impriment suivant un processus mystérieux laissé dans l'ombre ou pensé d'une façon superficielle et abstraite. Cette critique vaut aussi pour la philosophie morale qui distingue traditionnellement entre une « éthique pure » et une « éthique appliquée ».

L'éthique pure est l'éthique du respect absolu des valeurs et des normes éternelles. C'est l'éthique du sage. Elle est à la rigueur purement contemplative,

c'est-à-dire étrangère à l'action et à la vie, car la praxis ne peut opérer une concrétisation satisfaisante des absolus. Bien que Simondon ne le déconseille pas absolument – il parle d'« un état d'exception » (p. 237) – et qu'il n'utilise pas ce terme, il s'agit en fait d'une éthique *réactive*, qui ne saurait être « sans son opposition à l'état de passion, de servitude, de vice, d'existence dans le *hic et nunc* ; sa substantialité n'est qu'une contre-existence, qu'un anti-devenir (...) la vertu contemplative a éminemment besoin des marchands et des fous, comme l'homme sobre a besoin de l'homme ivre pour avoir conscience d'être sobre (...) » (p. 237).

L'éthique appliquée ou pratique est également partielle ; elle n'a de sens que « par opposition à la première pour pouvoir se constituer de manière stable » (p. 237). Elle n'est au mieux qu'une caricature de ce qu'il faudrait faire et elle est toujours menacée de s'absorber complètement dans le devenir multiple et changeant, auquel nulle valeur authentique n'est accordée, et de perdre ainsi le sens même de la valeur, c'est-à-dire le sens éthique, en versant dans l'opportunisme ou le pragmatisme.

« L'éthique du devenir et de l'action dans le présent (telle que la constitue le schéma hylémorphique, G.H.) a besoin de l'éthique de la sagesse selon l'éternité pour être consciente d'elle-même comme éthique de l'action (...) la cohérence interne de chacune de ces éthiques se fait par le négatif, comme refus des voies de l'autre éthique » (p. 237).

C'est donc bien la volonté de distinction nette des deux éthiques qui procède d'une conception insuffisante ; cette distinction impose un choix d'existence insatisfaisant qui perd ou du moins tronque gravement le sens de l'éthique.

2. Normes et valeurs

Dans une note de la conclusion de *L'individu et sa genèse physico-biologique* (qui constitue en fait la conclusion générale de la thèse de G. Simondon), Simondon écrit :

« Les valeurs sont le préindividuel des normes ; elles expriment le rattachement à des ordres de grandeur différents ; issues du pré-individuel, elles font tendre vers le post-individuel (... le) transindividuel pour les espèces supérieures (...) », c'est-à-dire les êtres humains (*IG*, p. 295, note 1).

La distinction entre « normes » et « valeurs » correspond à la différence entre ce qui est, d'un point de vue moral, localement et provisoirement bien

individué (c'est ce qu'exprime le système des normes), et ce qui a échappé à cette individuation, demeure pré-individuel et donc en demande d'individuation (ce sont les valeurs). Pour Simondon, il n'existe pas de système normatif auquel ne demeurerait attaché une charge pré-individuelle de valeurs exigeant la continuation et la transformation de ce système. Un système normatif, une morale constituée sont comme un individu ou une forme provisoirement stable. L'erreur et l'abus consistent à absolutiser un système de normes, c'est-à-dire à nier la part du pré-individuel qu'il recèle, à chasser la référence à des valeurs qui sont l'exigence d'une évolution normative toujours inachevée. Les systèmes normatifs sont multiples, ils correspondent à des individuations collectives différentes. Ils ne deviennent massivement contradictoires que si on les absolutise, au lieu de considérer leur pluralité tensionnelle comme l'exigence, pour chaque système, de poursuivre son individuation, puisque ce qui, dans un système, a été individué sous forme de normes correspond à une part du pré-individuel d'un autre système et y demeure à l'état de potentiel de valeurs.

Mais les normes et les valeurs, et tout spécialement leur devenir lié, n'existent réellement que dans les individus humains socialement groupés. Être moral pour les individus, c'est poursuivre leur individuation dans un sens transindividuel, c'est-à-dire compte tenu de leur insertion dans le collectif qui, lui-même, ne cesse de s'individuer sous l'effet partiellement convergent des individuations personnelles.

« L'être devient sujet moral en tant qu'il est réalité individuée et réalité non-individuée associées (...). La morale n'est ni dans les normes ni dans les valeurs, mais dans le continu qui s'étend des valeurs aux normes, saisi en son centre réel » (*IPC*, p. 241).

Pas plus qu'il n'y a de primat des valeurs ou des normes, il n'y a de primat de l'individu ou du collectif. Tout primat absolu de l'un des termes entraînerait la sclérose ou la désagrégation. Sclérose de l'individu, ou du groupe, fermé sur lui-même ; désagrégation de l'individu, ou du groupe, insuffisamment structuré ou, surtout, incapable de poursuivre son individuation en remaniant ses structures normatives.

« Normes et valeurs n'existent pas antérieurement au système d'être dans lequel elles apparaissent ; elles sont le devenir, au lieu d'apparaître dans le devenir sans faire partie du devenir ; il y a une historicité de l'émergence des valeurs comme il y a une historicité de la constitution des normes » (p. 241) ¹.

1 Signalons que S. reprend brièvement la question des valeurs dans le premier chapitre de la *Note complémentaire d'IPC*. Il y distingue deux types de valeurs : relatives et

3. Éthique et conscience morale comme sens du devenir

La conception authentique de l'éthique sera celle qui échappe au clivage hylémorphique. Ce clivage qui manque le sens de l'individuation, c'est-à-dire de l'être-devenir et du devoir-devenir qu'il inclut, est ontologiquement faux et moralement pernicieux.

« L'éthique pratique est une nostalgie perpétuelle de l'être individué dans sa pureté, comme l'éthique théorique est une préparation toujours recommencée à une ontogenèse toujours différée ; aucune des deux ne saisit et n'accompagne l'être dans son individuation » (*IPC*, p. 138).

Si l'individuation conçue comme une succession d'équilibres métastables est la seule réalité et le seul devoir, alors on ne peut admettre :

« *Ni une éthique de l'éternité de l'être* qui vise à consacrer une structure découverte une fois comme définitive et éternelle (...) *ni une perpétuelle évolution de l'être toujours en mouvement* qui devient et se modifie de manière continue à travers toutes les circonstances mouvantes qui conditionnent l'action et qui modifient incessamment les normes (...) A cette stabilité de l'absolu inconditionnel et à cette perpétuelle évolution d'un relatif fluent, il faut substituer la notion d'une série successive d'équilibres métastables. Les normes sont les lignes de cohérence interne de chacun de ces équilibres, et les valeurs les lignes selon lesquelles les structures d'un système se traduisent en structures du système qui le remplace (...) Les valeurs établissent et permettent la transductivité des normes, non sous forme d'une norme permanente plus noble que les autres, car il serait bien difficile de découvrir une telle norme donnée de manière réelle, mais comme un sens de l'axiomatique du devenir qui se conserve d'un état métastable à l'autre » (*IPC*, p. 238-9).

Ces lignes sont capitales, et d'une grande portée pour la réflexion éthique actuelle. Elles nous disent que ce qui vaut, c'est le devenir – et donc l'ouverture, la vie et la liberté ; ce devenir n'est pas mouvance indifférente, il est devenir de l'être et il a un sens. Mais ce sens n'est pas donné sous la forme d'une norme substantielle qui le guiderait et le rendrait anticipable. Il est le devenir de structures normatives existantes métastables, toujours en instance d'individuation continuée, et qui ont à inventer-découvrir leur avenir à partir

absolues. Les valeurs relatives sont conditionnelles : conditions organiques ou techniques. Elles semblent subordonnées à l'existence de l'individu organique ou technique constitué dont elles conditionnent la préservation. Les valeurs absolues seraient du côté de ce qui amorcerait la poursuite de l'individuation. Ce court passage ne paraît guère directement articulable au développement plus substantiel que nous avons évoqué.

de leur présent, lui-même résultant d'une histoire qui se continue à travers les discontinuités relatives qui scandent les restructurations. Dans le devenir, les normes sont cela qui, en structurant de façon stable et apparemment absolue, inscrit des ruptures, des discontinuités, tandis que les valeurs sont cela qui, poussant à la restructuration, assure en même temps la continuité du sens. Le sens éthique, c'est le sens du devenir, c'est-à-dire en somme la sensibilité ou le sens du sens, qui est le contraire de l'indifférence nihiliste, mais qui n'est pas non plus réductible absolument à tel continu de sens – à telle norme substantielle –, car une semblable identification supprimerait l'ouvert, la liberté située du devenir normatif et donc le sens de la valeur. Le pré-individuel, associé à la valeur et en demande d'individuation compte tenu de l'individuation déjà effectuée, n'est ni un potentiel absolument quelconque ni une structure implicite déjà réalisée mais simplement non encore actualisée. L'avenir d'un système métastable est imprévisible sans être indifférent. Il faut donc que l'éthique – en tant que système de normes constitué – préserve, en elle, le sens de son individuation passée et la tension de son individuation à venir, c'est-à-dire que soit préservée l'historicité des normes existantes (qui furent naguère un potentiel pré-individuel de valeurs) et le sens de leur historicité future, c'est-à-dire leur rattachement à un potentiel pré-individuel de valeurs encore virtuel et cependant très réel. Autrement dit, il faut que l'éthique normative préserve le sens de sa non-absoluité, sa non-clôture, qui est le sens de sa propre relativité, sans verser dans le relativisme qui serait le contraire du sens du relatif, puisque le relatif, étant ce qui relie, ne permet pas de faire comme si, pour un individu ou une structure, tout était équivalent.

« Pour que la normativité d'un système de normes soit complète, il faut qu'à l'intérieur même de ce système soit préfigurée sa propre destruction en tant que système et sa possibilité de traduction en un autre système, selon un ordre transductif. Que le système connaisse à l'intérieur de lui-même sa propre relativité (...) La tendance à l'éternité (c'est-à-dire le sens de la non-indifférence, le sens du fait qu'il y a de la valeur, le contraire du nihilisme, G.H.) devient alors la conscience du relatif, qui n'est plus une volonté d'arrêter le devenir (...) mais le savoir de la métastabilité des normes » (*IPC*, p. 239).

Au centre de l'éthique simondonienne, il y a l'intuition non seulement de l'indissociabilité de l'être et du devenir, mais aussi celle de l'indissociabilité du devenir et du devoir-être. C'est la volonté de séparer absolument être, devenir et devoir (valeur) qui conduit dans des clivages mortels, c'est-à-dire sclérosants ou destructeurs.

« L'éthique est le sens de l'individuation, le sens de la synergie des individuations successives. C'est le sens de la transductivité du devenir (...) » (IPC, p. 242).

Etre éthique, c'est donc être capable, activement, de défaire des liens – des symboles, des normes – qui ne permettent plus de poursuivre l'individuation en cours, tout en nouant des liens neufs – en créant des symbolisations nouvelles.

L'acte non moral est celui qui est clos sur lui-même, sans devenir, monadique et identitaire, dépourvu de toute force transductive, c'est-à-dire de capacité de poursuivre par élargissement et refonte l'individuation psychique et collective de son auteur et du collectif où il agit. C'est, en somme, l'acte égoïste, le contraire de l'acte moral qui se signale par sa « générosité ». L'acte immoral est l'acte simplement destructeur ou empêqueur de la capacité transductive individuant d'autres actes, ou celui qui « entraîne sur des fausses pistes de transductivité, qui égare le sujet par rapport à lui-même » (IPC, p. 244). Jusqu'à un certain point, Simondon serait d'accord pour dire qu'on ne fait le mal que par ignorance, car l'acte non moral nuit nécessairement à son auteur : « il s'ensevelit et ensevelit une partie du devenir du sujet » (p. 244). Mais à condition que le savoir requis ne soit pas assimilé à quelque science théorique des normes et des valeurs ni à quelque prétendue connaissance sûre et anticipative de ce qui sera ou de ce qui doit être.

Toutefois, en cette matière, comme ailleurs, semble présupposée par Simondon une sorte de confiance générale dans l'être-devenir qui ferait, qu'à condition de mener suffisamment avant la méditation, on ne devrait jamais rencontrer d'individuations absolument et irrémédiablement concurrentes et antagonistes. Ce genre d'oppositions radicales procéderait précisément d'une carence du sens de la transductivité, et donc de la communication symbolique, dans le chef de ceux qui s'y laissent prendre. Une misère que l'on pourrait qualifier, en d'autres termes, de carence de la raison et de la bonne volonté et plus encore de leur synthèse, et qui serait précisément la misère morale. Cette présupposition de fond touche à la manière dont Simondon comprend la philosophie elle-même et donc sa tâche de philosophe, qui est essentiellement de reliance symbolique, où la pensée analogique, quelle que soit l'exigence de l'analyse logique et du principe d'identité, conserve toujours le dernier mot, qui n'est rien d'autre que la possibilité même de continuer à parler, la possibilité du *legein*. Toute la pensée de G. Simondon, de la philosophie de la nature à la philosophie de la technique, illustre cette volonté et cette confiance. En ce sens, et de son propre point de vue, la

philosophie de G. Simondon est radicalement éthique. Il est donc naturel que la dernière phrase de la conclusion de sa thèse principale exprime, comme un point d'orgue, cette confiance éthico-ontologique :

« L'éthique exprime le sens de l'individuation perpétuée, la stabilité du devenir qui est celui de l'être comme préindividué et s'individuant » (*IPC*, p. 246).

Montrer que tout tient ensemble sans être figé et que les clivages, les insularités et les discontinuités absolues, entre lesquelles aucun sens ne peut circuler et où des affirmations (de valeur) radicalement antagonistes s'affrontent en une lutte à mort, sont en réalité illusoire, telle paraît être le devoir philosophique selon Simondon, seul conforme à la philosophie comme telle.

4. Communauté et société

Explicitement ou non, la référence au collectif est constante dans les pages que G. Simondon consacre à l'individuation affective, psychique, conçue comme transindividuelle et aux analyses concernant les normes et les valeurs plus expressément axées sur la question de l'éthique. G. Simondon invite à distinguer « communauté » et « société »². La communauté est, en quelque sorte, un collectif en extériorité qui regroupe, d'une manière éventuellement très fonctionnelle mais figée, à la manière d'une machine auto-régulée incapable de modifier ses règles constitutives, les individus au moyen d'un système normatif. Ce système contraint la cohésion du groupe d'une façon sinon externe aux individus (qui peuvent l'avoir intériorisé à la manière d'un sur-moi rigide), en tout cas externe aux processus d'individuation. La communauté est une société se donnant pour un individu accompli, dépourvu de tout potentiel d'individuation rémanant. Elle réduit les personnes à leur fonction. A la limite, elle ne connaît que des automates et constitue, elle-même, un automate complexe. Apparemment stable et solide, elle est dépourvue de ressources dès lors qu'un problème imprévu et non évacuable fait irruption de l'extérieur ou de l'intérieur. « Or, écrit Simondon, l'être humain est un assez dangereux automate, qui risque toujours d'inventer et de se donner des structures neuves » (*IPC*, p. 275). Fermée et non évolutive, la

2 G.S. a conscience du fait que cette distinction rappelle par maints aspects la distinction bergsonienne entre « société fermée » et « société ouverte ».

communauté risque donc la désagrégation sans avenir. Sous la figure de la communauté, G. Simondon congédie toutes les eschatologies sociales de type utopiste, particulièrement les utopies technicistes ou technocratiques qui veulent concevoir l'idéal sociétal sur le modèle de l'autorégulation cybernétique. Une telle autorégulation machinique est, pour Simondon, incapable de modifier sa propre téléonomie, c'est-à-dire le système fondamental de normes qui la régulent. Or, une autorégulation *proprement individuante* – celle de la conscience morale, par exemple – doit disposer d'une telle capacité de révision évolutive de ses propres normes à partir de la spontanéité créatrice contenue dans le fond pré-individuel des valeurs (*IPC*, p. 257 ss). Une société figée en communauté est ainsi dépourvue des ressources nécessaires à une intégration culturelle, libre et sensée, de l'apport du monde technique qui suit ses propres exigences d'individuation. Nous reviendrons sur ce propos crucial.

