

Il y a, d'un point de vue extérieur, trois grands volets dans l'œuvre de Gilbert Simondon (1924-1989) : ce qui concerne la théorie de l'individuation et de l'être (qui se trouve principalement dans l'*Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, en abrégé, *ILFI*), ce qui concerne la technique (principalement dans *Du Mode d'existence des objets techniques*, *MEOT*), ce qui concerne la psychologie et les sciences humaines (principalement dans les cours et dans *L'Individuation psychique et collective*, *IPC*, c'est-à-dire, dans la nouvelle édition de l'*ILFI*, qui a repris l'organisation originelle de ce qui était sa thèse, les troisième et quatrième parties). L'unité de l'œuvre est cependant très profonde. Entre la philosophie de la technique et les études de psychologie, elle n'est pas immédiatement visible, et nous avons tenté de la faire apparaître dans notre présentation des cours et conférences sur *l'Invention dans les techniques (IT)*. Mais, de façon étonnante, l'unité entre l'étude de l'être et de l'individuation et de celle du « mode d'existence des objets techniques », évidente pourtant dès cette expression servant de titre au *MEOT* (et tout particulièrement dans la première et la troisième parties), laisse cependant certains commentateurs interrogatifs et à la recherche d'un « pont », qui pourrait relier ces deux domaines. Mais l'unité de l'œuvre, en termes de problèmes, de thèses, de schémas d'analyse et de compréhension, peut-être est-elle mystérieusement cachée dans sa densité même et doit-elle être saisie dès le grain langagier de son expression, et non

pas dans des idées supplémentaires qu'il faudrait inventer et ajouter. On se demande parfois, alternative plus justifiée, si la philosophie technologique est une application et une illustration de l'ontologie de l'individuation, ou bien si celle-ci est la généralisation et la recherche des principes de l'étude technologique ; mais la lecture attentive des deux fait apparaître une telle imbrication que l'on est conduit plutôt à penser qu'elles ont été élaborées en pleine solidarité, dans un seul et même mouvement de pensée (ce qui ne fait que retrouver la concomitance que la biographie indique tout simplement : ce sont les deux thèses de Simondon, qui ont été écrites en même temps et soutenues le même jour). Si bien que l'attention portée au vocabulaire qui est utilisé avec constance dans l'ensemble de l'œuvre est une voie possible au moins pour orienter vers la découverte progressive de l'unité fondamentale de cette philosophie. L'étude d'un certain nombre des notions principales devrait y conduire, telles que, par exemple : *allagmatique, culture, être, genèse, individu, information, intuition, milieu, opération, phase*. La plupart de ces termes constituent des entrées du *vocabulaire* proposé ou sont expliqués dans ses articles.

Simondon, bien qu'il ait fait lui-même un glossaire des termes techniques en annexe du *MEOT*, a une certaine méfiance à l'égard de la culture traditionnelle scolaire et livresque (*MEOT*, 106-109, *ILFI*, 251-252), dans la mesure où elle pourrait détourner des choses elles-mêmes, de la présence complexe et effective des choses — seule instructive de l'essentiel, pourvu que l'on sache les regarder —, de « cette adhésion lumineuse au présent », qui est la vraie spiritualité ; dans le principe, il n'accorde pas une importance excessive à ce qu'il appelle « définition conceptuelle et verbale », même s'il faut bien en partir, et à quoi il oppose une « définition au moyen de cas exemplaires » (*IT*, 330 ; c'est à propos de l'invention) : c'est l'analyse de la notion qui compte et la manière dont elle permet d'analyser une réalité. Il faut sans cesse veiller à ne pas s'en remettre aux mots et à ce qu'on croit en avoir compris, même quand c'est justifié. Par exemple la lecture de l'intro-

