



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

ENTRE SIMONDON ET DELEUZE

MOUËZANT KÉVIN (UFR 10, Master 2, « Philosophie contemporaine »)

Sous la direction de Mr LAPOUJADE

2014-2015

Introduction	3
PREMIÈRE PARTIE : ONTOLOGIE DE L'INDIVIDUATION ET EMPIRISME TRANSCENDANTAL.....	12
I) Simondon : une ontologie de l'individuation	12
II) Deleuze et l'empirisme transcendantal	18
III) Saturation de l'unité (« plus qu'unité ») et « anarchie couronnée »	23
DEUXIÈME PARTIE : ANGOISSE, ROBINSONADE D'UNE MÉTAMORPHOSE ET CORPS-SANS-ORGANES.....	29
I) L'angoisse comme « mouvement aberrant »	31
II) La disparition de la structure-autrui et la métamorphose	38
III) Si Robinson angoissé était un corps-sans-organes	42
TROISIÈME PARTIE : L'HOMME ET L'ANIMAL, ENTRE L'ARTICULATION DU VITAL ET DU PSYCHO-SOCIAL ET LA CARTOGRAPHIE DES DEVENIRS	50
I) L'animal au croisement des régimes d'individuation	51
II) Devenirs-animaux, évolutions aparallèles et ritournelle	58
QUATRIÈME PARTIE : STRATIGRAPHIE ET PHILOSOPHIE DE LA NATURE.....	70
I) La stratification ou « les jugements de Dieu »	70
II) Strate physico-chimique, cristallisation, transduction et induction	74
III) Strate organique, membrane et transduction	77
IV) Le problème de l'évolution et la strate anthropomorphique	81
CINQUIÈME PARTIE : GENÈSE DES MODES DE PENSÉE, UNE « VISION MORALE DU MONDE ».....	88
I) Déphasage(s) et l'analogie esthétique	90
II) La philosophie comme esthétique des esthétiques, ou le nouvel analogue	94
III) Résurgence de la prescription : le scandale de l'Observatoire	98
Conclusion	104
Bibliographie et abréviations	109

Le titre du mémoire n'est pas : *de Simondon à Deleuze*, *Simondon ou Deleuze*, ou encore *Simondon et Deleuze*. L'un postulerait une continuité teintée de téléologie rétrospective, l'autre un choix et un jugement de valeurs qui ne pourraient justifier à eux seuls une comparaison, le dernier, une obscurité quant aux raisons qui nous ont poussées à mettre en rapport les deux auteurs. C'est que le titre que nous avons choisi est motivé par la considération même de la pensée de Simondon et Deleuze. Pour le premier, toute individuation procède d'une information qui met en résonance interne des disparates. Comprendre l'individuation d'une connaissance, d'une pensée, c'est donc prendre par le milieu la manière dont une information rapporte entre elle deux hétérogénéités. Ne pas partir de deux asités, de deux substances indépendantes que le commentaire aurait pour tâche de raccommoder, tant bien que mal. Ne pas faire comme si Simondon était la matière à laquelle Deleuze aurait donnée une forme plus achevée. Lui préférer au contraire un procès de modulation des forces en présence par lequel le commentaire s'individue peu à peu, transductivement, gagnant de proche en proche différents domaines de l'analyse. Il en est de même pour Deleuze : tout devenir commence par le milieu, comme pousse l'herbe du Henry Miller des *Dialogues*, toujours au milieu, entre les pavés, comme une ligne de fuite qui nie tout enracinement¹. Mais plus généralement, c'est la vertu du plan de consistance de faire consister des multiplicités, c'est-à-dire d'établir des transversales entre multiplicités hétérogènes sans les homogénéiser. Comprendre ces multiplicités, c'est saisir *par le milieu* le bloc asymétrique de devenir que la machine abstraite produit.

Autrement dit, et cela vaut pour nos deux auteurs, le devenir ou l'individuation s'étudie à partir de *la relation entre les termes*, et non des termes qui sont en relation. Notre commentaire devra donc pousser au milieu de Simondon et Deleuze, ou penser les attributs de la relation entre les termes plutôt que les caractéristiques des termes en relation. De cette brève mise au point méthodologique, gageons maintenant d'exposer les trois perspectives sous lesquelles nous avons modulé ou fait consister Simondon et Deleuze. Ces trois perspectives sont bien évidemment apparues à la pensée diachroniquement. Mais la linéarité temporelle ne doit pas cacher le rapport synchronique (ou stratigraphique) qui unit ces plans car toutes donnent à voir (à vrai dire, surtout les deux dernières), mais sous un jour différent, la relation qui lie les termes. Ceci explique en retour la coexistence de ces plans dans les diverses parties de notre exposé.