Une société non communautaire, en revanche, est indissociable des individuations tensionnelles mais suffisamment convergentes de ses membres. Sa cohésion est une cohérence de participation active, toujours inachevée : elle est individuation d'un collectif, produit dynamique des individuations psychiques transindividuelles de ses membres. Dans la société, les normes ne sont pas dissociées des valeurs, c'est-à-dire du potentiel pré-individuel qui la tient ensemble dans une métastabilité vivante et ouverte, que son système normatif n'épuise pas ni ne peut éluder sous peine de mort. La société a éminemment besoin de conscience morale, de la conscience morale de ses membres, si cette conscience est le sens du devenir transindividuel (on peut aussi dire : psychique, ou mieux : spirituel) de ses membres. Évolutive et ouverte, une société doit œuvrer dans le sens de son expansion transductive dans l'espace et dans le temps : elle ne peut se fonder sur l'exclusion de l'autre ni se contenter de l'assimiler en niant simplement son altérité, c'est-à-dire sans puiser dans ses propres ressources créatrices qui font que l'intégration de l'autre ne peut la laisser elle-même inchangée.

Or, et nous retrouvons ici le problème de fond qui semble avoir donné le branle à la pensée simondonienne, l'autre dans notre civilisation composée en grande partie d'apports communautaires (cultures, systèmes de normes, traditions religieuses, etc.), est aujourd'hui, la technique. L'accueil de celle-ci concentre les risques et les chances d'avenir de notre société. Plus précisément, comme nous allons le voir, afin que cet accueil soit possible, fécond et non destructeur, il faut que notre civilisation soit de type sociétal et non communautaire.

5. Ethique, technique et culture

5.1. La symbolisation culturelle

La culture est symbolisation. La symbolisation consiste à produire des représentations partielles d'une totalité qui soient en même temps explicitement complémentaires entre elles. Dans la mesure où surgissent des incompatibilités entre les conditions organiques, techniques et culturelles d'existence, une œuvre de symbolisation culturelle est nécessaire pour établir de nouveaux passages entre les termes dissociés et restituer une ouverture évolutive – une métastabilité créatrice – de l'ensemble menacé de blocage ou de destruction. La valeur de la culture, les valeurs culturelles, consistent dans cette capacité de reliance analogique – que Simondon appelle quelquefois « allagmatique » – entre des éléments différents, préalablement bien analysés et connus en eux-mêmes. Car G. Simondon se méfie des ravaudages symboliques ou analogiques hâtifs et superficiels qui procéderaient – exploiteraient même – d'une méconnaissance des choses et des différences enjambées. Tout *MEOT* est là pour attester le sérieux objectif des analyses simondoniennes relativement au monde technique, dont il ne gomme ni la réalité physique, ni la spécificité (par rapport à la vie, à l'homme), ni l'autonomie (par rapport au socio-économico-politique et à la culture). Simondon ne ravaude pas à bon compte et c'est pourquoi sa contribution au déploiement d'une « culture technique » mérite d'être considérée avec sérieux.

La culture n'offre ni la possibilité ni les conditions matérielles de l'existence organique et technique, mais celles-ci étant données, « elle crée alors le système de symboles qui leur permet d'entrer en réaction mutuelle ». Elle n'agit pas directement sur ou avec des réalités bio- ou techno-physiques, mais médiatement via la symbolisation, la manipulation des symboles disponibles.

« 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 arbitraire, qui est artificiellement lié aux choses qu'il doit représenter » (*IPC*, p. 250-51).

Il faut donc que la culture soit appropriée – ses symbolisations ne peuvent, si l'on veut, prendre trop de liberté avec les principes d'identité et de réalité –, mais il faut aussi qu'elle ne colle pas référentiellement et

analytiquement aux choses et aux processus qu'elle représente. « Un pur organicisme ou un pur technicisme éludent le problème de l'efficacité de la culture » (p. 251). Un positivisme, un scientisme ne sont jamais culturels. Il faut à la culture la largeur, la capacité de débordement et de reliance de symboles à la fois appropriés et allagmatiquement (transductivement) opératoires. Cette exigence est éthique :

« Le sens des valeurs est le refus d'une incompatibilité dans le domaine de la culture, le refus d'une absurdité fondamentale de l'homme » (*IPC*, p. 254).

5.2. Technique et société

Introduisant à partir d'une rapide perspective historique le technicien contemporain, G. Simondon évoque successivement le médecin, le sorcier ou le prêtre, le devin et, enfin, l'ingénieur dans les cités ioniennes en ayant bien soin de souligner que les premiers philosophes – Thalès, Anaximandre, Anaximène – étaient « avant tout des techniciens » (*IPC*, p. 262)³. Ce qui justifie aux yeux de Simondon cette surprenante énumération, c'est que ces diverses figures ne seraient pas épuisées – quant à leur rôle et à leur signification – par une fonction intracommunautaire. Elles entretiennent un rapport dynamique à une extériorité potentiellement riche et hors de portée du commun des citoyens : ce dehors est le monde, la *physis*. Le rapport à cette extériorité qui, par le truchement de ces figures médiatrices, entre partiellement dans la cité, est libérateur et dynamisant. Libérateur par rapport à la clôture normative particulière, mais imposée comme absolue, de la communauté. Dynamisant parce que libérateur et introduisant dans la communauté une référence à un réservoir de structures potentielles, de valeurs et de significations neuves forçant l'évolution.

Il faut souligner l'importance justifiée que G. Simondon accorde à cette dimension extra-communautaire du monde naturel, à laquelle le « technicien » a accès pour l'introduire dans la communauté et, comme nous allons le voir, transformer celle-ci en société, c'est-à-dire en un collectif évolutif.

« On ne doit pas oublier que la première apparition d'une pensée individuelle libre et d'une réflexion désintéressée (la philosophie, G.H.) est le fait de techniciens, c'est-à-dire d'hommes qui ont su se dégager de la commu-

3 Il y a aussi les sophistes qui « ont compris et exprimé cette valeur de l'effort technique qui libère l'homme de la communauté et fait de lui un véritable individu. L'homme n'est pas seulement "zoon politikon", il est aussi "zoon technikon" (...) » (*IPC*, p. 264).

nauté par un dialogue direct avec le monde (...) le véritable technicien est celui qui est un médiateur entre la communauté et l'objet caché ou inaccessible » (*IPC*, p. 262-3) ⁴.

De fait, la dernière phrase d'*IPC* souligne cette relation en extériorité :

« 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 ».

Le technicien et l'activité technique selon Simondon ne sont pas à confondre avec leurs caricatures fonctionnelles qui les assimilent à des travailleurs et à un travail (éventuellement très) spécialisés, mais sans dimension créatrice.

« 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. Les individus libres sont ceux qui effectuent la recherche. et instituent par là une relation avec l'objet non social » (*IPC*, p. 263).

Nous préférierions, encore une fois, parler de « technoscience » et de « technoscient » plutôt que de « technique » et de « technicien », s'agissant, en somme, de la dynamique spécifique de la Recherche et du Développement techniques et scientifiques contemporaine. Il importe donc de bien comprendre ce que recouvre « technique » et « technicien » dans la pensée de Simondon et qui est complexe et original ⁵. Bien compris, la valeur et le rôle de la technique et du technicien comportent :

(a) l'introduction, dans le collectif, des ressources virtuelles mais réelles de la *physis* sous forme d'un monde de médiations techniques nouvelles, produites par l'inventeur-découvreur. Ces découvertes-inventions posent des problèmes d'intégration-individuation au collectif. Elles forcent son évolution, l'obligeant à puiser dans ses propres ressources pré-individuelles, c'est-à-dire dans les valeurs, et elles empêchent la stabilisation normative définitive du collectif. Donc, découvertes et inventions technoscientifiques en puisant dans les ressources externes au collectif (dans l'objet, le monde, la *physis*) et en suivant leur dynamique évolutive d'individuation propre (cf. *MEOT*), contraignent le collectif figé en communauté à puiser dans ses

4 Cf. aussi *IPC*, p. 282.

5 A propos de cette accentuation capitale de l'extériorité de l'objet ou du monde que rencontrent les techniciens, cf. aussi *IPC*, p. 282 ss.

propres ressources évolutives et à s'épanouir en société. On pourrait dire, en un mot, qu'à l'époque des technosciences, l'homéostasie communautaire n'est plus possible, que la métastabilité sociale évolutive est une nécessité. Cette métastabilité évolutive de la société induite par les technosciences est indice de liberté, de vie et de sens : elle est donc bonne, puisqu'elle est devenir d'individuation ⁶ ;

(b) l'introduction, dans le collectif, d'une normativité à visée universelle et associée à une forme de cohésion ou de participation également universelle. Celles-ci ne sont qu'un aspect positif et dynamique de l'indépendance ou de la liberté par rapport à toute normativité communautaire que la rencontre avec le monde apporte au technicien et à tous ceux qui peuvent reprendre ou prolonger l'activité technoscientifique, par exemple, en la comprenant et/ou en œuvrant à la genèse des objets et du monde technique. Ceci est dû au fait que le monde technique exploite une normativité ou une légalité propre qui est aussi celle de la nature et qui est universelle. Il s'agit, encore une fois ici, de reconnaître la spécificité et la relative autonomie des technosciences par rapport au psycho-social et au politico-économique. Pour Simondon, il semble donc que c'est à partir de la technique et de la médiation au réel hors collectif qu'une évolution ouverte sur l'universel se trouve introduite dans le collectif de telle sorte qu'une société technoscientifique doit connaître un devenir universel. Autrement dit, l'évolution d'individuation induite par les technosciences bien comprises dans les sociétés sommées de s'ouvrir n'est pas quelconque : il s'agit d'une individuation collective universalisatrice. Les pages consacrées dans *MEOT* à l'esprit encyclopédiste des Lumières, la notion de progrès et même de raison universelle, trouvent ici toute leur signification et toute leur portée prospective.

« En effet, les normes techniques sont entièrement accessibles à l'individu sans qu'il doive avoir recours à une normativité sociale. L'objet technique est valide ou non valide selon ses caractères internes (...) L'adoption ou le refus d'un objet technique par une société ne signifie rien pour ou contre la validité de cet objet ; la normativité technique est intrinsèque et absolue ; on peut même remarquer que c'est par la technique que la pénétration d'une normativité nouvelle dans une communauté fermée est rendue possible » (*IPC*, p. 264-265).

Simondon n'est pas loin de l'idée peircéenne d'une « communauté universelle ouverte de scientifiques ».

6 On lira avec intérêt les pages consacrées à l'éducation dans la perspective d'une société foncièrement métastable et évolutive sous l'impulsion de la dynamique technique, dans *Les Papiers du Collège International de Philosophie*, op. cit.

« (...) 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 » (p. 266).

C'est aussi via l'intégration de la technique qu'une possibilité de compatibilité advient entre les diverses communautés en une société à vocation ouverte et universelle. Ceci signifie que la place faite à la technoscience dans la société ne peut être fondamentalement instrumentale, c'est-à-dire détournée au service de la normativité particulière (idéologie politique, sociale, économique) d'une communauté. Cela implique aussi la reconnaissance préservée de la différence de l'humain et de la technique. Une humanisation superficielle de la technique réduit celle-ci à un ensemble d'esclaves-robots apparemment au service d'une anthropologie normative particulière : une certaine conception de la nature humaine accomplie et intemporelle, avec ses besoins et ses fins spécifiques. Inversement, une technicisation de l'humain – individuel et collectif – aboutit à un résultat similaire, c'est-à-dire également anti-devenir : une communauté fonctionnelle parfaitement autorégulée. Un rapport libre à la technique est un rapport qui reconnaît la dissymétrie de l'homme et de la technique, ainsi que leur complémentarité dans un devenir ouvert, une co-évolution donc, pensable seulement sur le mode analogique-transductif, c'est-à-dire par une « culture technique » (*IPC*, p. 265 ss ; p. 276 ss).

« (...) faire de l'être technique un élément de civilisation. La civilisation est alors l'ensemble des dynamismes de la communauté et des dynamismes des différentes sociétés qui rencontrent dans le monde des êtres techniques une condition de compatibilité (...) c'est bien cette compatibilité de la communauté et des sociétés qui trouve un sens dans la notion de développement progressif (...). C'est par l'intermédiaire du progrès technique que communauté et société peuvent être synergiques » (*IPC*, p. 267).

On ne saurait trop insister sur le fait que par la thématization de la métastabilité et de l'universalité de la société technoscientifique, G. Simondon touchait déjà, voici plus de trente ans, au cœur de la problématique la plus actuelle rencontrée par ceux qui, dans le domaine de la bioéthique par exemple, réfléchissent aujourd'hui éthiquement et politiquement les questions suscitées par la régulation et la gestion, individuelle et collective (du national au planétaire), de la R. et D. technoscientifiques, au sein de sociétés pluralistes et d'une humanité extraordinairement hétérogène (en particulier sur le plan culturel, symbolique).

6. Complémentarité du double site de l'éthique

Entre l'éthique telle qu'elle apparaît dans *MEOT* et l'éthique développée dans *IPC*, il y a une sorte de complémentarité circulaire qui manifeste l'unité de la pensée simondonienne. Ainsi que nous l'avons vu, la situation de l'éthique dans *MEOT* est intégralement anthropologique. C'est que *MEOT* est un essai effectif de constitution d'une culture technique, offrant notamment une technologie et une théorie de la genèse de la technicité. Cet essai postule et prolonge à la fois la thèse principale. Il la postule dans la mesure où l'anthropologie génétique, notamment parce qu'elle inclut via la considération du phénomène technique une référence à la nature, a besoin d'une philosophie de la nature, de l'être-devenir. Il la prolonge parce que la thèse principale qui développe cette philosophie de la nature comme une ontologie génétique des individuations, parcourt l'ontogenèse du physique au biologique et de celui-ci à l'individuation psychique et collective qui nous replonge dans l'anthropologique. Or, le problème majeur de l'anthropologie aujourd'hui – du discours sur l'homme – est la nécessité de penser les phases et aspects non anthropocentriques du devenir. Ce problème, qui fait le malaise de notre civilisation, est celui-là même de la constitution d'une culture technique ou mieux peut-être : technoscientifique, à laquelle *MEOT* œuvre directement.

Chapitre V

Technique et humanisme

1. La technique comme dynamique et facteur d'évolution

La technique est du côté de la vie parce qu'elle est devenir, siège d'individuations autonomes et moteur d'individuation pour l'humanité. Le rapprochement entre la technique et la vie, entre l'objet technique et l'être vivant, est l'expression d'une valorisation intense des techniques considérées selon leurs genèses et leur avenir. Vie et technique sont néguentropiques :

« La machine, œuvre d'organisation, d'information, est comme la vie et avec la vie, ce qui s'oppose au désordre, au nivellement de toutes choses tendant à priver l'univers de pouvoirs de changement. La machine est ce par quoi l'homme s'oppose à la mort de l'univers » (*MEOT*, p. 15-16).

Ce rapprochement entre technique et vie ne peut en aucun cas conduire à une identification. Entre l'objet technique et l'être vivant, il y a des différences fondamentales. A la différence du vivant, l'objet technique est tout à fait incapable de s'individuer par lui-même et de lui-même : sa genèse et son développement contiennent des exigences structurelles et fonctionnelles propres et irréductibles – la « concrétisation » d'un objet technique n'est pas un processus arbitraire abandonné au caprice du technicien –, mais seul l'homme peut les remplir. Il n'y a pas, dans la réalité technique déjà individuée, un fond de préindividualité tensionnelle et virtuelle qui pourrait de par sa propre énergie inventive, modifier la structure existante et conquérir

un nouvel état de métastabilité. G. Simondon insiste, de manière répétée, sur les limites de l'analogie entre le vivant et la machine ; l'erreur de la cybernétique, dans son projet de constituer une métascience technologique, est précisément d'avoir gommé ces limites et cherché à réduire le vivant à une espèce d'automate à autorégulation. Or, le vivant n'est pas seulement autorégulé : il a la puissance de réorganiser, le cas échéant, les finalités et règles de l'autorégulation en laquelle il s'est provisoirement stabilisé, à la manière d'une machine fonctionnant sur le mode homéostatique. Le véritable devenir individualisant est dans cette puissance (cf. *MEOT*, p. 48ss ; 137ss).