duction de l'*ILFI*, peut donner le sentiment que l'idée d'un « principe d'individuation » ne correspond à rien et que l'on peut dire que l'individuation est sans principe, ou bien qu'elle est elle-même le seul principe de tout, si bien que, dans le cadre d'une définition rigoureuse du vocabulaire de Simondon, il faudrait dire qu'il n'y a pas de principe d'individuation, que c'est une illusion. Puis on découvre que l'on peut parler du principe d'individuation positivement, que ce qui compte, c'est de comprendre que « le principe d'individuation n'est pas une réalité isolée, localisée en elle-même, préexistant à l'individu comme un germe déjà individualisé de l'individu : que le principe d'individuation, au sens strict du terme, est le système complet dans lequel s'opère la genèse de l'individu » (*ILFI*, 63). Voilà un exemple d'une idée parfaitement cohérente, mais pour laquelle des formulations qui auraient pu paraître exclusives, sont cependant possibles. Il faut se défier de l'impression que les mots et leur définition puissent remplacer les choses et, à eux seuls, autoriser ou prohiber certaines pensées ou certaines formulations. Rien ne serait en tout cas plus étranger à la rigueur de Simondon, qui est une rigueur de la pensée, qui se règle sur les choses elles-mêmes, jamais une rigueur scolastique de formules canoniques. C'est que rien n'est plus étranger à la philosophie de Simondon que de surévaluer, selon la tendance moderne de la philosophie, l'importance d'un monde langagier clos sur lui-même ou largement autonome, et capable de lui-même de produire des significations ; or, « ce n'est pas le langage qui crée la signification » (*ILFI*, 307), c'est l'existence de significations qui rend possible le langage. Les significations, qu'exprime et que véhicule le langage, n'ont pas leur origine dans le langage (en tout cas, pas particulièrement) mais dans un certain écart de soi à soi et de soi aux autres, quand il met en question l'être et devient pour lui-même un problème.

Les termes mis entre parenthèses en tête d'article, à côté de celui ou de ceux qui sont en entrée (en titre), sont ceux qui sont également expliqués dans l'article. Ceux qui, dans l'article, sont en italiques et suivis d'un astérisque (), sont des titres d'articles auxquels il est recommandé de se référer.*

Allagmatique (opération/structure, analogie, individuation, relation, transduction)

■ *Allagma* (de la famille du verbe *allattein*), en grec, signifie le changement, l'échange, l'opération d'échange ou la réalité échangée. Simondon appelle « allagmatique », une « théorie générale des échanges et des modifications des états » (*ILFI*, 328, *IPC*, 233), une « théorie générale des transformations » (*ILFI*, 524, *IPC*, 284). On peut dire aussi que c'est « la théorie des opérations » (*ILFI*, 559, *IGPB*, 261). Quand Simondon écrit que « la machine est un être allagmatique » (*ILFI*, 524), c'est pour contester qu'elle soit essentiellement un être de puissance (un moteur, un être doué d'une force motrice), ou une réalité utile, qui se caractérise par ce à quoi elle sert, par son efficacité comme moyen pour réaliser une tâche, son usage dans tel ou tel métier ; la machine est une médiation entre l'homme et le monde, un terme relationnel : elle met l'homme en relation avec le monde et lui apporte des informations sur le monde en même temps qu'elle effectue la tâche commandée (c'est ce qui correspond au fait que tout objet technique est toujours peu ou prou *instrument** (apportant des informations) et pas seulement *outil** (utile et efficace pour quelque chose)). « L'essence véritable de la machine est d'instituer cette communication » (*ILFI*, 523) La machine est une réalité relationnelle, d'échanges, transformant celui qui l'utilise en même temps qu'elle transforme ce à quoi il l'applique. Mais ce n'est pas seulement sa philosophie de la technique qui fait apparaître l'importance de l'idée d'allagmatique, c'est toute sa philosophie comme pensée de l'être et de la genèse, qui peut être caractérisée comme un effort systématique pour construire un point de vue que l'on peut appeler « allagmatique ».