1) Cependant, pour les commodités de l'introduction, c'est plutôt l'étude des termes de la

1 *D*, p. 38 et 51 par exemple.

relation par lesquelles cette étude comparative doit débiter. Mais cela ne doit pas prêter à équivoque quant à la manière dont nous avons problématisé notre mémoire. Cela se déduit d'une simple incapacité empirique qui grève toute étude : il faut bien recenser les thèmes qui semblent au premier abord commun aux deux auteurs avant que de problématiser leur relation à partir de la relation elle-même. Dans la mesure où les termes ne préexistent pas à la relation, le second développement de cette introduction devra donc être regardée comme la condition de la simple observation des échos de l'un dans l'autre. Quels sont donc les points communs entre nos deux auteurs qu'une première lecture peut dégager ?

Sans prétendre à l'exhaustivité totale, sans non plus rentrer dans les détails trop hâtivement, un certain nombre de réflexions de Simondon sont explicitement repris par Deleuze dans les livres écrits de *Différence et répétition* à *Qu'est ce que la philosophie ?*. Il y a tout d'abord les concepts mêmes de Simondon qui sont repris :

- celui de *transduction*, dont Deleuze fait un usage serré au texte de Simondon. Dans *Mille Plateaux* c'est le rapport des milieux constitués par la ritournelle qui est transductif, mais c'est aussi, sur la strate biologique, la relation du vivant à son milieu associé qui est nommée transductive.

- celui de *modulation*, qui lui sert tout autant à penser la métallurgie dans le plateau sur les machines de guerre que les sociétés de surveillance dans *Pourparlers*, dans tous les cas, à substituer au couple matière-forme, le processus de variation continue entre des forces.

- la *disparition*, que Deleuze nommera « dispar » ou « précurseur obscur » dans *Différence et répétition*, liant les séries, provoquant l'irruption des signaux. Bien qu'il abandonnera ces notions par la suite, le lexique de Simondon subsistera par d'autres termes : disparité, hétérogénéités, métastabilité...

Ce sont aussi des notions empruntées et remodelées par Simondon :

- les conditions *topologiques* et *chronologiques* de l'individuation et la notion de *milieu associé*, que l'on retrouve dans la « Géologie de la morale » et dans la « Synthèse asymétrique du sensible » de *Différence et répétition*.

- le statut réel mais non actuel du virtuel que Simondon reprend à la suite de Bergson, que ce soit dans l'Idée de la thèse de 1968 ou dans le champ transcendantal impersonnel de *Logique du Sens*.

- le statut du *problème* trouve également des échos dans le travail que Deleuze réalise autour de l'Idée kantienne, du structuralisme de Lautmann ou de Althusser.

Il y a aussi les exemples que Simondon utilise pour étayer son ontologie : pour la modulation, la fabrication de la brique d'argile ; pour les conditions topologiques et

chronologiques, la membrane de la cellule ; la cristallisation pour l'individuation physico-chimique et le rapport structure-genèse. Mais c'est surtout une manière de penser la structure que Deleuze reprend à son compte. Celle-ci, comme nous le verrons dès notre première partie, est à la fois principe et résultat de la genèse. En outre, elle serait constituée par des singularités pré-individuelles et impersonnelles dont il fait un très large usage dans *Différence et répétition* pour construire « l'empirisme transcendantal ». La 16ème série de *Logique du sens*¹ rappelle d'ailleurs en cinq points explicitement la dette qu'il doit à Simondon : les singularités pré-individuelles organisées en système métastable, l'élément paradoxal qui fait résonner les séries de singularité entre elles, les conditions topologiques et chronologiques, l'organisation du sens et le statut du problématique.