« Résoudre un problème, c'est pouvoir l'enjamber, c'est pouvoir opérer une refonte des formes qui sont les données mêmes du problème. La résolution des véritables problèmes est une fonction vitale supposant un mode d'action récurrente qui ne peut exister dans une machine : la récurrence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel. Il n'y a pas de véritable virtuel pour une machine ; la machine ne peut réformer ses formes pour résoudre un problème » (*MEOT*, p. 144).

« 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 » (*MEOT*, p. 145).

La dynamique évolutive de la technique a donc absolument besoin de l'homme. Toutefois, lorsqu'elle est effectivement assumée par celui-ci, elle constitue *pour l'être humain* un facteur capital d'évolution et d'individuation. On pourrait dire ainsi : dans la phase anthropologique actuelle de l'individuation de l'être, la technique, considérée selon sa propre dynamique évolutive, constitue un élément tout à fait essentiel pour la poursuite de cette individuation en phase anthropologique.

Mais pour que ce rôle et cette importance soient bien saisis, il faut renoncer aux conceptions purement instrumentalistes de la technique. Similaires conceptions réduisent la technique à un ensemble d'outils-moyens au service de la satisfaction de fins qui lui sont imposées de l'extérieur (par l'idéologie dominante) et qu'elle ne peut affecter en retour. Il faut, au contraire, comprendre le technique comme dynamique technoscientifique qui réagit sur les valeurs culturelles, et à laquelle tous les hommes sont invités à participer de façon créatrice et responsable.

« Il ne s'agit donc plus ici d'une technique comme moyen, mais plutôt comme acte, comme phase d'une activité de relation entre l'homme et son milieu (...) l'énergie du geste technique, ayant cheminé dans le milieu, revient sur l'homme et lui permet de se modifier, d'évoluer. Nous sommes ici au-delà de l'utilité et au-delà de tout règne des fins (... qui n'est) défini que par rapport

à un certain état de la culture » (« Culture et technique », p. 8 ; cf. aussi *MEOT*, p. 125ss).

Si, pour une pensée philosophique non superficielle, la technique est un instrument, ce ne peut être qu'en tant qu'instrument d'évolution ; mais celle-ci est ouverte au-delà de tout système de fins et de normes par rapport auquel on espérait pouvoir instrumentaliser simplement les technosciences. Instrument de l'évolution en phase anthropologique, la technique fait partie de cette phase, elle en co-constitue le milieu, la tension et les virtualités ; elle participe à ses possibles et à ses incertitudes et, plus sans doute que les cultures héritées de la tradition, elle en constitue aujourd'hui le moteur et l'ouverture.

2. La technique est libératrice

Cette vertu de la technique a été longuement évoquée dans les chapitres précédents et elle vient, en somme, d'être encore reconfirmée par la critique de l'évaluation instrumentaliste de la technique. Il ne s'agit pas ici, de cette vertu d'émancipation, traditionnellement reconnue à la technique, par rapport aux servitudes matérielles du besoin et du travail. Il ne s'agit pas de libération de l'humanité par rapport à la nature, mais bien de l'émancipation à l'égard de toute communauté ou culture cristallisée dans des institutions particulières, sclérosées, répétitives, closes, conservatrices. Ce point mérite d'être souligné, car ce sont précisément les liens de la dynamique technique avec les virtualités encore inconnues de la nature et avec l'universalisation potentielle de leurs mises en œuvre qui signent, en l'occurrence, la vertu émancipatrice de la technique. C'est la référence de la technique à la *physis*, qu'elle importe dans la cité, qui empêche cette dernière de se clore et de se figer. Encore une fois, ceci n'est concevable que dans la mesure où l'on comprend la technique comme dynamique de recherche et de développement technoscientifiques, à laquelle les individus participent comme à une entreprise collective dont les modalités ne passent pas ni ne sont récupérables *complètement* par les modes et formes socio-politiquement institués de la participation dans telle ou telle communauté particulière (*IPC*, p. 268ss).

3. La technique est un facteur d'universalité

L'universalisation du collectif est étroitement solidaire de son émancipation par rapport à toute communauté particulière. Autrement dit, la technique moderne n'apporte pas uniquement, de par son dynamisme, une

métastabilité d'ouverture évolutive des sociétés. On pourrait imaginer, en effet, que l'apport évolutif et libérateur des techniques produise un polymorphisme technoculturel, au sens où chaque société développerait telles ou telles techniques, préférentiellement et d'une manière propre et originale. Il est à craindre cependant que, ce faisant, chaque communauté ne se contente de plier le développement technoscientifique au service de ses propres valeurs et finalités particulières. Bien qu'il ne semble pas opposé à un certain polymorphisme des individuations techniques, Simondon n'y voit certainement pas l'essence de l'apport de la technique à l'humanité¹. Cet apport essentiel réside dans une dynamique d'universalité traversant toutes les communautés qui s'ouvrent à l'évolution de la technique. Ici, plus que jamais, il est légitime de parler de « technoscience », car c'est de son articulation fondamentale à la science que la technique, devenant moderne, tient son universalité. C'est par elle qu'une authentique technologie et une participation active réelle à la recherche et au développement technoscientifiques sont transindividuelles en un sens universel (*MEOT*, p. 247).

Reprenant et prolongeant le geste technique, le technicien se relie à un collectif ouvert qu'aucune communauté ne peut contenir, car ce geste technique tout homme peut l'assumer sans qu'intervienne essentiellement son appartenance à une communauté particulière.

« En effet, les normes techniques sont entièrement accessibles à l'individu sans qu'il doive avoir recours à une normativité sociale. L'objet technique est valide ou non valide selon ses caractères internes (...) Le technicien ne peut agir que librement, car la normativité technique est intrinsèque par rapport au geste qui la constitue » (*IPC*, p. 264).

C'est parce que les lois de la nature, dont l'invention technoscientifique exploite le possible, sont universelles et concevables comme telles, que la technique introduit dans l'individuation collective une ouverture et un sens d'universalité.

« L'objet technique concret est un système physico-chimique dans lequel les actions mutuelles s'exercent selon toutes les lois des sciences. La finalité de

1 Ni sans doute un développement conforme à l'essence génétique de la technicité. Comme le montre *MEOT*, l'évolution d'une lignée technique va dans le sens de sa plus grande concrétude ou perfection technique, qui est une et non multiple. Toutefois, on ne peut écarter la possibilité, pour des collectivités différentes, de développer des lignées techniques différentes. Mais jusqu'où et avec quelles conséquences pour l'avenir de l'humanité ?

l'intention technique ne peut atteindre sa perfection dans la construction de l'objet que si elle s'identifie à la connaissance scientifique universelle. Il faut bien préciser que cette dernière connaissance doit être *universelle*, car le fait que l'objet technique appartient à la classe factice des objets répondant à un besoin humain défini ne limite et ne définit en rien le type d'actions physico-chimiques qui peuvent s'exercer dans cet objet ou entre cet objet et le monde extérieur » (*MEOT*, p. 35).

Là se trouve le sens profond de la connivence entre le technicien et le philosophe qui traverse l'œuvre de Simondon et dont l'origine coïncide avec le début de la philosophie, ainsi que nous l'avons déjà dit (cf. *IPC*, p. 261 ss)

Sous le signe de la technique – de la « culture technique » – une société ne peut que s'ouvrir à une métastabilité qui est une dynamique évolutive d'universalité et de compatibilité entre les communautés qui deviennent comme l'écrit Simondon, « synergiques » (*IPC*, p. 267)².

Evoquant, dans « Culture et technique » les grands projets technoscientifiques – tels que la conquête spatiale –, Simondon note qu'ils transcendent les nationalismes qui, jusqu'ici, avaient communiqué force et symbole aux grandes réalisations techniques (par exemple, la Tour Eiffel). Aujourd'hui, les méga-projets ne peuvent plus être réellement justifiés du point de vue intra-culturel des différents groupes. Ils postulent une civilisation technique universelle et concernent l'évolution de l'espèce humaine comme telle. Or, il ne faut pas « 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 (...) la culture comme système de fins maintient en tutelle l'activité technique (...) mais le pouvoir d'auto-position de l'acte technique dépasse la fermeture du règne des fins » (« Culture et technique », p. 11).

2 Dans l'article sur « Les limites du progrès humain », la dimension d'universalité de la technique, supérieure à celle du langage et de la religion, est aussi vivement soulignée : « La technique seule est absolument universalisable parce que ce qui, de l'homme, résonne en elle, est si primitif, si près des conditions de la vie, que tout homme le possède en soi. Aussi, il y a au moins une chance pour que les germes de *décentration* de l'homme, donc d'*aliénation* des concrétisations objectives qu'il produit, soient moins forts dans la technique que dans le langage et la religion » (p. 11).

4. La technique est humaniste

Non seulement la technique ne peut exister et se développer sans l'homme – elle est aussi de l'humain à la fois matériellement cristallisé et virtuellement ouvert – mais surtout, étant en son essence liberté et universalité, la technique – entendue dans un sens évolutif et pas simplement instrumental – tend à coïncider avec l'essence ouverte de l'humanité elle-même qui est volonté et raison. La technique est donc intrinsèquement humaine et humaniste, dans la mesure, du moins, où l'homme reste capable de se reconnaître en elle. La « culture technique » est la mémoire et la poursuite d'une telle reconnaissance. La technique est, éminemment, *de l'homme*. Cette affirmation n'est cependant pas à comprendre à partir d'un point de vue anthropologique hâtif :

« Aucune anthropologie qui partirait de l'homme comme être individuel ne peut rendre compte de la relation technique transindividuelle (...) Ce n'est pas l'individu qui invente, c'est le sujet, plus vaste que l'individu, plus riche que lui, et comportant, outre l'individualité de l'être individué, une certaine charge de nature, d'être non individué » (*MEOT*, p. 248).

La technique n'est, au fond, si éminemment *de l'homme* que parce qu'elle est, comme lui, une dynamique et une question : ouvertes, mais non dépourvues de sens, car n'importe quelle solution ou n'importe quelle réponse ne leur conviennent pas. Comprendre cela et participer d'une manière intelligente, responsable et inventive à la gestion du monde anthropotechnique et à la recherche et au développement technoscientifiques, c'est entrer dans cette co-évolution de l'homme et de la technique, que la « culture technique » permet de « tenir ensemble » et qui permet aux « vertus » de la technique de s'exprimer.

Comprendre en quoi consistera précisément cette co-évolution de l'humanité et de la technique est à la limite de la pensée simondonienne. Celui-ci semble attendre à la fois une sorte de totalisation de la technique – par le biais du développement des technosciences de l'homme notamment et par l'extension des réseaux interconnectés – conduisant à une saturation technique de la planète et de l'humanité, et un élargissement de la conscience réflexive de celle-ci, c'est-à-dire un accompagnement symbolique à la mesure de la dynamique technoscientifique universelle, pas tellement éloigné. somme toute, de l'ancien adage : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ».

« Or, cette question (celle du progrès du 'système homme-technique', GH) est très délicate, car c'est ici qu'apparaît le rôle effectif de la prise de

conscience d'un processus de développement par l'homme qui fait partie du système en lequel ce processus se déroule » (« Les limites du progrès humaines », p. 9).

Ce parcours évolutif ne va pas sans embûches ³ :

« De nos jours, la pensée réflexive doit particulièrement s'attacher à guider l'activité technique de l'homme par rapport à l'homme, car c'est en ce domaine qu'existe le plus grand danger d'aliénation », (*op. cit.*, p. 14).

Et concluant cet article important aux limites de l'anthropologocentrisme sur lesquelles nous reviendrons :

« La question des limites du progrès humain ne peut être posée sans celle des limites de la pensée, car c'est elle qui apparaît comme la principale dépositaire du potentiel évolutif de l'espèce humaine ».

Une culture anachronique manifeste des limites locales, circonstancielles et contingentes de la pensée. G. Simondon nous semble toucher cependant aussi à des limites « essentielles » ; c'est de cette sensibilité qu'il tire la profondeur de sa réflexion. Mais en même temps, il ne peut que nier ces limites, les dépasser dès lors qu'il les identifie, métamorphose leur apparente nécessité en contingence levable, conformément à l'éthique et à la logique de l'anthropologos. C'est là, aux confins de l'anthropologocentrisme, que se concentre son humanisme véritable, si près de laisser radicalement ouverte la question de l'homme, mais sans angoisse, ni nostalgie, ni désespoir et sans les secours, pourtant, de la pensée onto-théologique traditionnelle.

5. Humanisme et autonomie de la technique

La question de l'« autonomie de la technique » est débattue, sur un mode particulièrement polémique, dans les discours philosophiques et des sciences humaines relatifs à la technique et à la technoscience. C'est surtout d'un point de vue éthico-politique que la question est ressentie comme cruciale. Toute reconnaissance d'autonomie de la dynamique

3 Il est rare que Simondon note ainsi, un peu à la manière de Heidegger-Hölderlin, que « là où est le danger, là aussi croît ce qui sauve », attentif qu'il est à protéger et cultiver exclusivement ce qui sauve. Dangers et maux provenant toujours, non de la technique en soi, mais soit d'un mauvais rapport symbolique à la technique, soit de l'incomplétude, de l'inachèvement ou de la parcellarisation de celle-ci (cf. « Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique »).

technoscientifique est ainsi dénoncée, *a priori*, comme anti-humaniste, parce qu'elle encouragerait la déresponsabilisation de l'homme au plan collectif et individuel, sa soumission à un *fatum* technologique dont la réalité serait purement idéologique : la thèse de l'autonomie n'exprimerait qu'une idéologie technocratique ou techniciste, faisant le jeu des intérêts de certains groupes sociaux particulièrement impliqués dans la dynamique technico-économico-politique d'où ils tireraient profit et pouvoir. Dogmatisme et volontarisme s'associent quelquefois curieusement pour la dénoncer : « la thèse de l'autonomie du développement scientifico-technique est fausse parce qu'il faut qu'elle soit fausse » (Roqueplo, *Penser la technique, op. cit.*, p. 147).

Comment Simondon s'inscrit-il dans ce débat brûlant ? Afin de répondre à cette question, il est indispensable de préciser ce que l'on entend par « autonomie de la technique ». Si ce terme est pris au sens kantien d'autoposition libre, consciente et volontaire par un sujet des normes auxquelles il se soumet, alors il n'y a aucun sens à parler d'autonomie de la technique ni chez G. Simondon ni, d'ailleurs, chez la plupart des auteurs qui, comme J. Ellul, ont souligné l'autonomie de la technique. En ce qui concerne Simondon, les différences qu'il fait, explicitement, entre d'une part, la machine et d'autre part, le vivant (et plus encore le vivant humain) suffisent amplement à démontrer qu'il n'y a aucune hypostase de l'objet technique comme un sujet autonome vaguement diabolisé. Une telle « anthropomorphisation » anti-humaniste de la technique est, au contraire, expressément dénoncée. Là où la technique paraît se rapprocher le plus du vivant – sous la forme des systèmes cybernétiques autorégulateurs –, Simondon se dépêche, de façon répétée, pour marquer la différence.

La thèse de l'autonomie de la technique est chez lui, comme chez la plupart des auteurs qui s'y rattachent à des degrés divers, à prendre, d'abord, en un sens épistémologique. Si l'on veut connaître l'objet technique et comprendre sa genèse, éventuellement même le prolonger d'une façon inventive, il faut reconnaître que sa constitution et son évolution – pour lesquelles les hommes sont certes indispensables – répondent à des lois propres auxquelles les considérations psychologiques, économiques, sociales et politiques sont étrangères. La technicité de l'objet technique, son caractère plus ou moins abstrait ou concret, c'est-à-dire sa plus ou moins parfaite intégration compte tenu de son milieu associé, dont *MEOT* suit longuement et de façon détaillée la genèse, jouissent d'une spécificité irréductible à laquelle l'homme ne peut que se plier – lors de l'invention progressive et de l'utilisation intelligente de l'objet – même s'il est vrai que ce sont les hommes qui produisent ces objets et leur permettent d'exister.