■ ■ Tandis que les sciences en général (comme l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie) ont pour objet les *structures* de la réalité dans les domaines dont elles s'occupent, l'allagmatique s'occupe des *opérations* (voir *Opération et structure**). « L'opération est ce qui fait apparaître une structure ou qui modifie une structure » (*ILFI*, 559), « une conversion d'une structure en une autre structure » (*ILFI*, 561). Opération et structure sont le « complément ontologique » l'une de l'autre et l'on ne peut définir l'une à part de l'autre : « définir une opération reviendra à définir une certaine convertibilité de l'opération en structure et de la structure en opération ». La convertibilité de l'une en l'autre, voilà ce que devrait rendre possible une allagmatique. Ni du point de vue de la connaissance de la réalité, ni du point de vue de l'être lui-même de cette réalité, sous peine d'abstraction, on ne peut séparer structure et opération : ce sont des compléments indispensables l'un à l'autre épistémologiquement et ontologiquement. Choisir l'une seulement des deux, c'est appauvrir l'être et la connaissance. Une connaissance qui vise à être complète ne peut ni tenir l'une pour l'autre, ni se contenter de l'une plutôt que de l'autre ; elle doit donc tendre à constituer une *allagmatique* : « nous pouvons donc prévoir que l'*allagmatique* devra définir le rapport d'une opération à une opération et le rapport d'une opération à une structure » (*ILFI*, 561). Une connaissance scientifique effective et suffisante, qui ne se contente pas de porter son attention sur les résultats (les structures découvertes et construites), est susceptible de faire apparaître dans chaque domaine cette convertibilité entre les structures auxquelles la science aboutit à un moment donné et les opérations par lesquelles elles ont été construites, aussi bien que celles qu'elles rendent désormais possibles. Mais les résultats sous lesquels la science d'ordinaire se présente et intéresse ont tendance à tourner notre attention vers les structures du réel. L'idée d'un point de vue allagmatique est celui d'une réflexion (savante) attentive à la saisie du

passage déterminé d'opération à structure et de structure à opération et donc aussi, ce faisant, d'opération à opération (par la médiation d'une structure).

■ ■ ■ Or, ce qui caractérise la philosophie de Simondon, en ses points les plus fondamentaux, c'est le parti qu'elle tire de cette analyse de la convertibilité entre structure et opération.

1. S'il n'y a pas de structure qui soit séparable de l'opération ou de l'ensemble d'opérations par le moyen desquelles elle est et apparaît comme telle, alors il n'y a pas à considérer la réalité comme une *substance* ou un ensemble de substances existant et subsistant par soi-même de manière indépendante et stable, mais comme *relation*, nœud ou réseau de relations : sans qu'il y ait à redire à ce qui fait qu'elles apparaissent comme des structures objectives et comme des substances (l'élaboration scientifique, l'efficacité des sciences et leur puissance d'objectivation), il est possible de rapporter chacune des structures à des opérations dont elle dépend et à des opérations qu'elle rend possibles ; c'est, sans rien contester de la positivité de la science, autoriser à penser comme *relation*, nœud et réseau de relations, toute réalité structurale objective, toute réalité qui se présente comme individuée, et donc tout ce qui peut apparaître comme substance. Chaque être individué, au-delà de son apparence substantielle, est devenir, relation génétique à soi-même, parce que résultat d'opération et opération soi-même. Dans ces conditions, on ne peut plus opposer le devenir à l'être, comme quand on prend la substance comme modèle de l'être, mais on doit concevoir que « le devenir est une dimension de l'être » (*ILFI*, 25), que « toute véritable relation a rang d'être » (*ILFI*, 28-29, 32), que « la relation est une modalité de l'être » (*ILFI*, 32) : si, pour un individu, *être* n'est plus considéré comme *être une substance*, c'est donc *être relation à soi-même*, être un certain état de résonance interne ; devenir n'est pas ce qui peut *advenir* à un être individué, c'est une modalité et une dimension fondamentales de son être comme être

(de « l'être en tant qu'être »), puisque son être, l'individu qu'il est, il l'est devenu au cours d'une individuation. On entrevoit comment le point de vue allagmatique conduit à envisager toute réalité non pas seulement comme structure mais comme *être s'individuant*, et tout être individué non pas comme une substance donnée et subsistant statiquement mais comme devenir, relation, opération, ontogenèse. On comprend ainsi comment Simondon peut écrire que « la théorie allagmatique est l'étude de l'être individu », dans la mesure où l'individu est « un domaine de convertibilité réciproque d'opération en structure et de structure en opération » (*ILFI*, 565).