Si le rapport entre nos deux auteurs semble pouvoir être édifié, ce serait sur le sol de la philosophie de la nature et de l'ontologie. On conclurait du rapport entre les deux auteurs une continuité faisant de Simondon un énième point d'appui à la construction conceptuelle de Deleuze, après Hume, Nietzsche, Proust, Kant, Bergson et Spinoza. Nous irions alors de Simondon à Deleuze². Outre la dimension peu problématique d'une telle mise en rapport, nous nous refusons à en rester à ce constat pour une raison principale : nous ne ferions pas crédit à Simondon de l'autonomie de sa pensée. Le renouveau des études simondoniennes autour des travaux de J-H Barthélémy devrait nous amener à ressaisir la pensée de Simondon de manière plus paritaire que cela n'a été fait jusqu'à présent. Néanmoins, cette pétition de principe ne doit pas pour autant masquer une tendance propre à nos préférences philosophiques puisque, cela se ressentira dans le corps de l'exposé, nous situons plus avantageusement la philosophie de Deleuze – toute description cache une évaluation. Il s'agit seulement de réduire ces dispositions personnelles, ou du moins de les dégager, en présentant Simondon autrement qu'un simple *précurseur*, ou qu'une *référence philosophique*. Par bien des aspects, cette tentative restera néanmoins imparfaite, l'évaluation fulgurant ici et là. Une seconde raison milite en faveur d'un autre plan d'étude : réduire la comparaison entre deux auteurs à la simple mention textuelle de l'un par l'autre nous semble réducteur. Sans pour autant verser dans une herméneutique qui projetterait des similitudes ou des influences dans la moindre trace écrite de Deleuze, il paraît plausible d'élargir la comparaison à des thèmes où

1 *LS*, p. 125. P. Montebello résume, dans *Deleuze. La passion de la pensée*, chapitre IV « L'influence de Simondon : cinq points », éd. Vrin « Bibliothèque des philosophies », 2008, pour *Différence et répétition* : problématique d'un système ou Idée, réalité du virtuel, invention et actualisation, conditions spatio-temporelles, émergence d'une conscience élémentaire dans le système ; pour *Logique du sens* : énergie potentielle, résonance interne des séries, surface topologique des membranes, organisation du sens, statut du problématique.

2 Nous pensons ici à deux études, celle de A. Sauvagnargues dans *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, chapitres X à XIII, éd. PUF « Philosophie d'aujourd'hui », 2009 et P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, chapitre IV « L'influence de Simondon : cinq points », éd. Vrin « Bibliothèque des philosophies », 2008.

surgiraient l'affinité de certains dynamismes de pensée, ou, au contraire, des idiosyncrasies antagonistes. Le titre évoque donc moins « entre ce que dit Simondon et ce que dit Deleuze », que « entre une manière de philosopher et une autre ». Sur ce point, notre exposé ne cessera de confirmer que la pensée de Simondon fonctionne comme une *machine à inventer de la compatibilité* par la confusion engendrée entre la normativité et un désir de normalisation, quand celle de Deleuze *crée* de la *disparité* car elle affirme résolument le caractère *anomal* (ou aberrant) des phénomènes qu'elle étudie et contribue à produire. Quelle est donc la relation problématique à partir de laquelle les termes sont pensables ?

2) Nous croyons voir dans le traitement des processus *d'unification* et de *finalisation* des phénomènes un marqueur de convergence et de rupture entre nos deux auteurs – synthèse disjonctive. Dégageons trois raisons justifiant notre première problématique :

a) la première est, pour ainsi dire, exégétique : on la trouve dans la recension de la thèse de Simondon par Deleuze¹. En effet, Deleuze y écrit, à propos de la thèse principale de Simondon :

« En ce sens, il s'agit d'une vision *morale* du monde. Car l'idée fondamentale, c'est que le pré-individuel reste et doit rester associé à l'individu, « source d'états métastables futurs ». *L'esthétisme* est dès lors condamné comme l'acte par lequel l'individu se coupe de la réalité pré-individuelle dans laquelle il plonge, se ferme sur une singularité, refuse de communiquer. (...) *L'éthique* parcourt donc une *sorte de mouvement* qui va du pré-individuel au trans-individuel par l'individuation. (Le lecteur se demande toutefois si, dans son éthique, Simondon ne restaure pas la forme d'un *Moi* qu'il avait pourtant conjurée dans sa théorie de la disparité, ou de l'individu conçu comme être déphasé et polyphasé)². »