Pour Simondon, les interférences psycho-socio-économico-politiques dans la dynamique technoscientifique qui ne tiennent pas compte de la spécificité de cette dynamique et des normativités objectives qui lui appartiennent en propre sont étrangères (cf. *MEOT*, p. 24ss).

« Le monde technique est un monde du collectif, qui n'est adéquatement pensé ni à partir du social brut, ni à partir du psychique. Considérer l'activité technique comme inessentielle en sa structure même, et prendre pour essentielles soit les communautés sociales soit les relations interhumaines naissant à l'occasion de l'activité technique, c'est ne pas analyser la nature de ce centre même des relations de groupes et des relations interindividuelles qui est l'activité technique » (*MEOT*, p. 253).

Cette critique simondonienne du détournement ou de la mécompréhension de la technicité fait partie de sa dénonciation générale de l'*instrumentalisation* des objets techniques, c'est-à-dire de leur mise au service exclusive d'individus et de collectifs humains constitués, avec leurs besoins, leurs finalités, leur conception de l'homme. Or, pour Simondon, l'instrumentalisation de la technique produit des effets pervers et supprime la « bonté » intrinsèque de la technique pour l'homme. C'est cette instrumentalisation qui, sur le plan factuel, permet, par exemple, la mise de la technique au service de volontés de puissance destructrices, ou de désirs involutifs de consommation. C'est elle qui, d'une façon beaucoup plus profonde et générale, supprime les vertus de la technique : ustensilairement subordonnée, au lieu d'être considérée comme un partenaire de co-évolution, la technique perd ses vertus d'émancipation, d'évolution, de synergie universelle. Tout se passe, chez Simondon, comme si la technique, bien comprise et bien pratiquée (d'où le rôle de l'éducation technologique et philosophique, de la « culture technique »), c'est-à-dire respectée, sans aucune subordination de l'homme à la technique ni de celle-ci à celui-là, recérait l'avenir de l'humanité : un avenir profondément humain parce que fait d'autonomie, de solidarité, de synergie universelle. On pourrait dire que la reconnaissance de l'autonomie de la technique est une condition du devenir autonome de l'humanité dans un sens, en ce qui concerne celle-ci, quasi kantien.

C'est que la subordination instrumentale socio- ou anthropo-centrée de la technique procède toujours d'une clôture de la question de l'homme (des réponses axiologiques, idéologiques, sociales, politiques, etc. données à celle-ci et à partir d'où la technique est instrumentalisée).

On peut s'étonner de voir ainsi retourné le thème de l'autonomie de la technique, d'ordinaire appréhendé comme maléfique, en une figure positive.

On peut se demander aussi dans quelle mesure ces effets positifs viennent bien de la technique elle-même et non de sa représentation symbolique, telle qu'elle est articulée par G. Simondon.

Mais cette articulation, bien qu'elle reconnaisse et revendique même sa nature symbolique, se veut aussi *appropriée* objectivement. Il faudrait donc dire : *les vertus de la technique sont bien réelles, mais elles doivent être reconnues comme telles par les hommes pour être agissantes*. Autrement dit, son avenir d'individuation libre, solidaire, universelle, l'humanité doit le puiser aussi en elle-même, dans le pré-individuel intérieur qui l'accompagne. C'est assurément en l'homme que sont, pour l'homme, la liberté et la raison. Mais la technique, bien comprise, va dans le sens de la liberté et de la raison, à condition que sa propre autonomie, sa spécificité irréductible, avec son devenir d'individuation propre, soient reconnus.

Pour Simondon, toute dramatisation ou diabolisation de l'autonomie de la technique procède d'une représentation symbolique déficiente de la technique, une représentation associée à une culture inappropriée, archaïque, devenue incapable d'assurer son rôle régulateur. C'est dans le cadre d'une culture dissociée que la technique est dia-bolisée, approfondissant ainsi la dissociation. Une « culture technique universelle », en revanche, répare cette dissociation et dé-diabolise la technique, c'est-à-dire réussit à la sym-boliser.

Reconstituons, encore une fois, le cheminement de la pensée simondonienne, tout en soulevant quelques questions.

Au départ, Simondon – et c'est ce qui frappe à la lecture de *MEOT* – durcit en quelque sorte la spécificité de la technique – de l'*objet* technique qui a son mode d'existence – d'une manière peu courante en philosophie (tout particulièrement chez les philosophes soucieux de produire de la culture technoscientifique). Il y a, dans l'existence et le devenir objectif-technique, une dynamique, une concrétude, un mode d'être auxquels les hommes – s'ils sont techniciens et comme tels seulement – contribuent, mais qui présentent, cependant, quelque chose d'absolument résistant à la réduction philosophique anthropocentrique classique. Cette résistance qui est, par de nombreux penseurs, ressentie comme inhumaine, anti-humaniste, va être décrite, en un second temps, comme humaniste par excellence, parce que vecteur d'universalité et d'émancipation, ainsi que les Lumières et autres encyclopédistes l'avaient bien compris. Ce second temps est celui de la *technologie*. La singularité, l'opacité de l'opérativité technique concrète est assimilable par l'être humain sous la forme de schèmes universels. La singularité de l'acte-pensée de l'inventeur qui produit l'objet technique et le

fait évoluer est réappropriable et continuable par tout être humain. Il présente une dimension d'universalité, indépendante de toute communauté particulière, qui tient au fait que dans l'opérativité technicienne, c'est l'opérativité naturelle qui se manifeste selon des lois universelles conceptualisables. Dès ce second temps – celui du *technologue* –, c'est la pensée (la raison) qui tend à dominer, et l'opacité, la résistance non anthropologique de l'objet et de l'opérativité techniques, basculent à l'arrière-plan. Le troisième temps confirme ce mouvement qui, exprimé en termes classiques, conduit d'un objectivisme à un nouvel idéalisme, tout en tentant de préserver l'un et l'autre. En effet, la troisième partie de *MEOT* est dominée par la pensée philosophique comme telle. C'est la *pensée* des ontogénèses dissociantes qui permet de réunifier les dichotomies. C'est la pensée qui permet de rassembler toutes les individuations séparées en une individuation symbolique totale qui coïncide avec le devenir même de l'être en phase anthropologique. Ce mouvement est, sous une autre forme, celui que l'on rencontre dans la thèse principale de G. Simondon. Au terme de sa philosophie de la nature (des individuations physiques et biologiques), on se retrouve, de plain-pied, dans l'individuation humaine qui est certes dite « transindividuelle et collective », mais aussi – et c'est la même chose – psychique, et qui culmine dans le *spirituel*. Partie de la considération des ontogénèses physiques et biologiques dont la spécificité irréductible est soulignée de telle sorte qu'il semble d'abord qu'aucune *ontologie* générale ne pourra jamais les récupérer sérieusement, car pour « saisir » réellement une individuation physique ou biologique autre que l'individuation psychique-humaine, il faudrait en quelque sorte non la penser généalogiquement mais « l'être-devenir » (« être-devenir elle »), la philosophie simondonienne tisse sa toile symbolique qui *inscrit* toutes ces différences, ruptures, discontinuités sous les motifs analogiques-universels de l'individuation, de la transduction, du symbolique, et ainsi nous invite à les penser. De cette manière se constitue une ontologie de l'être-devenir, où le sens dur de l'altérité et de la différence, tellement dur qu'il avait mis radicalement en question le schéma hylémorphique de toute pensée ontologique, s'est peu à peu édulcoré, plus ou moins perdu, ou en tout cas soumis au sens du même. Certes, ce qui permet de tout penser n'est plus l'essence, la forme, le concept défini : c'est l'analogie, l'apparemment familial, le symbole, le transfert du paradigme, la métaphore. Mais ce triomphe de la pensée, qui est celui de l'anthropologos, boucle symboliquement l'avenir : quelle que soit l'évolution technique à venir, celle-ci semble déjà récupérée du côté de la pensée et de l'homme comme le vivant pensant et parlant. L'avenir d'individuation, le futur ontogénique de celui-ci n'est plus

concevable qu'en termes de transindividualité psychique, spirituelle. Et il est vrai, d'ailleurs, qu'il n'est pas *concevable* autrement. Mais avec cette limite, c'est de la clôture même de la pensée philosophique qu'il s'agit, en tant que la philosophie est indissociable de l'anthropologos et qu'elle ne peut penser la pensée comme une simple modalité de l'être, sans contradiction, c'est-à-dire, pour elle, réellement. Nous reviendrons sur cette question des limites de la philosophie qui n'est pas étrangère à l'expérience simondonienne.

L'intérêt du discours de G. Simondon est de nous montrer à l'œuvre cet étonnant processus de récupération philosophique-anthropocentrique de l'altérité du monde et de la technique, processus de récupération contre lequel la pensée simondonienne en même temps élève une forte protestation.

Mais le philosophe peut-il, sérieusement et longuement, soutenir la rencontre de l'altérité radicalement non anthropocentrique ? Peut-il, en tant que philosophe, parler « en ce non-sens », sans essayer toujours de le ramener au sens ? Le prix à payer pour continuer à parler n'est-il pas de trahir ou de se détourner de ce qui laisse sans voix ? Certes, dira-t-on, la question de l'homme reste ouverte chez Simondon.

Comme *question* en effet, c'est-à-dire comme affaire de parole, de dialogue, de symboles. Ce qui peut (au sens à la fois de la possibilité ontologique et de la légitimité éthique) être manipulé en l'homme, c'est le symbolique, la culture. Mais n'est-ce pas là tout l'homme pour la philosophie ?

Pourtant, ainsi que nous le verrons encore, le discours simondonien contient bien une ambivalence de fond et un risque radical : symbolique, il encourage, sans réserves, les technosciences, y compris dans leurs fonctions d'objectivation croissante de l'humain, de telle sorte que le manipulable en l'homme sera de moins en moins exclusivement symbolique.

« Pourtant la résonance interne du système d'ensemble homme-technique ne sera pas assurée tant que l'homme ne sera pas connu par la technique, pour devenir homogène à l'objet technique (...) Dans l'état actuel du développement des techniques, l'homme intervient avant tout comme opérateur (...) l'homme est très rarement, en tant qu'homme, ce sur quoi porte l'opération technique (...) ». (« Les limites du progrès humain », p. 11).

Mais l'œuvre de Simondon n'a guère abordé cet aspect de la problématique homme-technique, aujourd'hui si insistante sous l'impact des technosciences biomédicales.

Chapitre VI

L'ambiguïté d'une philosophie des phases de l'être-devenir

L'enjeu de la question, évoquée dans ce chapitre, est spéculatif, extrêmement général, mais aussi très concret et pratique, politique en ses conséquences. En sa généralité spéculative, la question ouvre un trilemme : y a-t-il, chez Simondon, la notion d'un sens réunificateur ultime ; le polymorphisme de l'être-devenir, avec les dissociations, les tensions, les ruptures qu'il comporte et qui sont le lot de la diversité des individuations plus ou moins divergentes, constitue-t-il une sorte de diastole que les virtualités de l'être-devenir lui-même, qui est *globalement* devenir d'individuation (au singulier), reconduiront à l'unité ?

Ou bien l'individuation n'a-t-elle de sens qu'au pluriel et à l'infini, dans la synchronie et la diachronie, au gré d'un être-devenir indéfiniment polyphasé et se déphasant toujours, de telle sorte que les mouvements vers la réunification globale ne sont qu'apparents ou du moins provisoires et jamais (ré)unificateurs définitifs de la totalité de l'être, sans quoi l'Individu (l'Unité Stable de l'Etre) viendrait se substituer à l'individuation (à l'être-devenir) ?

Ou bien, faut-il pousser encore plus avant dans la diversité, l'éclatement, les singularités irréductibles et ne plus voir que les *individuations* – virulentes, concurrentes – sans les référer à un être, un centre, une continuité qui s'individue et se déphase ?

Avec cette dernière hypothèse, nous entrons dans un univers éclaté, merveilleux et terrible, sans principe et sans foi, ou à infinité de principes et de fois. Un univers de monades temporelles et spatiales, qui peuvent, mais ne doivent pas communiquer, ni ontologiquement ni moralement. Un univers sans ontologie ni ontogenèse ni morale, ou à une infinité fractale d'ontologies, d'ontogenèses et de valeurs. Un univers de l'infinitude du possible – où rien n'est impossible *a priori* –, qui ne serait plus un univers de virtualités. L'essentiel de ce que nous avons exposé jusqu'ici suggère qu'un semblable univers ne serait *plus un univers simondonien*, dont la fragmentation garde toujours fondamentalement un sens symbolique. Quelle que soit l'attention qu'il porte aux différences, aux discontinuités, aux singularités, au multiple, Simondon ne chante ni ne dramatise la différence et l'altérité. Sa pensée célèbre des rites symboliques de reliance, de réparation, jamais les vertiges ou les fêtes de l'absolument autre, de l'irréductiblement singulier, de la diversité irréconciliable.

La question n'a pas seulement une portée spéculative et générale, car elle se pose aussi à propos de la phase anthropologique de l'être-devenir, où elle développe toutes ses conséquences pratiques. La phase anthropologique s'est toujours signalée par l'état de guerre, la séparation, la division, le polymorphisme culturel, l'éclatement ethnologique. Ce règne intensif des différences et des oppositions qui empêche que l'on puisse réellement parler d'une humanité une, métastable mais globalement, a-t-il une solution légitime ? Nous voulons dire : y a-t-il, hier et aujourd'hui, parmi les individuations culturelles fragmentaires en guerre entre elles, dont le monde humain est composé, *une* individuation qui porte le sens de l'individuation anthropologique transculturelle (transethnologique) et dont le triomphe sur les autres pourrait être *de fait*, mais devrait être aussi *en droit* ?

Compte tenu, encore une fois, de ce qui a été dit – et qui sera encore confirmé – sur le sens d'universalité de la « culture technique » chez G. Simondon, il semble clair qu'une réponse affirmative doit être donnée à cette dernière question. Ce qui est moins assuré sans doute, c'est la portée ontologique ultime de cette universalisation anthropologique : constitue-t-elle le sens d'individuation de l'être-devenir comme tel ? Ou n'est-elle globalement qu'*une* phase, *un* symbole, *une* fulgurance relative, de l'être-devenir ? Une cime sans avenir, une fois atteinte l'universalité-unité qui, *hic et nunc*, fonctionne au sein de l'humanité éclatée, comme une idée régulatrice ? L'anthropologique, en voie d'universalisation-unification, concentre-t-il *le* sens de l'être-devenir ou seulement son propre sens de symbole-phase anthropologique destiné à culminer comme Anthropologos-Un (Individu)

accompli, puis à retourner à la sur-unité sursaturée de l'être originel au terme d'un parcours temporel prodigieusement long à notre échelle, mais qui n'aura été qu'un rayon de l'être : tout le devenir bio-physique et humain terrestre n'étant qu'une dimension du « plus qu'un » central qui ne s'y résout jamais.

Il nous semble qu'une ambiguïté insurmontable se noue ici dans la pensée simondonienne, une ambiguïté que rien ne nous permet, en tant que philosophe, de trancher. Sous une forme simple, elle peut s'énoncer ainsi. Du point de vue anthropologique, il faut que le sens, le sens du sens domine, qu'il domine même dans l'ontologie génétique que l'anthropologie se donne : cela veut dire que, de ce point de vue, tout se passe comme si nous avions une philosophie du devenir sensé, qui intègre transductivement l'individuation physique, biologique et anthropologique. Du point de vue anthropologique – qui, dira-t-on, est le seul possible et légitime aux hommes – il est nécessaire, logique et moral, de voir ainsi les choses. D'un autre point de vue – non anthropologique, et pourtant possible parce que les hommes sont capables de contradiction et de transgression, y compris en ce qui concerne leur propre existence et essence – le sens du sens, le devenir sensé, toute l'histoire de la vie jusqu'à l'homme inclusivement et son accomplissement anthropologique universel, ne sont qu'une individuation de l'être, une ontogenèse, complexe et fragmentée en elle-même, n'ayant d'autre avenir que le revenir à l'être comme à un centre qui rayonne et que l'on rejoint en s'éteignant.