2. De plus, en même temps que la substantialité de tout ce qui est connu objectivement est relativisée en étant convertie dans les opérations qui lui correspondent, sont relativisées également les séparations entre les grands domaines de réalités objectives qu'étudient les sciences, qu'elles permettent de séparer et de distinguer autant qu'ils permettent de les diviser (comme l'étude de la matière, l'étude de la vie, l'étude de l'homme, la psychologie, la sociologie, etc.) — sans que rien ne soit contesté de l'objectivité de ce qu'établissent les sciences qui s'occupent de chaque domaine d'étude. Non seulement il n'y a pas de raison de penser comme substance tout ce que chaque science fait connaître comme structure objective, mais il n'y a pas de raison non plus de penser que les grands domaines de réalité que les sciences se donnent comme objet propre correspondent à des domaines ontologiques indépendants et autonomes (correspondant chacun à un ordre de réalité *sui generis*, comme la matière inanimée, la vie, le psychisme et l'humain, voire le social), alors même que l'objectivité de la science moderne semble au contraire donner tout le fondement objectif possible à ces divisions. L'intérêt philosophique de l'analyse (de la possibilité) du point de vue de l'allagmatique est que ce ne soit pas la considération de la manière dont procède la science positive qui conduise à reconnaître que tout ce qui se présente comme structure objective n'est que la face objectivée, réifiée, cristallisée, de l'opéra-

tion qui lui correspond, de la relation, du réseau de relations, par quoi elle est ce qu'elle est et en quoi elle consiste tout entière. Cela ne correspond pas à une critique de la science positive.

Il ne s'agit pas de nier toute différence entre *l'animal et l'homme**, entre le vivant et la matière (ni bien sûr entre la machine et le vivant ni même entre la machine et la matière inerte), mais de reconnaître que ce ne sont pas des royaumes autonomes et indépendants substantiellement. Il y a quelque chose de continu, en un sens, dans tout ce qui est, en tant qu'il est (ce qui, chez Simondon, ne se réduit pas au fait de sa pure événementialité, sa *quoddité* : *que c'est*, que c'est *donné*, qu'il y en a), et qui apparaît dans la possibilité de décrire de façon continue et de proche en proche l'individuation d'êtres dont le régime d'individuation se révèle pourtant ne pas être identique (physique, biologique, psychique et collectif) ; cela est rendu possible par un certain usage réfléchi et théorisé (*ILFI*, 562) de la pensée *analogique**, de la *transduction**, de la « transduction analogique » (*ILFI*, 33). Mais, en même temps qu'il y a une continuité, en un sens, entre les divers êtres, l'analyse de ce qu'il y a de commun à ces êtres divers fait apparaître qu'il y a des manières d'être, des manières d'être dans l'être, qui sont différentes et correspondent à des niveaux d'être que l'on doit distinguer, même si, dans un être donné (un individu), plusieurs manières et niveaux d'être peuvent être associés et coordonnées ; ce qui interdit seulement, mais précisément, que l'on considère l'être, le mode d'être, l'individu, comme une substance.

À ce qui est défini dans ces textes comme *la théorie allagmatique*, on peut ainsi ramener l'exposé de la doctrine de Simondon dans ce qu'elle a de plus caractéristique et dans l'ensemble de son étendue : une ontologie, une ontologie génétique (entendue comme doctrine de l'ontogenèse généralisée), une théorie de l'individu et de l'individuation (qui refuse de faire de l'individu une réalité substantielle, statique, donnée, mais le conçoit comme le produit d'une ontogenèse, qui refuse de chercher un « principe d'individuation », qui dissoudrait

à terme la genèse dans la logique, mais fait de l'individuation elle-même le principe, « considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister », *ILFI*, 24), tout en permettant de rendre compte de toutes les sortes d'êtres (physiques, techniques, vivants, humains), sans les confondre dans des généralités métaphysiques, mais, non plus, sans les séparer substantiellement les uns des autres. Le point de vue de l'allagmatique a l'intérêt d'avoir une apparence formelle, axiomatique, spéculative, qui peut séduire certains (mais en rebuter d'autres, bien sûr), et de permettre ainsi un exposé cursif et très unifié de l'ensemble de la pensée de Simondon ; mais ce point de vue qui permet une formalisation de sa pensée n'est pas celui que Simondon adopte pour l'exposer dans la majeure partie de son œuvre.