Nous avons cité cet extrait dans sa longueur car il recèle les pistes que nous poursuivrons tout au long des parties de ce mémoire. En ce qui concerne la notion de « vision morale » du monde, que Deleuze justifie par un refus de l'esthétisme, nous croyons y voir à l'œuvre la résurgence d'une normalisation des individuations visant à dénoncer des fautes faites au devenir³ : ce sera le cas de l'angoisse, manquant *l'unification* du sujet (2), mais aussi de l'incohérence de certaines pratiques philosophiques manquant le sens du devenir (5). Quant à la sorte de mouvement qui va du pré-individuel au trans-individuel, elle indique que l'ontogenèse des êtres aurait un *sens*, une évolution. Cette dernière ne postulerait pas nécessairement une complication croissante de la matière à l'esprit, mais elle conserverait

1 *Îles désertes et autres textes (ID)*, éd. par D. Lapoujade, éd. Minuit, 2002 ; aussi cf. A. Sauvagnargues (*op. cit.*) qui affirme que la différence entre les deux auteurs se situe sur le statut de l'unité et de la finalité.

2 *ID*, p. 124, je souligne.

3 *MEOT*, p. 315

néanmoins le caractère d'une téléologie immanente au devenir. Quant à la restauration d'un Moi dans l'éthique, que l'ontologie simondonienne aurait pourtant conjurée dans sa théorie de l'être déphasé, nous y voyons la restauration d'un principe d'unité dans l'interprétation de la genèse des individus. Normes, finalité, unité. Ces trois notions sont tout à fait solidaires : l'ontogenèse n'a un *sens* que si elle est rapportée à la « *plus qu'unité* » de l'individu, lui *interdisant* certaines voies d'individuation (1). Précisons néanmoins que les indices laissés ici trouveront par certains aspects des confirmations, par d'autres des nuances ou récusations (4).

b) La seconde raison est interne à l'œuvre de Simondon : sur ce point, c'est l'article de Morizot¹ qui nous a mis sur la voie d'une telle interprétation (1). La critique de l'hylémorphisme par laquelle débute *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* laisse de côté la réforme de la cause finale, quoiqu'elle s'attache à réviser cause formelle, cause matérielle et motrice. Or, le paradigme du schème hylémorphique est l'activité fabricatrice de l'homme, où la cause finale réside clairement dans l'intentionnalité de l'artisan. Dans la mesure où Simondon, *généralise* le schème modifié à l'aide de ses concepts (transduction, modulation, métastabilité etc.), il court un risque : que deviendra la cause finale du paradigme technique lors de l'application du schème à d'autres régimes d'individuation ? Pour le dire en d'autres termes, la refonte de l'hylémorphisme laisse de côté la cause finale, or, le schème qui émerge de cette refonte était fondée sur la prise de forme de l'objet technique, où la cause finale est claire, qu'en sera-t-il donc de cet impensé lorsqu'on appliquera le schème à d'autres individuations ? D'un tel oubli, Morizot tente de tirer certaines conséquences : a) la pensée de Simondon pourrait voir resurgir, de manière *résiduelle*, l'intentionnalité et le finalisme de l'activité technique sur d'autres aspects de l'individuation ; b) mais Morizot cherche à investir cet espace laissé vide selon la modalité du hasard, puisque ce que la cause finale introduit dans l'individuation c'est la nécessité de l'actualisation du principe (le gland s'actualisera en chêne). La recension de la thèse par Deleuze nous a plutôt montré la solidarité des positions de Simondon avec un certain finalisme qui assignerait des places, des fonctions, des interdictions aux voies de l'individuation. Et en effet, la cause finale dans la pensée aristotélicienne sert aussi à interpréter le *lieu* qui est assigné de tous temps à certaines catégories d'être (le bas pour la pierre par exemple). C'est en fonction des normes qu'elle assigne à l'individuation que nous pensons voir affleurer l'absence de statut donnée de la cause finale chez Simondon. Précisons que cette résurgence serait *résiduelle*. Nous tentons plutôt de

¹ *Cahiers Simondon 2*, « Le hasard contraint comme modalité de l'individuation », B. Morizot, éd. L'Harmattan, 2010.

chercher dans la mise en *pratique* de ses concepts, la preuve d'un manque de réflexion au niveau de la *théorie* ontologique. Ainsi, si nous trouverons confirmation de ce risque théorique dans le cas de l'angoisse (2), nous devons réviser ou nuancer notre jugement quant aux régimes d'individuation dans le cadre de sa philosophie de sa nature (4). Après tout, Morizot le souligne, l'universalisation du schème fait courir à Simondon un risque, or, un risque, cela s'actualise ou non, selon divers degrés.