Nous reviendrons sur cette perspective, présente chez Simondon, mais explicite seulement par intermittences, en des aperçus intenses du foyer ontogénique central, « deus absconditus », que l'ontologie du devenir le plus souvent dissimule, davantage qu'elle ne le révèle. S'il avait privilégié sa pensée du « foyer central », au lieu de se dépêcher dans l'anthropologique pour y résoudre les dissociations culturelles anti-évolutives, Simondon aurait développé une philosophie mystico-poétique – dont on rencontre dans son œuvre quelques métaphores fragmentaires. Car à propos de ce foyer rayonnant, la pensée transductive-symbolique est sauvegardée. Là encore, tout peut et doit tenir ensemble à partir de la sur-unité : là, nous sommes au lieu du sens jaillissant dont le sens-devenir, en particulier le sens du devenir anthropologique, n'est qu'un éclat, mais un éclat qui reflète l'infini qui le projette et qui l'empêche, ainsi, de se refermer sur soi, de n'être qu'un fragment sans origine ni reliance, un fragment qui aurait cessé d'être symbolique. Toutefois, bien que d'une certaine façon cette perspective préserve, chez Simondon, le sens et accorde des mots pour l'exprimer, tout ce qui concerne la « culture technique », l'universalité, le progrès, la raison même, y perd singulièrement de son importance et de sa signification.

1. La phase ambiguë

La notion de « phase » illustre la double scène simondonienne. Ordinairement, ce terme désigne soit l'une des diverses apparitions ou manifestations aspectuelles possibles d'un objet unique (telles sont les phases de la lune ou des planètes), soit une étape d'un processus séquentiellement ordonné, progressif à la façon d'un programme qui se déroule (les phases successives du développement d'un être vivant, ou de la réalisation d'un plan). L'idée d'une séquence n'est pas complètement absente de la première acception, mais il s'agit d'une séquence globalement itérative et donc comme telle non évolutive, intemporelle (la répétition immuable des diverses phases de la lune), reflétant la stabilité de l'objet en soi dont les phases ne sont que les apparitions. En revanche, l'interprétation de la phase comme étape, moment historique, permet de penser à une réalité-procès qui n'existerait pas hors de ses phases-étapes – un être-devenir qui s'accomplirait finalement dans quelque phase terminale.

Il nous semble qu'en dernière analyse, la philosophie de G. Simondon ne résout pas vraiment cette alternative, qu'elle oscille, irréductiblement, entre ces deux interprétations de la phase, entre l'être et le temps.

Dans *MEOT*, le terme de « phase » est abondamment utilisé, dans le contexte de l'anthropologie génétique (la troisième partie du livre), pour désigner, d'abord, le dédoublement de l'unité magique primitive en deux : la phase religieuse et la phase technique. Chaque phase suit alors son destin de dichotomisation ultérieure propre¹, ponctué de mouvements vers la réunification. La phase est donc ce qui, étant partiel, réfère, cependant, fondamentalement à son complémentaire, et par conséquent à l'unité. Celle-ci – primitivement sous la forme de la pensée magique – est toujours co-présente, en filigrane, comme le centre ou l'axe dont les phases ne cessent de procéder et vers lequel elles ont pour avenir de retourner. La phase est foncièrement symbolique.

Simondon commence par récuser la signification temporelle de la phase comme étape d'un processus :

« Par phase, nous entendons non pas moment temporel remplacé par un autre, mais aspect résultant d'un dédoublement d'être et s'opposant à un autre aspect (...) on ne conçoit une phase que par rapport à une autre ou à plusieurs

1 Voir schéma p. 73.

autres phases ; il y a dans un système de phases un rapport d'équilibre et de tensions réciproques ; c'est le système actuel de toutes les phases prises ensemble qui est la réalité complète (...). Enfin, l'existence d'une pluralité de phases définit la réalité d'un centre neutre d'équilibre par rapport auquel le déphasage existe. Ce schème est très différent du schème dialectique (...) » (MEOT, p. 159).

Dans cette perspective, on ne peut pas dire, par exemple, que la science constitue une phase-étape plus avancée que la phase religieuse. Science et religion ne sont rien d'autre que deux symboles partiels de l'unité perdue et à retrouver par la philosophie. Deux symboles situés cependant à des étapes différentes de la généalogie et qui, bien que pouvant co-exister, sont aussi nécessairement successives (le schéma de Simondon ne permet pas l'apparition de la science avant la technique et la religion). D'une certaine façon, le moment de la science ou celui de l'éthique sont des tentatives de réunification partielle, postérieures à la dissociation primitive et cherchant à la dépasser-réparer. Ceci est plus net si l'on compare l'esthétique et la philosophie. L'esthétique est une esquisse de réunification totale que la philosophie seule permettra d'accomplir ultérieurement. De l'un à l'autre, il y a bien progrès, et la science ou l'éthique constituent des étapes intermédiaires de ce progrès. Aussi, la tentation de parler en termes d'étapes est-elle inévitable :

« (...) bien qu'il y ait effectivement succession dans la genèse, les étapes successives des différentes genèses sont simultanées au sein de la culture, et il existe des rapports et des interactions non seulement entre phases simultanées, mais aussi entre étapes successives ; ainsi, les techniques peuvent rencontrer non pas seulement la religion, et la pensée esthétique, mais la science et l'éthique » (MEOT, p. 161).

La philosophie simondonienne des phases ne témoigne pas d'un usage confus, mais bien d'une oscillation irréductible, parce que ce qu'il cherche à exprimer est à la fois diachronique et synchrone. N'oublions pas que c'est en parcourant-pensant la genèse des phases selon leur différenciation que la philosophie effectuera la réunification, le retour à une unité non plus magique, mais analogique de celle-ci. D'une façon générale, la pensée symbolique bien qu'œuvrant dans le temps fait tenir ensemble le devenir et ses ruptures. C'est pourquoi la pensée symbolique est toujours aussi hors du temps (référence à l'unité, à la totalité, au même).

Dans *IG* et *IPC*, qui constituent pourtant globalement une véritable philosophie de l'évolution (anthropologie progressive comprise), puisque le lecteur y est conduit du cristal à la société ouverte, la pensée du centre

rayonnant n'est pas abandonnée. Elle réapparaît d'une façon remarquable dans la conclusion ² de la thèse principale.

G. Simondon reproche à la philosophie hylémorphique de n'admettre qu'*une* entéléchie de l'individué, comme si *un* sens pouvait épuiser l'être et son devenir. Il invite à penser « l'être polyphasé », l'être « à plusieurs entéléchies » (*IPC*, p. 216 et 217).

Chacune des phases de l'être manifeste l'être tout entier, mais en même temps l'être n'est pas seulement en tant que manifesté, il n'est donc nullement épuisé par aucune des phases qui l'expriment. « L'être en tant qu'être est donné tout entier en chacune de ses phases, mais avec une réserve de devenir » (*IG*, p. 268) ³. L'imbrication de la pensée du devenir et de la philosophie des phases est totale dans ces pages.

« La théorie de l'individuation doit donc être considérée comme une théorie des phases de l'être, de son devenir en tant qu'il est essentiel (...) Dans une théorie des phases de l'être, le devenir est autre chose qu'une altération ou une succession d'états comparable à un développement sériel. Le devenir est en effet résolution perpétuée et renouvelée, résolution incorporante, procédant par crises, et telle que son sens est en son centre, non à son origine ou en sa fin » ⁴ (*IPC*, p. 223).

« Le devenir est l'être comme présent en tant qu'il se déphase actuellement en passé et avenir, trouvant le sens de lui-même en ce déphasage bipolaire (...) le devenir est transduction à partir du présent : il n'y a qu'une source du temps, la source centrale qu'est le présent, comme il y a une source unique des qualités chromatiques en leur bipolarité, une source unique de toutes les séries intensives et qualitatives » (*IPC*, p. 223-24).

« Ce n'est pas l'être qui passe à travers des phases en se modifiant ; c'est l'être qui devient être des phases, qui procède de lui-même en se déphasant par rapport à son centre de réalité. La dimensionnalité des phases est le devenir de l'être » (*IPC*, p. 224).

Un peu plus loin, insistant sur la différence entre le physique et le vital et parlant de « l'émergence » de celui-ci, qui paraît plus riche que celui-là, Simondon rappelle cependant que « vie et matière non-vivante peuvent en un certain sens être traitées comme deux phases du réel, restant complémentaires

2 Il semble que cette conclusion figure sous une forme probablement plus primitive dans *IPC* et sous une forme remaniée présentant des variantes significatives à la fin d'*IG*.

3 Le second membre de cette phrase qui évoque le devenir est absent d'*IPC*.

4 Variante *IG* p. 276 « ... que *son sens est en chacune de ses phases, non à son origine ou en sa fin seulement* ».

l'une par rapport à l'autre »⁵ (*IPC*, p. 226).

Ces extraits de la *Conclusion* sont l'écho de ce qui s'annonce dans l'*Introduction* et qui invite, nous semble-t-il en dernière analyse, à penser *le temps ou le devenir comme dimensionnalité* de l'être. L'être originel ou central, pré-individuel, sursaturé et tensionnel, « plus qu'un », n'est jamais « étape ou phase » (les deux termes sont de façon significative mis en disjonction par Simondon dans *IPC*, p. 27). Son individuation qui est multiple, est déphasage et devenir tout à la fois.

« Le devenir est une dimension de l'être, correspond à une capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même, de se résoudre en se déphasant (...) le devenir n'est pas un cadre dans lequel l'être existe ; il est dimension de l'être, mode de résolution d'une incompatibilité initiale riche en potentiels » (*IPC*, p. 13).

« L'être possède une *unité transductive*, c'est-à-dire qu'il peut se déphaser par rapport à lui-même, se déborder lui-même de part et d'autre de *son centre* » (*IPC*, p. 23).

« Le temps lui-même, dans cette perspective ontogénétique, est considéré comme expression de la *dimensionnalité de l'être s'individuant* » (*IPC*, p. 27).

2. Entre être et temps

L'ambiguïté de la notion de phase n'a rien de léger. Elle est, en définitive, l'expression d'une oscillation indépassable entre une philosophie de l'être et une philosophie du temps. Mais il ne s'agit pas d'une opposition simple, dont les termes ne se contamineraient pas. L'être, ici, est toujours devenir, individuation, métastabilité. Et le temps est toujours dimensionnalité de l'être.

Ce qui apparaît le plus souvent, à *l'avant-scène* de la pensée simondonienne, c'est une philosophie de l'être-devenir associé à un sens du progrès : le vivant n'est pas seulement une individuation différente du minéral, il est aussi de plus en plus riche et complexe, de plus en plus large et transductif ; l'être humain n'est pas seulement un vivant nouveau, il prend en charge le pré-individuel naturel, laissé par l'individuation biologique, qu'il dépasse dans l'individuation psychique, collective, spirituelle, au sein de laquelle la technoscience est un facteur évolutif d'universalisation.

5 Variante d'*IG*, p. 279 : « ... être traitées comme deux vitesses d'évolution du réel ».

A l'arrière-plan de la scène simondonienne – et nous retrouvons ainsi la thématique de la forme (ou figure) et du fond, chère à Simondon –, nous avons une philosophie plus abyssale, de la sur-unité rayonnante et jaillissante dont l'être-devenir anthropologique ne semble constituer qu'une dimension.

Avant et arrière-plans sont accessibles à la pensée transductive et symbolique, capable de tenir ensemble dans la différence, autant le déroulement diachronique (le sens du devenir ou le devenir du sens à la façon d'une « histoire ») que l'étalement spectral des infinies nuances de l'être rayonnant par rapport auquel la totalité du devenir (du temps), y compris l'histoire humaine, ne serait qu'une bande ou une gamme (elle-même sans doute infiniment diversifiée).

Ce qui est absent de la scène simondonienne, c'est l'évocation d'un être ou d'un devenir radicalement et irréparablement morcelé dans la souffrance ou la jouissance sans fin ; ce que sa pensée refuse, c'est le sens éclaté en monades et instants, l'anarchie absolue des singularités et des ruptures, que la pensée transductive ne peut plus lier *sérieusement*, sinon encore *jouer* à lier analogiquement dans tous les sens ou selon n'importe lequel. C'est par ce refus, aussi, que la pensée simondonienne est, en dernière analyse, morale. Sont – évidemment – hors du lien qui réunit l'arrière et l'avant-scènes simondoniennes, et où finalement tout se joue, l'échec ou l'abandon de la symbolicité du réel et de la pensée.

En conclusion, nous sommes invités à distinguer entre deux orientations possibles de la philosophie transductive symbolique d'une part, et, d'autre part, une pensée de la désunion, de l'éclatement radical – asymbolique – du temps et de l'être. Cette dernière, qui poserait les altérités et singularités individuées et individuantes dans l'absolu, en niant l'efficacité d'un *legein* transducteur et unificateur, n'appartient pas réellement au paysage simondonien. Celui-ci se partage, par contre, entre les deux directions prises par la pensée qui relie. L'une est le discours qui tend à réunir symboliquement les différences et singularités, en tissant une *histoire* et en produisant ainsi un sens à poursuivre et éclairant – c'est-à-dire rassemblant – ce qui est déjà passé. Telle est la philosophie du devenir d'individuation, du biophysique à l'humain où ce sens historique domine avec le thème de l'universalisation, du progrès vers l'œcuménisme. L'autre, est une pensée qui, par un jeu de correspondances et de liaisons latérales, réunit le divers, dispersé aux fils de l'espace et du temps, par référence à un centre et pour laquelle, d'une certaine manière, tous les instants du temps et tous les lieux de l'espace offrent la chance d'une perspective sur l'absolu qui est la Reliance comme telle,

l'énergie symbolique même. Cette pensée-là, présente mais moins développée chez Simondon, est mystico-poétique. Elle est beaucoup plus réservée que l'autre en ce qui concerne la possibilité de nommer vraiment et définitivement cela qui relie. Elle est plus souple, plus ouverte aux multiplicités et aux différences, que les jeux analogiques agiles permettent toujours de ponter. Le centre rayonnant d'où elle procède est à la fois hors du temps, et, dans la mesure du moins où il prend forme, symbole, nom, dans le temps : phase ⁶.

3. Étapes ou phases de l'anthropologie culturelle

Une philosophie des phases de l'être, conçue de cette manière, lorsqu'elle se trouve transposée dans le domaine culturel, paraît bien inviter à accueillir n'importe quelle culture comme une manifestation symbolique également importante ou valable, de l'être-devenir ou mieux, de la « sur-unité centrale » dont elle est une phase expressive. Le privilège que Simondon accorde expressément et systématiquement à la civilisation technoscientifique semble, dans ce cadre, arbitraire. Nous pensons que cet arbitraire est insurmontable, même s'il est possible d'aligner un certain nombre d'arguments en faveur de la culture technique, disant, par exemple, que la phase d'individuation anthropologique, où nous sommes, va dans le sens de la « culture technoscientifique », les cultures d'inspirations religieuses étant des phases certes valables, mais « ayant fait leur temps », le courant du devenir d'individuation ne passant plus par elles aujourd'hui. Ce raisonnement contient cependant un singulier passage du fait (factuellement, la technique est une force dominante dans le monde occidental en voie de planétarisation également factuelle) au droit (cette domination est légitime et à encourager parce qu'elle va dans le bon sens).

6 Bien que G. Simondon se refuse à toute exégèse systématique en ce sens, il n'est pas inopportun de verser au dossier son intérêt pour les premiers philosophes d'Ionie auxquels nous avons déjà fait allusion. Avec la pensée de la physis comme « con » ou, plus encore, comme « apeiron », on trouve chez Thalès et Anaximandre les germes d'une pensée de l'être-devenir et d'une réalité-source infiniment métamorphe : « (...) Thalès, Anaximandre et Anaximène, tous trois dominés par le postulat de l'existence initiale d'une matière originelle, ou d'un état principal de la réalité (état de la matière) ayant engendré toutes les autres phases et tous les êtres à travers le temps (...) » (*MS. Quelques éléments d'histoire de la pensée philosophique dans le monde occidental*, p. 11). On aura noté l'occurrence de « phase ». Un peu plus loin, G. Simondon relève chez les Ioniens « l'usage du paradigmatisme » (p. 14).