Animal et Homme (individuation vitale et psychique)

■ Il n'y a pas de définition de l'essence de l'animal, chez Simondon, dans la mesure où il n'y a pas de définition de l'essence de l'homme, pour des raisons qui correspondent non pas à un manque dans sa doctrine mais, au contraire, au sens le plus général de sa philosophie. L'animal est un vivant comme l'homme et qui entretient avec l'homme des différences de degré, non d'essence, « différence de niveau plus que de nature » (*ILFI*, 272). Les points de vue, en effet, selon lesquels on pourrait les différencier, s'ils ne correspondent pas à des qualités métaphysiques mal définies mais à des termes que l'on puisse étudier et déterminer objectivement chez l'un et l'autre, rendent leur comparaison possible et indiquent ainsi des propriétés communes, même si elles sont inégalement réparties chez l'un et chez l'autre.

■ ■ La différence traditionnellement établie entre l'animal et l'homme au moyen de la pensée (le *logos*, la raison, etc.) n'est pas satisfaisante : on ne peut pas supposer « qu'il y ait des êtres seulement vivants et d'autres vivants et pensants : il est probable que les animaux se trouvent parfois en situation psychique. Seulement, ces situations qui conduisent à des actes de pensée sont moins fréquentes chez les animaux. L'homme disposant de possibilités psychiques plus étendues, en particulier grâce aux ressources du symbolisme, fait plus souvent appel au psychisme ; c'est la situation purement vitale qui est chez lui exceptionnelle, et pour laquelle il se sent le plus démuné » (*ILFI*, 165, note 6). La différence entre l'animal et l'homme tient alors à une répartition différente des possibilités psychiques et vitales, mais il n'est pas possible de voir ici une différence de nature, d'essence (qui permettrait de fonder une anthropologie). Du vital au psychique, c'est-à-dire à la capacité de résoudre un problème (ce qui s'oppose à la capacité d'adaptation « instinctive » à une situation, sans qu'elle soit saisie d'abord comme un « conflit préalable », *ILFI*, 272), il n'y a pas comme le passage d'une essence à une autre, comme d'une seule fois, en tout ou rien ; car « l'individuation n'obéit pas à une loi du tout ou rien : elle peut s'effectuer de manière quantique, par sauts brusques » (*ILFI*, 166), sans que l'on ait à se représenter que l'on change de substance, « simplement un seuil est franchi », une individuation nouvelle s'est effectuée (peut-être pour une situation et une durée limitées, de manière réversible). Mais il ne s'agit pas, bien sûr, de faire porter aux seules conditions d'environnement la responsabilité de l'accès à la situation psychique de résolution de problème véritable : « l'équipement » (naturel mais aussi culturel) n'est pas le même : « l'animal est mieux équipé pour vivre que pour penser, et l'homme pour penser que pour vivre. Mais l'un et l'autre vivent et pensent de façon exceptionnelle » (*ILFI*, 165).

■■■ Il peut sembler étonnant que l'on ne puisse assigner avec plus de précision théorique la différence entre l'homme et l'animal dans le cadre d'une doctrine qui présente son intention comme étant « d'étudier les formes, modes et degrés de l'individuation pour replacer l'individu dans l'être », et cela non pas en cherchant à élaborer une représentation générale, unifiée, métaphysique, mais « selon les trois niveaux physique, vital, psychique et psycho-social » (*IPC*, 23, *ILFI*, 32). C'est que la différence entre l'homme et l'animal n'est pas celle du vital et du psychique, du vital et du psycho-social. D'une part, l'homme et l'animal, en dehors des mots et des abstractions qui y correspondent, sont des êtres individués singuliers, tandis que le vital et le psychique ou le psychosocial sont des régimes d'individuation, non des substances ou des essences séparées et indépendantes. Si l'on ne peut pas supposer « qu'il y ait des êtres seulement vivants et d'autres vivants et pensants » (*ILFI*, 165, note 6), c'est qu'entre l'individuation biologique et psychique et psycho-sociale, on ne peut établir une séparation qui rende la chose pensable. On peut certes distinguer des niveaux d'individuation correspondant aux grands domaines entre lesquels depuis longtemps tout le monde (et pas seulement les savants et les philosophes) ont tendance à diviser la réalité (matière inanimée, vie, esprit, société), mais l'individuation, par principe, n'est pas un processus qui se réalise de façon indifférenciée, non seulement d'un individu à l'autre, mais encore selon ces régimes généraux correspondant aux grands domaines de réalité (voir *Individuation psychique et collective**). Mais, si le physique et le vital correspondent à deux sortes d'individus, il n'en est pas de même pour l'individuation psychique : elle ne produit pas d'individu à proprement parler et il vaudrait mieux dire qu'elle *individualise* un individu vivant déjà individué comme tel. « Le fonctionnement psychique n'est pas un fonctionnement séparé du vital » (*ILFI*, 267), et l'individuation psychique « a besoin du support de l'être vivant déjà individué pour se développer », c'est un prolongement de l'individuation vitale. L'individuation psychique