c) La dernière raison est interne à l'œuvre de Deleuze, qui a souvent marqué explicitement le refus d'interpréter les phénomènes avec une image de la pensée qui leur conférerait unité, totalité ou finalité. De la constitution du sujet de *Empirisme et subjectivité* au hasard nietzschéen, on trouve de nombreux essais de ce refus. La constitution de l'empirisme transcendantal de *Différence et répétition*, du plan de consistance de *Mille Plateaux*, et du plan d'immanence de *Qu'est ce que la philosophie ?* concourent tous à apporter leur pierre à cet édifice. La théorie du Moi dissous, les synthèses passives du premier défont l'unité du sujet (2). On lit dans *Mille Plateaux*, à propos du plan de consistance : « En effet, procédant par la consolidation, la consistance agit nécessairement au milieu, par le milieu, et s'oppose à tout plan de principe ou de finalité. (...) Jamais d'unifications, de totalisations, mais des consistances ou des consolidations. »¹ Ce n'est qu'avec la stratification et les strates « que se produisaient des phénomènes de centrage, unification, totalisation, intégration, hiérarchisation, finalisation, qui formaient un surcodage »². Arpenter le plan de consistance, comme Spinoza ou Nietzsche, c'est arpenter des intensités qui ne s'unifient ni se finalisent. Le dualisme des modèles – arborescent ou rhizomatique – prolongent ces analyses. Si l'arbre a un tronc (unité) à partir duquel il croît en un sens déterminé (finalité), le rhizome voit ses entrées démultipliées et le sens de sa croissance pluralisé. Les multiplicités qui peuplent la Terre étudiées par *Mille Plateaux* devraient donc accuser l'écart entre Simondon et Deleuze sur des terrains d'analyse qui leur sont communs (3).

Nous n'avons que le temps d'introduire à cette problématique, non de l'approfondir. Mais certaines interrogations émergent déjà : en quoi le plan de consistance conjure-t-il l'unité et la finalité ? Dans quelle mesure permettra-t-il d'interpréter les « mêmes » phénomènes mais selon un plan qui en montrerait une autre face ? Pourquoi la normalisation, l'unité et la finalité s'entrelacent-ils nécessairement dans l'ontologie de l'individuation simondonienne ? La première partie tâchera d'en préciser les fondements en donnant un

1 *MP*, p. 633.

2 *MP*, p. 55.

premier aperçu des thèses ontologiques des deux auteurs. À partir d'elles, le statut de l'unité et de la finalité se consolidera. Notre problématique s'en trouvera confirmée et confortée, nous permettant ainsi de la propager de proche en proche à d'autres domaines. Mais un pressentiment nous a fourni l'occasion de penser la relation entre les termes du point de vue d'un autre plan, donnant à voir une relation peut-être moins lisible dans les textes que la première problématique. En effet, la différence s'accuserait dans *Mille Plateaux*, on le comprend puisque ce livre laisse place aux multiplicités de manière plus assurée que *Différence et répétition*. Mais c'est aussi le livre où s'initie une philosophie inspirée de modèles géographiques que la dernière collaboration de Deleuze avec Guattari consacra avec la « géo-philosophie ». Un lien intime nouerait donc la philosophie géo-graphique avec les processus d'unification et de finalisation qu'elle conjurerait.