Simondon – dont la pensée, en raison de l'importance tout à fait cruciale qu'elle accorde au symbolique et à ses vertus, présente en son centre tant de résonances religieuses, de sens du religieux, c'est-à-dire du reliant – prend expressément parti pour la « culture technique », contre la « culture littéraire », ou du moins certaine culture littéraire. Il y a de la bonne et de la mauvaise culture. La mauvaise, qui n'est plus en consonance avec la technique contemporaine, doit être réformée (*MEOT*, p. 13-14). Dans la culture littéraire venue du passé, tout n'est pas à jeter, mais le tri paraît devoir se faire exclusivement en fonction de l'ouverture à la technicité. Ainsi, « 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 ». Vigny, par contre, a dans les *Destinées*, témoigné d'une vision plus juste (*MEOT*, p. 117). Certes, les passages où G. Simondon condamne et écarte sans appel sont excessivement rares, mais il n'empêche que si le jugement de valeur négatif est exceptionnel, l'évaluation marquant les préférences est homogène et constante à un point tel que la « culture technique » apparaît bien comme portant, par excellence, le sens de l'être-devenir.

On ne peut s'empêcher de trouver cette survalorisation quelque peu dérisoire et certainement contestable à partir de la hauteur prise par une philosophie de l'être polyphasé et du temps comme dimensionnalité de l'être. On ne peut s'empêcher de se demander aussi quel accueil cette philosophie-là – qui constitue un foyer vivant de la pensée simondonienne – a quelque chance de recevoir au sein d'une civilisation technoscientifique. Il est bien connu que ceux qui s'intéressent à celle-ci lisent surtout *MEOT* et, dans ce livre, la première partie, parfois la seconde, jamais la troisième, où il s'agit précisément de la pensée des phases. Or, c'est à cette troisième partie – proprement spéculative – que G. Simondon tenait le plus ⁷.

Chapitre VII

La fonction symbolique de la philosophie

1. La généalogie de MEOT

MEOT, nous l'avons vu, est l'ouvrage centré sur la dissociation culturelle et sur la fonction réparatrice de la philosophie. Celle-ci doit être à la fois constructrice et régulatrice d'une culture capable d'occuper le « point neutre » d'où les contraires divergent et où ils peuvent reconverger (p. 212-13).

Cette « fonction de convergence » (p. 235) concerne la résolution des oppositions entre religion et technique, théorie et pratique, science et éthique. Elle s'exerce comme *généalogie*, c'est-à-dire que la répétition accompagnée par le logos (la réflexion qui lie) ¹ constitue une réparation symbolique des genèses et ontogenèses dissociées et dissociantes. « La philosophie doit réassumer le devenir au terme duquel elle intervient comme force de convergence » (p. 212). La puissance de réunification symbolique de la philosophie simondonienne ne concerne pas seulement l'opposition entre

¹ Nous avons déjà souligné l'importance de cette assomption par la *conscience* ou la *pensée réflexive* philosophique dans « Les limites du progrès humain ». Le dernier alinéa est particulièrement explicite à ce propos. Sous cet angle, la conception de Simondon perd beaucoup de son originalité puisqu'elle se range parmi toutes celles qui exigent sagement que la conscience accompagne la science et la technique, sans approfondir autrement ce qu'est la conscience (ou la pensée réflexive) ni la spécificité de la technique (ou du physique). Ce qui est original chez G. Simondon, c'est le contenu de la prise de conscience de la technique et, surtout, le fait qu'elle projette aux limites de la pensée, confrontant celle-ci, sans facilités, à cet autre qu'elle a pourtant pour tâche d'apprivoiser ou de conquérir (de réintégrer au symbolique).

technique et culture traditionnelle, ou entre technicité (pensée technique) et religion (pensée religieuse). Elle est sans limites, totale. Elle s'applique aux divergences internes de la pensée religieuse (multiplicité des religions) ainsi qu'au champ divisé de la philosophie traditionnelle elle-même, prise dans les clivages hylémorphiques (p. 235). L'œcuménisme de la pensée de G. Simondon est universel.

« Or, il était difficile que l'œcuménisme fût construit dans un passé lointain, car il ne peut se constituer qu'au moyen de la pensée réflexive voulant fonder la culture ; il est en lui-même et essentiellement œuvre philosophique ; (...) Jusqu'à ce jour, des œcuménismes limités (comme à l'intérieur du christianisme) ont pris naissance, mais c'est un œcuménisme universel que la réflexion philosophique doit développer pour que la réalité religieuse s'intègre à la culture » (p. 232).

Tel est aussi expressément déjà le rôle de la *technologie* (« l'institution d'une technologie possède la même signification que celle de l'œcuménisme », p. 232), en sa portée de réparation et d'universalisation culturelles que la philosophie, seule, peut réaliser complètement. La force de convergence de la philosophie culmine dans un mode de connaissance que Simondon appelle, ici, « intuition » et qui, en pensant les ontogénèses selon leur *logos*, les reconduit à l'unité.

« L'intuition est ainsi particulièrement un procédé de connaissance philosophique, parce que grâce à elle la pensée peut saisir l'être dans son essence, qui est la formule de son devenir génétique, et rester au point neutre de ce devenir pour assurer la fonction de convergence » (p. 236).

« Il existe trois types d'intuition, selon le devenir de la pensée : l'intuition magique, l'intuition esthétique et l'intuition philosophique » (p. 238). Seule celle-ci est capable d'« accomplir réellement la synthèse, et elle doit construire la culture, coextensive à l'aboutissement de toute la pensée technique et de toute la pensée religieuse » (p. 238).

2. L'ontogénéalogie transductive généralisée

MEOT n'excède pas le cadre d'une anthropologie génétique capable d'intégrer cela qui, du sein de la culture (et de l'anthropologie) constituée, apparaît d'abord comme inassimilable, symboliquement irrécupérable : le monde des objets techniques.

A travers *IG* et *IPC*, G. Simondon accorde une portée beaucoup plus globale à son geste symbolique. L'anthropologie de *MEOT* reste en quelque

sorte en l'air, sans fondement ni origine. Tout commence avec l'être-au-monde magique, mais celui-ci n'est qu'une forme de l'être-au-monde humain, une première modalité de l'individuation humaine (psychique et collective). *IG* et *IPC* reprennent la question à son origine réelle, qui est en un premier temps le monde physique (le cristal, voire, en deçà, le monde des particules) et l'évolution du vivant jusqu'à l'être humain – conduisant ainsi au déploiement d'une philosophie de la nature –, en un second, l'être et le devenir en général, ce qui mène, nous l'avons vu, au développement d'une philosophie de l'être-devenir et du temps comme dimensionnalité de l'être. Il faut souligner l'extraordinaire puissance de liaison de la pensée simondonienne qui réussit à articuler une philosophie de la technique, une philosophie de la nature et une anthropologie philosophique ouverte au sein d'une ontogénéalogie, elle-même extrêmement forte car, en jouant notamment de l'ambiguïté de la notion de *phase*, elle réussit à éviter une subordination stable (source de dissociations, de clivages) de l'être au temps (vers quoi tend la pensée de l'être-devenir) et du temps à l'être (vers quoi tend la pensée du devenir comme dimension de l'être).

C'est à travers *IG* et *IPC* que la pratique philosophique de Simondon déploie toute sa virulence analogico-symbolique ou « transductive », c'est-à-dire cette « *capacité de traverser, d'animer et de structurer un domaine varié, des domaines de plus en plus variés et hétérogènes* » (*IPC*, p. 53), « avançant de proche en proche, à partir de la région qui a déjà reçu la forme et allant vers celle qui reste *métastable* » (*IPC*, p. 55). Simondon appelle encore « *paradigmatique* »², cette méthode qui part de la mise en évidence d'une certaine structure opératoire dans un domaine, structure et qui se révèle analogiquement opératoire pour des domaines étrangers. Le transfert analogique ne laisse, bien entendu, pas la structure opératoire à son identité (logique) originelle. Devenant « *paradigme* », son identité même devient analogique : l'individuation psychique est et n'est pas l'individuation biologique qui est et n'est pas l'individuation physique...

L'ontogénéalogie d'*IG* et d'*IPC* fonde l'anthropologie culturelle de *MEOT* en balisant l'individuation bio-cosmique jusqu'à l'individuation anthropologique. Mais, en même temps, ils prolongent le programme de réconciliation culturelle de *MEOT*, car celui-ci exige, si l'on va jusqu'au bout des problèmes et des questions soulevés par le monde technique, l'articula-

2 Voir, notamment, la conférence faite à la Société française de philosophie : « *Forme, information et potentiels* », reprise dans *IPC*, mais sans la discussion qui est fort instructive.

tion culturelle intégrée de l'anthropologie philosophique, de la philosophie de la technique et de la philosophie de la nature. L'ambition d'un tel programme est ontologique, ou plus rigoureusement ontogénéalogique, car la philosophie de l'être-devenir s'y situe elle-même – se réfléchit elle-même comme force agissante au sein du devenir – sous les espèces d'une vertu suprême de réconciliation ou de résolution. C'est pourquoi G. Simondon peut dire : « Il y a en quelque manière identité entre la méthode que j'emploie, qui est une méthode analogique, et l'ontologie que je suppose, qui est une ontologie de l'opération transductive dans la prise de forme » (« Forme, information et potentiels », p. 179).

3. Le « Grand Œuvre » et le rôle de la philosophie

« Autrement dit, nous considérerions le processus de dédifférenciation à l'intérieur d'un corps social, ou à l'intérieur d'un individu entrant en période de crise, comme les alchimistes des temps passés considéraient la *Liquefactio* ou la *Nigrefactio*, c'est-à-dire le premier moment de l'*Opus Magnum*, auquel ils soumettaient les matières mises dans la cornue : l'*Opus Magnum* commençait par tout dissoudre dans le mercure ou tout réduire à l'état de charbon – où plus rien ne se distingue, les substances perdant leur limite et leur individualité, leur isolement ; après cette crise et ce sacrifice vient une différenciation nouvelle ; c'est l'*Albefactio*, puis *Cauda pavonis*, qui fait sortir les objets de la nuit confuse, comme l'aurore qui les distingue par leur couleur. Jung découvre, dans l'aspiration des Alchimistes, la traduction de l'*opération d'individuation*, et de toutes les formes de sacrifice, qui supposent retour à un état comparable à celui de la naissance, c'est-à-dire retour à un état richement potentialisé, non encore déterminé, domaine pour la propagation nouvelle de la Vie » (*IPC*, p. 65).

La production de la « culture technique » est un aspect du « Grand Œuvre » de la civilisation au XX^e siècle. Et un aspect capital sans lequel le rêve alchimique-symbolique d'une réconciliation des opposés associé à une puissance de transmutation infinie ne pourra se réaliser, ou tournera au cauchemar. L'évocation de l'alchimie ne doit pas être reçue comme marginale ou ornementale : elle indique bien ce que Simondon paraît attendre d'une technique dont tout le sens philosophique se serait exprimé³.

3 L'essentiel du cours « Sur la naissance de la technologie » est consacré à l'alchimie et à l'hérmetisme. G. Simondon y souligne, notamment, que la pensée-pratique alchimique ne séparait pas les trois règnes (minéral, végétal, animal) et que cette indistinction lui

Que Simondon réfère à C.G. Jung – et non à Freud – est compréhensible dans la mesure où C.G. Jung a été lui-même fort interpellé non seulement par la processus de l'individuation, mais aussi par la symbolique de l'union des contraires. Hypersensible à la dissociation, au conflit, à la séparation, la pensée simondonienne rêve de pacification et de conciliation universelles, d'individuation qui serait totalisation, refusion, mais sans perte d'individuation. Contradiction, impossibilité ? Paradoxe ? « On pourrait dire que la bonne forme est celle qui est *près du paradoxe, près de la contradiction*, tout en n'étant pas contradictoire en termes logiques ; (...) *s'approcher du paradoxe sans devenir un paradoxe, de la contradiction sans devenir une contradiction* » (IPC, p. 53).

La pensée simondonienne est subtile. Il n'en reste pas moins qu'elle opère une survalorisation fort orientée de la philosophie et de l'« être-au-monde » propre à la philosophie ⁴. La philosophie y est, en acte, le vecteur, par excellence, de la réparation symbolique absolue. Dans quelle mesure cette ambition a-t-elle un sens aujourd'hui pour les non-philosophes ? Dans quelle mesure l'œuvre de symbolisation œcuménique de G. Simondon opère-t-elle effectivement dans la société, sur la culture, ce qui suppose qu'on la suive et la comprenne jusqu'au fond de son ontogénéalogie, car sans une telle compréhension, ses effets ne pourraient être que rhétoriques, engendrés par une lecture superficielle et faisant le lit d'une série de malentendus.

permettait de « se penser et se vouloir comme technique panurgique ». « Quand l'alchimie s'est dissociée en savoir scientifique et positif (...) elle a laissé apparaître, à la place de l'enthousiasme unitaire, la désespérance de la séparation des sciences, et aussi le déclassement de techniques par rapport aux sciences ». Toutefois, depuis le début du XX^e siècle, ce mouvement de séparation serait aussi en cours d'inversion (*op. cit.*, p. 3, 4, 19, *passim*). Autrement dit, l'alchimie offrirait un paradigme fécond pour penser-pratiquer la civilisation technoscientifique contemporaine. « Un nouvel hermétisme est en train de se développer, comme une conséquence de cette nouvelle fermeture du macrocosme (sous l'effet des techniques d'échelle planétaire, G.H.) : ses lignes sont encore floues ; il contient aussi bien des thèmes de science-fiction que des préoccupations stratégiques (...) » (*op. cit.*, p. 28).

- 4 Au début du cours « Quelques éléments d'histoire de la pensée philosophique dans le monde occidental », Simondon observe que « la philosophie manifeste la sursaturation d'un système : c'est pourquoi elle n'existe pas toujours : c'est pourquoi, de plus, elle n'existe pas seule comme germe d'une structure nouvelle, mais voit croître à côté d'elle des formes culturelles nouvelles, comme une religion, ou un art, ou encore un mode nouveau d'engagement politique (...) ». Cette relativisation de l'importance de la philosophie n'est pas contradictoire de son éminence définitive, comme le montre abondamment l'insistance sur les limites des vertus réconciliatrices de la religion, de l'art ou du politique, dans *MEOT* et *IPC*.

L'œuvre de réparation symbolique n'est-elle pas, finalement, l'œuvre philosophique elle-même : nous voulons dire ces *livres* qui constituent l'œuvre de Simondon et qui sont comme un objet symbolique auquel un esprit philosophique peut, en effet, se rapporter, s'il est en sympathie avec la pensée de Simondon, comme à un objet réparateur-totalisateur ? Il nous semble que ce qui est au cœur de la pensée simondonienne – et peut-être au cœur et à la source de la pensée philosophique – est l'expérience de la dissociation, de l'être-dissocié. Cette expérience, chez G. Simondon, s'est focalisée sur la question de l'opposition entre culture et technique. Cette fixation, qui a ses raisons objectives et subjectives, a été intellectuellement féconde, mais elle correspond déjà à une tentative de résolution par extériorisation du problème existentiel-personnel de la dissociation.