correspond à un ralentissement de l'individuation vitale corrélative « d'une série de problèmes qui se sont posés au vivant et qu'il a su résoudre en s'individuant » (*ILFI*, 268). Ainsi, non seulement l'individuation psychique ne peut être séparée de la vitale, mais elle n'a pas d'unité propre ; elle est formée d'autant d'individuations particulières que de problèmes divers et successifs qui peuvent s'imposer au vivant. Ainsi le « psychisme » et la « pensée » qui y est liée ne peuvent être refusés, dans le principe, à l'animal, comme à tout vivant, puisque c'est, en droit, une dimension d'individuation de tout vivant, un point de vue duquel on doit pouvoir l'observer et l'étudier comme vivant dans ses relations avec lui-même et son milieu, et que, d'autre part, ce « psychisme » n'est pas une forme ou une puissance une et toujours semblable à elle-même, que l'on pourrait posséder ou non, en tout ou rien et une fois pour toutes. Dans ces conditions, on comprend pourquoi il ne saurait y avoir, par principe, de différence d'essence entre l'homme et l'animal : leurs différences peuvent se situer entre leurs existences et leurs devenirs effectifs, mais elles ne peuvent se situer entre les possibilités qui sont liées au fait que ce sont l'un et l'autre des vivants, et qu'ils sont, comme tels, l'un et l'autre susceptibles de rencontrer dans leur existence de vivants des problèmes de rapport avec leur milieu (problèmes — c'est-à-dire incompatibilités internes — de perception, d'action, et toujours au bout du compte, si domine l'ambiance problématique, problème pour l'affectivité), ce qui les met « en situation psychique ». Cette « situation psychique » est une situation de *pensée* — ce qui implique, bien évidemment que l'on n'entend précisément pas « pensée », ici, au sens de *la* « pensée humaine » (comme si, au demeurant, les hommes pensaient tous, toujours et constamment, de la même manière) ; « situation de *pensée* », mais pas seulement, ou pas en un sens intellectualiste, dans la mesure où la « pensée » n'est, ni génétiquement ni structurellement, séparée des fonctions de perception, d'imagination, de mémoire, mais aussi des fonctions affectives et des capacités d'action, qui sont des fonctions

vitales avant d'être investies, le cas échéant (en cas de problème), dans une individuation « psychique ». Chaque fois que l'animal, dans ce qu'il perçoit, dans ce qu'il fait, ou dans son affectivité (c'est-à-dire, d'abord, du point de vue du plaisir ou de la douleur qu'il éprouve), se trouve en situation qu'on peut appeler de problème, on peut penser qu'il est en situation « psychique » et qu'il « pense », quelle que soit la manière. « En fait, le véritable psychisme apparaît lorsque les fonctions vitales ne peuvent plus résoudre les problèmes posés au vivant » (*ILFI*, 166). Tout ce que l'on peut avancer, donc, comme généralité sur l'homme et l'animal, est que « l'un et l'autre vivent et pensent, de façon courante ou occasionnelle », même si « l'animal est mieux équipé pour vivre que pour penser, et l'homme pour penser que pour vivre » (*ILFI*, 165, note 6).

Connaissance de l'individuation et Individuation de la connaissance (allagmatique, analogie, individuation, paradigme, transduction)

■ « L'individuation des objets n'est pas entièrement indépendante de l'existence de l'homme ; l'objet individué est un objet individué pour l'homme : il y a dans l'homme un besoin d'individer les objets qui est un des aspects du besoin de se reconnaître et de se retrouver dans les choses, et de s'y retrouver comme être ayant une identité définie, stabilisée par un rôle et une activité. L'individuation des objets n'est pas absolue ; elle est une expression de l'existence psycho-sociale de l'homme » (*ILFI*, 60). Il n'est pas fait ici référence à une simple tendance projective diffuse de la subjectivité, un peu coupable du point de vue de l'objectivité mais facile à refréner. La manière d'être essentielle de l'homme, qui est tout entière de s'individer, et de s'individer sur un mode psychique et indissociablement transindividuel

(« psycho-social »), le pousse comme un besoin essentiel à chercher dans les êtres autres que lui ce qui est la modalité de son être même, l'individuation, et le cas échéant à y associer sa propre individuation. Ce serait une tendance naïve s'il s'agissait de leur attribuer un mode d'être substantiel ou semblable au sien ; mais que l'individuation ne soit pas absolue, c'est ce que montre toute l'analyse de Simondon. Il s'agit seulement qu'elle ne soit pas « arbitraire », « il lui faut un support qui la justifie et qui la reçoive » (*ILFI*, 60), car « cette méthode ne vise pas à faire évanouir la consistance de l'être individuel, mais seulement à la saisir dans le système d'être concret où sa genèse s'opère » (*ILFI*, 65). Quel statut épistémologique (au sens large) peut-on attribuer, dans ces conditions, à la reconnaissance de l'individuation, en sorte que ne soit pas méconnu en elle un besoin lié à l'être même de l'homme, mais sans nier son fondement du côté du réel, sans non plus en faire un objet de connaissance scientifique, mais en tenant compte cependant du fait que c'est par un examen instruit et précis des connaissances scientifiques qu'on y accède ?

Il n'y a pas de connaissance possible de l'individuation, au sens habituel du terme *connaissance*. Il est important de le souligner, alors que l'on a affaire à une philosophie dont l'objet principal est précisément l'individuation, et d'autant plus que cette philosophie semble de part en part reconnaître la plus grande valeur à la connaissance scientifique et technique. Cela pose le problème fondamental de savoir comment on peut avoir une connaissance de l'individuation, et, si l'on ne peut en avoir de connaissance véritable, celui du statut du discours sur l'individu et l'individuation, c'est-à-dire de la philosophie même de Simondon, dont c'est l'objet fondamental, ainsi que de son rapport à la connaissance proprement dite (c'est-à-dire scientifique). Plutôt que de « connaissance », il faudra parler de « saisie » de l'individuation, et comprendre pourquoi une telle connaissance est impossible et comment une telle saisie peut cependant se réaliser. L'individuation comme telle (d'un être extérieur au sujet connaissant) ne peut pas être

saisie sur le mode de la connaissance objective mais elle est attribuée analogiquement à l'être connu par une *pensée* qui *saisit* en elle-même, par la *réflexion*, l'individuation de sa propre connaissance.

■ ■ « Seule l'individuation de la pensée peut, en s'accomplissant, accompagner l'individuation des êtres autres que la pensée ; ce n'est donc pas une connaissance immédiate ni une connaissance médiata que nous pouvons avoir de l'individuation, mais une connaissance qui est une opération parallèle à l'opération connue ; nous ne pouvons au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous ; cette saisie est donc, en marge de la connaissance proprement dite, une analogie entre deux opérations, ce qui est un certain mode de communication » (*ILFI*, 36). Au sens habituel, la connaissance suppose une différence et une distance entre le sujet de la connaissance et l'objet de connaissance. Or, sur un objet qui est « un être autre que la pensée » du sujet, la connaissance la plus approfondie que l'on puisse imaginer pourra apporter des informations analytiques aussi objectives que l'on voudra, mais elle n'apportera aucun renseignement sur ce qui fait que c'est un individu et *cet* individu, précisément, provenant de *telle* individuation. Car pour que cela puisse être possible, il faudrait disposer, ce qui est impossible, d'une définition générale de ce qu'est un individu et de la manière dont se réalise toujours l'individuation (mais on ferait alors de l'individu une substance, dont l'avènement serait déterminé par un principe d'individuation, ce à quoi s'oppose fondamentalement toute la pensée de Simondon), on supposerait possible la connaissance (et son axiomatisation) de l'état pré-individuel, d'où provient au moins pour partie l'être individué (or la seule logique et la seule connaissance objective ne peuvent que se rapporter qu'à l'être individué et déterminé) ; mais « rien ne prouve d'avance que l'être soit individué d'une seule manière possible » (*ibid.*). Or, pas davantage que la connaissance médiata et la science analytique, la connaissance immédiate (l'observation directe) ne nous instruit de ce qu'est l'in-