Le fait que le problème de la dissociation a, probablement, constitué pour G. Simondon d'abord un problème existentiel-personnel projeté sur la question technique-culture explique le mouvement de sublimation qui traverse *MEOT*. Dans la *Troisième partie*, tout est affaire de *pensée* et de réparation par la pensée (philosophique) des dissociations (de la pensée préphilosophique : existentiellement vécue, devenue) depuis l'enfance magique et fusionnelle. Le monde technique réel et ses potentialités propres, sa spécificité irréductible, passe tout à fait à l'arrière-plan. La résistance de la dynamique technoscientifique à la récupération par la pensée philosophique, qui est au cœur du malaise de civilisation, s'est amenuisée au point de disparaître totalement au profit de la pensée symbolique, analogico-spéculative, qui triomphe *sans reste*⁵. Là est la faiblesse ou la limite : à mesure que la pensée analogico-spéculative s'autonomise et gagne en assurance, la référence au réel, à sa résistance, son indépendance, son altérité, qui avait mis la pensée en branle, se perd. Très forte au début de *MEOT*, elle est sublimée, volatilisée, à la fin où il ne s'agit plus que de penser, de penser des modes de pensée, dans un sens œcuméniste.

Il y a là non seulement un appauvrissement de la sensibilité à l'hétérologique qui avait incité Simondon à penser la technique, mais surtout un irénisme philosophique discutable. La pacification du champ philosophique est un phantasme récurrent dépourvu de toute assise dans l'histoire et

5 Le reproche de procéder foncièrement par analogie et métaphore est une critique importante exprimée au cours de la discussion à la Société française de philosophie (« Forme, information et potentiels », p. 178ss). Cette question, cruciale pour toute entreprise de « culture technoscientifique », est évoquée et discutée dans notre *Liminaire*.

l'actualité philosophiques. Elle n'est tenable que sur fond d'une critique ou d'une schématisation de l'essentiel de la tradition philosophique, considérée comme fourvoyée. Chez Simondon, c'est l'identification de la philosophie sous le schème de l'hylémorphisme, comme paradigme de la division, qui joue ce rôle de repoussoir. Par cette identification, Simondon tend à vider la pensée philosophique de sa force polémique, sa puissance critique et séparatrice. Or, depuis son origine et tout au long de son histoire jusqu'à aujourd'hui, le philosophe a – heureusement – exercé des fonctions radicalement ambivalentes, qui sont de reliance symbolique ou de synthèse (legein) autant que d'analyse. Naissante, la philosophie fut un facteur essentiel de dissociation de la pensée magique, mythique et religieuse. Tout au long de la modernité, elle fut une force de rupture, de distinction, de division. Sans doute fut-elle cela dans l'ambiguïté, sans abandonner jamais tout à fait le sens de la reliance unificatrice. Mais il ne faut pas perdre de vue que la philosophie est « dia-bolique » autant que « sym-bolique ». A ne vouloir retenir que cette seconde face et en voilant la première, on risque de pêcher par angélisme. Or, la réponse que celui-ci réserve au mal est symbolique, au sens trivial de simplement irréaliste, inopérante. Un certain angélisme constitue la tentation propre de la philosophie simondonienne du penser-panser symbolique. Il n'est, au demeurant, pas exceptionnel en philosophie.

Chapitre VIII

Aux limites

L'anthropologocentrisme domine dans la pensée contemporaine, spécialement sous les espèces de la philosophie sociale et politique, et plus particulièrement encore, dans les tours langagiers-communicationnels pris par celle-ci. Le plus souvent plutôt favorable ou indifférent à la technique et aux technosciences qu'il continue d'évaluer comme simplement instrumentales et dépourvues de portée ontologique, l'anthropologocentrisme ne développe ni une véritable philosophie de la technique ni, encore moins, une philosophie de la nature, qu'une prise en considération non réductrice des techniques et des technosciences tend, pourtant, inévitablement à susciter. Souvent, les philosophies qui se sentent à l'étroit dans la pensée anthropologocentrée et qui sont tentées d'accorder à la dynamique technoscientifique une dimension excédant ses limites, développent parallèlement une évaluation nihiliste de la technoscience, dans l'in- ou ab-humanité de laquelle elles se complaisent ou contre laquelle elles réagissent en l'assimilant au mal radical et en invoquant les « vraies valeurs », généralement proches des religions ¹.

1 Le plus souvent l'anthropologocentrisme et le nihilisme sont antithétiques. Seul un anthropologocentrisme renonçant radicalement à définir l'homme ou rompant avec l'illusion de disposer d'une telle définition rejoindrait le nihilisme, faisant de l'homme ce « rien » autour duquel tout tourne. Un tel anthropologocentrisme ne tiendrait plus son identité que du fait que ce « rien » serait encore le « logos », le langage ou le signe (ou

L'anthropocentrisme, quelles que soient ses concessions à une certaine matérialité et à une certaine opérativité (langage, technique, corps, institutions, beaucoup plus rarement : nature), reste l'héritier de l'idéalisme de la philosophie de la subjectivité, et, au-delà de la théologie.

Comment situer G. Simondon par rapport à cet arrière-plan général ? Sa position est singulière et devrait jusqu'à un certain point concilier des exigences divergentes. Elle se caractérise, en effet, d'abord, par une attention autonome accordée à la technique et à la nature, considérées selon leurs spécificités propres, sans récupération anthropocentriste superficielle et hâtive. De plus, cette attention ne se laisse, à aucun moment, prendre à la fascination nihiliste. Toutefois, elle semble bien reconduire, finalement, à un anthropocentrisme, qui ne va cependant pas sans ambiguïté ni résidus.

1. L'homme, objet de la technique

Les interrogations et inquiétudes philosophico-éthiques gravitant autour des technosciences proviennent aujourd'hui principalement de la capacité croissante de manipulation bio-physique – non simplement symbolique – de l'être humain (et pas seulement de la nature non humaine), pris individuellement ou collectivement et même spécifiquement, considéré dans ses modalités d'apparition (procréatique), de développement et de disparition, en son corps, son sexe, son cerveau.

L'œuvre de G. Simondon se signale à cet égard par une tache aveugle surprenante, que des considérations de chronologie (l'explosion des technosciences biomédicales et des questions bioéthiques commence une douzaine d'années après la rédaction des œuvres principales de G. Simondon) expliquent *en partie*. Car, dès la fin des années cinquante, il avait aperçu la possibilité d'une objectivation technique de l'homme ; essentiellement, semble-t-il, pour regretter qu'elle ne fût pas encore sérieusement possible.

« Pourtant, la résonance interne du système d'ensemble homme-technique ne sera pas assurée tant que l'homme ne sera pas connu par la technique, pour devenir homogène à l'objet technique (...) Dans l'état actuel du développement des techniques, l'homme intervient avant tout comme opérateur ; (...)

la conscience réflexive) en sa puissance spéculative de négation *symbolique*. Par là, il demeurerait anthropo-logo-centré, continuant, au moins formellement, à définir l'humanité comme le vivant du symbole (le « zoon logon echon »). Par là aussi, il continuerait de manquer la spécificité non symbolique de la technoscience.

l'homme est très rarement, en tant qu'homme, ce sur quoi porte l'opération technique ; le plus souvent, ce n'est que dans des cas rares, graves, et dangereux ou destructifs, que l'homme est objet direct d'activité technique, comme dans la chirurgie, la guerre (...) » (« Les limites du progrès humain », p. 11).

« Comme, à l'heure présente, il n'existe ni une métrologie appliquée à l'homme, ni une énergétique humaine, l'unité des techniques tournées vers l'homme n'existe pas, et aucune relation véritable et continue n'est possible entre ces techniques et celles qui sont tournées vers les choses » (*op. cit.*, p. 12).

S'il est vrai que la dynamique technique est le lieu où se joue l'avenir de l'humanité dans un sens progressif, alors les techniques matérielles appliquées à l'homme constituent l'enjeu essentiel, puisque c'est évidemment par elles que la co-évolution du système homme-technique pourra être la plus étroite et la plus intensément « résonnante ». Simondon a conscience de cet enjeu et du risque qu'il comporte dont la gestion créatrice progressiste requiert la pensée réflexive.

« De nos jours, la pensée réflexive doit particulièrement s'attacher à guider l'activité technique de l'homme par rapport à l'homme, car c'est en ce domaine qu'existe le plus grand danger d'aliénation, et se trouve l'absence de structure empêchant le progrès technique exercé dans la concrétisation objective d'être partie intégrante du progrès humain, en formant système avec l'homme » (*op. cit.*, p. 14).

Or, ni dans les trois livres ni dans les articles publiés qui nous sont connus, Simondon ne reprend cette question, pas même alors qu'au cours des années soixante-dix, les technosciences matérielles de l'homme (à distinguer des techniques humaines « immatérielles », telles la rhétorique, la propagande, toutes les formes de manipulations psychosociales) connaissent un développement prodigieux. Ce n'est que dans l'un des tout derniers articles publiés avant la mort de G. Simondon que la question réapparaît brièvement et d'une façon peu significative, si ce n'est que le ton reste à dominante optimiste (« Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique », p. 116-17).

Sans préjuger de la fécondité de la pensée simondonienne de la technique, il ne semble pas qu'elle eût pu, aisément et sans une refonte très profonde, élaborer ces questions, qui nous paraissent limites pour elle. Pourquoi ? Parce que pour G. Simondon, *ce qui est légitimement manipulable en l'homme, c'est le symbolique* : « (...) ce qui de la réalité humaine peut être modifié, à savoir la culture » (*MEOT*, p. 227). La limitation de la portée de ce « pouvoir » de manipulation est ontologique et éthique, pas simplement

circonstancielle et factuelle (liée au développement des technosciences encore incapables, provisoirement, de manipuler la nature humaine). Elle nous paraît en consonance avec le projet simondonien de production d'une « culture technique », et avec l'importance cruciale qu'il accorde à la symbolisation, ainsi que, finalement, à la philosophie (la pensée symbolique réflexive). Celle-ci est l'ultime instance de régulation de la co-évolution homme-technique *via* la production précisément d'une authentique « culture technique ».

Ce n'est pas un hasard si, alors qu'il consacre des centaines de pages au vivant, Simondon ne considère guère, à propos de la technique, que les technosciences de l'ingénieur qui produisent un *milieu* technique, tellement proche mais cependant *extérieur* à l'homme, et par rapport auquel la culture (la symbolisation) doit et peut jouer un rôle de médiation régulatrice. Comment encore concevoir ce rôle, lorsque l'objet des technosciences – cela qu'elles manipulent et produisent – devient l'homme même, tout l'homme, de ses gènes à son cerveau, lorsque la matière humaine même devient le milieu technoscientifiquement exploré et manipulé. Que se passe-t-il, lorsque l'humain et la technique, l'opérateur et l'opéré, en leur être-ouvert radical, sont à ce point indissociables qu'il ne paraît plus possible de glisser entre eux l'interface symbolique d'une culture articulée à une anthropologie philosophique ayant quelque contenu, et dont on ne pourrait que se demander *qui* la dicte, de l'opérateur ou de l'opéré ?

La philosophie de la technique et l'anthropologie philosophique de G. Simondon se sont constituées sur la base des présupposés qui définissent (a) la technique comme force de transformation et de production du milieu humain extérieur à l'homme ; (b) la culture comme puissance de manipulation symbolique de l'homme même, et ayant une fonction régulatrice permettant au vivant symbolisant et technicien, que l'homme est, de vivre et d'évoluer au sein du milieu naturel qu'il ne cesse de transformer. Selon cette conception, la technique n'agit sur l'humain que *via* ses répercussions culturelles, c'est-à-dire par le truchement des représentations symboliques culturellement élaborées, qui remplissent ou non leur rôle régulateur et évolutif (cf. « Culture et technique », p. 5, 6, 9).

Or, si pour Simondon la technoscience contemporaine constitue un facteur d'évolution et de progrès pour l'humanité, c'est principalement parce qu'elle dynamise la symbolisation culturelle dans le sens de l'universalité, bien qu'elle ne puisse, à elle seule, actualiser celle-ci. Le symbolique, le logos, la philosophie sont indispensables, car ils représentent la distance universalisante.

Que devient ce sens de l'universel en présence de technosciences capables de transformer chaque individu en son corps et selon ses phantasmes personnels ; des technosciences aux virtualités si riches, que les personnes et les collectifs pourraient exploiter à la carte ? Que devient ce sens de l'universel lorsque la distance entre l'homme et le milieu tend à s'annuler, parce que l'être humain est tout à la fois l'opérateur, l'objet, le produit et le milieu associé ? La conception simondonienne distingue nettement l'homme, le milieu, la technique, et requiert la culture pour les articuler. La situation engendrée par la saisie technoscientifique de l'homme même nous laisse avec des techniques « collées » sans distance sur l'homme, des éléments culturels absolument inappropriés à cette situation duelle et la question de la possibilité d'une culture et d'une philosophie tenant compte de cette situation sans en atténuer la nouveauté et la radicalité.

Il est frappant de constater que l'idée simondonienne d'une co-évolution homme-technique puisse être si peu tensionnelle, si dénuée d'échappées vertigineuses, alors que, pourtant, Simondon souligne l'ouverture inanticipable de la dynamique technoscientifique² et qu'il a le souci d'une anthropologie également ouverte. Comme si une *foi* le préservait de toutes les tentations nihilistes qui sont, dès lors, causalement ramenée aux phobies et inadaptations de la culture traditionnelle. Cette foi serait, en dernier ressort, non la religion de la technique, mais encore la religion de la pensée, de la conscience, de la philosophie. Mais cette foi et l'optimisme humaniste œcuménique universel qu'elle lui inspire tiendraient-ils face à une considération sans concession des technosciences prenant pour champ d'exploration et d'invention l'espèce humaine comme telle, suivant une temporalité radicalement et indéfiniment ouverte et opaque ? Qu'en sera-t-il de la co-évolution homme-technique dans dix ou vingt millions d'années, durée qui n'est pas si longue rapportée au temps géologique ou cosmique ? Comme semble dérisoire face à une telle question, induite par la technoscience, toute pensée revenant à un progressisme humaniste universaliste !

2 Ainsi que le souligne J. Y. Chateau, l'invention d'une nouvelle « essence technique » est l'origine d'une lignée dont on ne peut par avance déterminer le destin bien que celui-ci – qui est de concrétisation – suive ses lois propres. C'est pourquoi, d'ailleurs, la technique ne peut faire l'objet que d'une étude inductive. (« Technologie et ontologie dans la philosophie de G. Simondon », in *Cahiers Philosophiques*, n° 43, juin 1990, p. 112-113). Voir aussi le passage sur l'impossibilité de définir un « ars inveniendi » (*MS : Cours sur l'invention et le développement des techniques*, p. 67).

Mais la philosophie peut-elle autre chose ou davantage que cela ? Davantage qu'un redéploiement anthropo(théo)logocentrique ? Elle peut, en tout cas, être plus ou moins attentive et sensible à ce qui l'excède, aux limites. Telle est sa vraie grandeur, qui est aussi tragique, comme la condition humaine. Si la pensée de Simondon est grande, c'est parce qu'elle a été sensible à ces limites, jusqu'à un certain point. Elle l'a été dans l'attention qu'elle a accordée aux résistances qu'offre la technique à la pensée philosophante et qui l'ont conduite au souci des ontogenèses. Cette sensibilité aux limites résonne encore, quoique très affaiblie par le travail du symbole spéculatif, dans la philosophie de l'être-devenir ouvert et dans la pensée du « plus qu'un » central qui rayonne le(s) devenir(s). Car le triomphe de la pensée est aussi sa perte : triomphe et perte surviennent lorsque le travail d'assimilation de la pensée ne rencontre plus de résistance, lorsque l'anthropologos croit s'étendre universellement, sans plus sentir de limites. Dans les termes de Simondon, une telle pensée a épuisé sa charge de pré-individuel ; atteignant son entéléchie, elle se met à tourner dans la perfection de la mort.

2. Des ontogenèses à l'ontogénéalogie

La critique de l'hylémorphisme (qui, en identifiant l'essentiel à la forme-idée-concept, volatilise toute résistance) et le souci des ontogenèses (au lieu de l'ontologie) témoignent de la sensibilité de la pensée simondonienne aux limites. Prise au sérieux, la critique de l'hylémorphisme nous dit qu'il y aura toujours du non-individué et que celui-ci est susceptible de remettre radicalement en cause d'une manière absolument imprévisible toute conception si complète, si stable, si parfaite qu'elle ait pu paraître.

Le souci des ontogenèses, lorsqu'il est radical, suggère que l'appropriation d'une ontogenèse par la pensée (l'ontogénéalogie) n'est pas une assimilation sans reste, qu'une essence génétique n'est pas identique à l'individuation (qu'elle veut saisir) lorsque celle-ci était en cours et se cherchait dans le clair-obscur du devenir réel. Les essences génétiques, l'ontogénéalogie, font partie de l'individuation *de la pensée*, pas du devenir des ontogenèses que l'on pense. Il y a un mode propre d'être-dans-le-temps-et-à-l'être pour le cristal, les vivants, les objets techniques... Ces modes ne sont pas semblables à ceux de la pensée et celle-ci a eu elle-même une ontogenèse qui n'était que très partiellement pensante et pensée, et dont la répétition généalogique ne va pas sans reste. La généalogie est plutôt une

poursuite de la genèse, sur un mode nouveau, celui du logos, de la conscience réfléchissante. Simondon sait tout cela, et le titre de son premier livre (*MEOT*) le proclame. C'est la force et la faiblesse de la pensée transductive-analogique de réussir quelquefois trop bien à nous faire oublier ces différences radicales entre la plante, l'étoile, la machine, le cristal ou l'être humain dont l'enjambement par la pensée n'a de sens que pour la pensée. Un sens qui enflé à mesure que la pensée en expansion perd de vue ses limites, sa propre singularité, et que le réel tout entier semble se faire rationnel³.

Pourtant, la philosophie ambiguë des phases nous invite à penser la pensée – l'anthropologos – comme une chose absolument relative ; relative, comme les autres choses, chacune à sa manière, à l'absolu.

« Nous ne pouvons, écrit G. Simondon, au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous ; (...) L'individuation du réel extérieur au sujet est saisie par le sujet grâce à l'individuation analogique de la connaissance dans le sujet » (*IPC*, p. 30).

On observe continuellement chez G. Simondon la reconnaissance et la négation de la limite. La reconnaissance pure et simple bloquerait le discours dans le silence ou la contradiction, ou encore l'inviterait à changer de nature pour se faire, par exemple, poème, capable d'exprimer l'absolu relatif sans plus, c'est-à-dire sans la nostalgie ou le rêve (philosophique) de l'universel.

Ainsi l'oscillation de ce passage : « Selon cette perspective, l'ontogenèse deviendrait le point de départ de la pensée philosophique ». Voilà qui est radical et, en soi, irrémédiable (l'ontogenèse n'étant pas l'ontogénéalogie). Mais il enchaîne aussitôt : « elle serait réellement la philosophie première, antérieure à la théorie de la connaissance, et à une ontologie (... Elle) serait la théorie des phases de l'être, antérieure à la connaissance objective (...) Antérieurement à toute critique de la connaissance se présente le savoir de

3 En un sens évidemment analogique ; mais l'analogie est lestée d'une portée ontologique. La discussion à la Société française de philosophie, déjà évoquée, manifeste implicitement le dilemme : G. Simondon repousse à *la fois* l'objection d'origine phénoménologico-herméneutique de P. Ricœur contre une philosophie de la nature qui ignore que l'être n'est qu'apparaître et dire (phénomène et langage) et celle, reprise par G. Marcel, lui reprochant d'abuser des métaphores et des analogies dans le contexte qui est celui des sciences et des techniques à partir duquel il extrapole. L'un dénonce la faute hétérologique (vouloir parler directement de l'autre du discours, pointer hors de l'anthropologos et tomber dans la contradiction), l'autre l'abus tautologique ou homologique (c'est-à-dire l'abus du langage, qui consiste à feindre assimiler discursivement toute altérité).

l'ontogenèse ». Nous baignons de nouveau dans le logos et la theoria, en pleine pensée, en pleine philosophie, toute résistance et limite évanouies. Le paragraphe se termine sur une phrase ambiguë, car de nouveau on rencontre l'allusion à un processus irréductible : « L'ontogenèse (qui seule est réelle comme Simondon le répète en critiquant l'hylémorphisme) précède critique et ontologie » (*IPC*, p. 163)⁴. Constamment, on passe de la reconnaissance de la spécificité des ontogenèses à la tentation irrépressible de l'assimilation ontogénéalogique. Ainsi, le refus de toute position hylémorphique est devenu hylémorphisme génétique ou généalogique. La suite du passage reprend et prolonge pourtant l'oscillation aux limites, au bord du paradoxe ou de la contradiction : « Malheureusement, il est impossible au sujet humain d'assister à sa propre genèse, car il faut que le sujet existe pour qu'il puisse penser ». Simondon critique alors le cogito, s'ouvre à certains aspects de la psychanalyse, et n'est pas très éloigné des gestes de la phénoménologie et de l'herméneutique.

Comparons encore ces deux leçons de la *Conclusion* de la thèse principale. La première est directe ; elle figure dans *IPC* (p. 222-23) ; la seconde est la variante d'*IG* (p. 275-76) : le « progrès philosophique » s'y marque : « L'ontogenèse est antérieure à la logique et à l'ontologie ». « L'étude de l'ontogenèse doit être antérieure à la logique et à l'ontologie ».

3. Une évaluation ambiguë

La philosophie de G. Simondon commence dans la sensibilité aux résistances à la pensée. La résistance dominante est celle de la technique. Mais tout de suite l'ambiguïté est là : cette résistance – cette altérité – de la technique est-elle réelle (comme le suggère l'insistance de Simondon sur la spécificité du mode d'existence technique) ou est-elle le fantasme engendré par une culture dépassée ? La réponse de Simondon consistera finalement à dire que les aspects dramatiques et rigides de la résistance viennent de la culture inappropriée et que, par ailleurs, à la bien comprendre (car elle n'est

4 Voici un autre passage emprunté à la *Conclusion* d'*IPC* (p. 221-22) : « (...) pour savoir comment l'être peut être pensé, il faut savoir comment il s'individue, car c'est cette individuation qui est le support de la validité de toute opération logique lui devant être conforme. La pensée est un certain mode d'individuation secondaire intervenant après l'individuation fondamentale qui constitue le sujet ; la pensée n'est pas nécessairement capable de penser l'être en sa totalité ; elle est seconde par rapport à la condition d'existence du sujet ».

pas irréductible à la pensée), la résistance technique va dans le sens de l'universalisation de la pensée, de l'ouverture œcuméniste de l'individuation psychique et collective, et qu'elle est donc « humaniste ». Indubitablement, la pensée, l'esprit, la philosophie ont le dernier mot.

Néanmoins, les choses ne sont pas aussi simples, car ces mots prononcés par la pensée (par l'esprit, la philosophie) vont, sans réserves, dans le sens du développement technoscientifique vigoureusement valorisé. Les effets pragmatiques du discours simondonien ne peuvent qu'être favorables aux technosciences conçues comme motrices du progrès humain⁵. Mais, et G. Simondon sait cela aussi, les technosciences ne sont *pas* simplement de l'ordre de la pensée, du symbolique : leur application directe au vivant humain, par exemple, n'est pas réductible à des échanges symboliques et à des transformations de la pensée. La co-évolution réelle de l'homme et de la technique est infiniment plus chargée d'inconnues, d'opacités et de virtualités vertigineuses que l'optimisme universaliste, humaniste et technophile de G. Simondon ne semble vouloir le reconnaître. Mais en se la représentant ainsi, il y engage plus sûrement l'humanité, dans la confiance d'une belle aventure, toujours subordonnée à l'idée – l'illusion philosophique ? – qu'il s'agit de l'aventure de la *pensée*.

« La technique apporte une autonormativité qui est de l'ordre du gai savoir. Et la technologie croit pouvoir dire en terminant : 'World is rich' » (« Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et le technique », p. 118).

Et c'est ici que se noue l'ambiguïté suprême – qui est celle de toute philosophie technoscientophile et qui prolonge peut-être l'ambivalence de la philosophie, elle-même, à l'égard de la condition humaine : en réalité *que fait* G. Simondon ? Quelles qu'aient été sa compétence, son intérêt, sa sympathie pour les objets techniques, il a été essentiellement un philosophe, un homme de symbolisation et de spéculation. Son travail et son apport se situent là, et non du côté du développement des technosciences. Sa réponse à la condition humaine est restée d'une manière dominante une *réponse symbolique*. Dominante *en fait* – parce que c'est par elle et non par quelque invention ou découverte technoscientifique que G. Simondon est et restera connu – ; dominante *en droit*, parce qu'en son contenu même, cette réponse continue

5 L'expression la plus ramassée de cette valorisation conjointe de la technique et de la pensée se trouve dans « Les limites du progrès humain ». Elle transite évidemment aussi toute la thèse principale (*JG* et *IPC*) et toute la thèse complémentaire (*MEOT*).

de placer la philosophie au-dessus de la technoscience et de la technologie, la pensée au-dessus de la pratique, et le symbole au-dessus de la technique. Tel est le parcours de *MEOT*. Mais la thèse principale aussi s'achève dans la pensée et la philosophie : l'individuation psychique, transindividuelle, sur la route de l'universel. Faut-il s'en étonner de la part d'un philosophe, et d'une philosophie particulièrement puissante et habile au jeu de l'assimilation, mais qui tient aussi sa force du sérieux de son expérience des frontières et des résistances ?

La philosophie de G. Simondon reste bien anthropocentrée, mais son anthropologocentrisme est ambigu. D'abord, parce qu'il est souvent aux limites : comme pensée de la technique, comme pensée des ontogenèses et des phases de l'être-devenir, comme pensée du « plus qu'un » central, premier et rayonnant. En second lieu, parce que sa philosophie de la technique et de la nature encouragent l'aventure, en l'occurrence la recherche et le développement technoscientifiques, et que la co-évolution réelle illimitée de la technique et de l'homme pointe hors de tout anthropologocentrisme défini. La question de l'homme reste ainsi réellement (« physiquement ») et pas seulement symboliquement ouverte.

« Une ontologie, dans le cas de l'homme, ce serait une anthropologie, or je ne pense pas qu'une anthropologie soit possible ; c'est le postulat » (« Forme, information et potentiels », p. 179).

Bibliographie de Gilbert Simondon *

1. Œuvre publiée

1.1. Livres

- *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958, 1969, 1989, préface de John Hart, postface d'Yves Déforge (MEOT).
- *L'individu et sa genèse physico-biologique* (l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information), Presses Universitaires de France, 1964 (épuisé) (IG).
- *L'individuation psychique et collective* (à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité), Aubier, 1969 (IPC).

1.2. Articles et publications diverses

- « Place d'une initiation aux techniques dans une formation humaine complète », 15 novembre 1953, p. 115 ; 15 mars 1954, p. 429 ; 15 mai 1954, p. 581, *Cahiers pédagogiques*.
- « Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement », 15 octobre 1954, p. 83-90, *Cahiers pédagogiques*.
- « Les limites du progrès humain », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959, n° 3, p. 370-376 ; *Cahiers philosophiques*, n° 42, mars 1990.

* Cette bibliographie a été dressée pour l'essentiel à partir de celle établie par Michel Simondon pour les *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990 (numéro spécial Gilbert Simondon). Nous n'avons pas pu vérifier dans quelle mesure elle est vraiment exhaustive, spécialement en ce qui concerne les manuscrits. Elle donne cependant une idée très complète et précise de l'étendue et de la diversité de l'œuvre simondonienne.

- « L'effet de halo en matière technique », *Cahiers de l'Institut des Sciences économiques appliquées*, série M, n° 7, p. 55-69, mars 1960 ; *Cahiers philosophiques*, n° 43, juin 1990.
- « Psycho-sociologie de la technicité », *Bulletin de l'Ecole pratique de Psychologie et de Pédagogie de Lyon* :
 1. « Aspects psycho-sociaux de la genèse de l'objet d'usage », novembre-décembre 1960, p. 128-140.
 2. « Historicité de l'objet technique », janvier-février 1961, p. 227-238.
 3. « Technicité et sacralité », mars-juin 1961, p. 319-350.
- « Forme, information et potentiels », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 27 février 1960.
- « L'amplification dans les processus d'information », exposé au cinquième colloque philosophique de Royaumont, résumé dans les *Cahiers de Royaumont*, n° 5, et discussion avec MM. Wiener, Mac Kay et Poirier, Editions de Minuit, 1962.
- « La perception dans la pensée occidentale », *Bulletin de Psychologie*, janvier 1965, p. 566-604.
- « Culture et technique », *Bulletin de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 55-56 (XIV^e année), 1965.
- *Imagination et invention (Images mentales et invention)*, cours polycopié, publié dans *Bulletin de Psychologie*, décembre 1965, p. 395-414 ; février 1966, p. 916-929 ; mars 1966, p. 1074-1095.
- *Initiation à la psychologie moderne*, cours polycopié, publié dans *Bulletin de Psychologie* :
 - *La sensibilité*, décembre 1966, p. 276-287 ; janvier 1967, p. 388-397 ; février 1967, p. 479-490 ; avril 1967, p. 1280-1305.
 - *Sensation et perception*, mai 1967, p. 1449-1456.
- La psychologie moderne, en collaboration avec F. Le Terrier, *Histoire de la Science* (Encyclopédie de la Pléiade).
- Entretien avec Yves Deforge dans *Dix entretiens sur la technologie*, Institut Pédagogique National, 1966, p. 33-35.
- Revue critique de « L'origine de la vie sur la Terre » par A.I. Oparine, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1968, p. 71-90.
- « La perception de longue durée », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, octobre-décembre 1969 (p. 397-409), avril-juin 1970 (p. 153-170), octobre-décembre 1970 (p. 403-422).
- « L'invention dans les techniques », premier colloque sur la mécanologie, *Cahiers du centre culturel canadien*, n° 2, 18-20 mars 1971, p. 41-66.

- « Le relais amplificateur », deuxième colloque sur la mécanologie, 21-22 mars 1976, *Cahiers du centre culturel canadien*, n° 4, p. 135-143.
- « Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique », *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales de l'Université libre de Bruxelles*, 1983, p. 107-118.
- Entretien sur les techniques : « Sauver l'objet technique », *Esprit*, avril 1983, n° 76, p. 148-152.

2. Œuvre diverse non publiée (MS)

- *Genèse de la notion d'individuation*, 220 p.
- *Aspect psychologique du machinisme agricole*, colloque de psychosociologie agricole, Tours, 1959.
- *Projet d'encyclopédie génétique (sciences de la nature et sciences de l'homme, étude génétique des modes du savoir)*, cours polycopié, 1964.
- *Les grands courants de la philosophie française contemporaine*, conférence.
- *Les grandes directions de recherche des sciences humaines en France*, conférence.
- *L'instinct*, cours polycopié, 1964.
- *La perception*, cours polycopié, 1964-1965. Première partie publiée dans *Bulletin de Psychologie*, janvier 1965 (« La perception dans la pensée occidentale »).
- *Etude d'épistémologie réflexive et historique des fondements de la psychologie contemporaine*, cours polycopié.
- *Perception et modulation*, cours polycopié (ENS, rue d'Ulm), 1968.
- *Entretien sur la mécanologie avec Jean Le Moyne*, pour la télévision canadienne, 1968.
- *L'invention et le développement des techniques*, cours polycopié, 1968-1970.
- *Sur la naissance de la technologie*, cours polycopié, 1969-1970.
- *Les lampes et les feux*.
- *Invention et créativité*, cours polycopié.
- *Perception (acoustique)*
 - Perception de longue durée des structures sonores diachroniques.
 - Procédé électronique d'enregistrement des temps de latence en réactions verbales.
 - Etude et réalisation d'un dispositif pour la perception prolongée des formes acoustiques.

- *Formes et niveaux de la communication*, cours polycopié, 1970-1971.
- *La résolution des problèmes*, cours polycopié.
- *Quelques éléments d'histoire de la pensée philosophique dans le monde occidental*, cours polycopié, 1971-1972.
- *L'homme et l'objet*, cours polycopié, 1974-1975.

Notes manuscrites sur différents thèmes : cybernétique, néoténie, l'Encyclopédie, la technoesthétique, les mythes, problèmes d'épistémologie (épistémologie générale et restreinte), continu et discontinu, l'hermétisme, optimisme et pessimisme, la personnalité, l'intériorité, éthique et individuation...