3) Ne croyons pas que cette dernière problématique exclut Simondon des discussions. Par certains aspects, il s'approchera d'une conception stratigraphique du devenir des modes de pensée dans le *Mode d'existence des objets techniques* (5). Pour Deleuze, le rapport entre philosophie et géographie est sinon clair, du moins explicite. C'est que tous deux, parmi bien d'autres philosophes de la seconde moitié du XXe, ont pour adversaire théorique Hegel. Sous Hegel (peut-être *malgré* Hegel lui-même), ce que l'on cherche à critiquer, c'est la continuité de l'histoire, la dimension téléologique de la philosophie, la subsomption de l'hétérogénéité et de la différence dans la synthèse, qui homogénéiserait le réel. Hegel, c'est aussi le XIXe siècle et le primat du temps et de l'histoire dans l'explication philosophique du réel. Or, comme le dit Foucault, une mutation s'opérait, peut-être, en cette milieu du XXe siècle, dans l'appréhension des phénomènes : « En tout cas, je crois que l'inquiétude d'aujourd'hui concerne fondamentalement l'espace, sans doute beaucoup plus que le temps ; le temps n'apparaît probablement que comme l'un des jeux de distributions possibles entre les éléments qui se répartissent dans l'espace. »¹ Lui-même concédera à la revue *Hérodote* que la géographie fut peut-être au cœur de ce dont il s'est occupé². C'est que la géographie privilégierait les discontinuités et les coexistences, tandis que l'histoire aurait eu tendance, au XIXe, sous l'égide de la science reine de l'époque (la biologie), à mettre l'accent sur le développement et la continuité. À l'époque où Deleuze et Foucault rédigent leurs textes, la géographie connaît par ailleurs un nouvel essor avec ce que l'on appela la « nouvelle géographie »³. Or, le parcours de

1 M. Foucault, *Dits et écrits IV* (ed. D. Defert et F. Ewald), texte n°360, page 754, « Des espaces autres ».

2 M. Foucault, *Dits et écrits III* (éd. D. Defert et F. Ewald), texte n° 169 page 28-40, « Questions à Michel Foucault sur la géographie ».

3 P. Claval, *Histoire de la géographie*, éd. PUF « Que sais-je ? », 1995, chapitre V et VI.

Deleuze offre un curieux enchâssement entre le premier texte qu'il rédigea dans les années 50¹ et l'une de ses dernières publications avec Guattari. « Causes et raisons des îles désertes » soutire, à la comparaison entre le rôle que les îles ont dans l'imaginaire mythologique et les études géographiques, une conception de l'origine et de la création qui n'est pas sans rappeler la troisième synthèse du temps. Quant à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, c'est à partir des acquis de *Mille Plateaux* : stratigraphie, territorialisation (ritournelle) et cartographie des affects, qu'elle se donne pour tâche de penser la philosophie en tant que géo-philosophie. Au contraire, Simondon à assigner à la philosophie l'étude du devenir *génétique* des individus. S'il prétend dépasser, par un certain nombre de concepts, les cadres hégéliens, il en conserve la forme : le temps. Dès lors, la question qui se pose concerne le rapport entre l'unité, la finalité et la *spatialisation* des concepts relatifs à l'intelligibilité du devenir. Toute spatialisation n'est pas géographique, Deleuze utilise d'ailleurs les espaces topologiques des mathématiques ou le diagramme géométrique. Le lexique géographique reste néanmoins le plus présent textuellement. Le problème devient dès lors : quelles sont les conséquences d'une spatialisation des concepts philosophiques visant à l'explication des devenirs ? Que gagne-t-on, que perd-on ? Quel en est la fonction ? Dans le cadre de notre mémoire, ce seront surtout les polémiques entre une ontogenèse des individus et la *cartographie* des intensités (3), mais aussi entre la continuité des régimes d'individuation et la *stratification* de la nature (4), qui nous occuperont. Il n'y a pas encore de rupture franche, comme nous l'avons dit, Simondon n'est pas loin d'interpréter les modes de pensée en termes stratigraphiques (5), tandis que la stratigraphie n'est qu'une autre manière de penser le temps qui ne déjoue pas les problèmes autant qu'elle pourrait le faire croire (4). Le temps occupe d'ailleurs une large place dans son œuvre, de Bergson au dernier Leibniz, en passant par ses livres sur le cinéma. Du même coup, ce qui passerait entre Simondon et Deleuze, ce serait deux manières de philosopher : *une philosophie géo-graphique qui fonctionnerait comme une machine à créer de la disparité, de nouveaux peuples et de nouvelles terres ; une étude génétique des genèses² qui fonctionnerait comme une machine à inventer de la compatibilité, de la convergence.*

Nous obtenons, d'une part, une série de problèmes : comment l'unité, la finalité et la prescription d'un devoir-être se nouent-ils dans la pensée génétique de Simondon ? Dans celle de Deleuze ? En quoi la « spatialisation géographique » de la pensée, ou géo-philosophie, les redistribuent-elles ? D'autre part, nous obtenons une première synthèse de ce que nous

1 *ID*, « Causes et raisons des îles désertes », p. 11-17.

2 « Toute individuation est individuation de la connaissance ».

souhaiterions avancer dans ce mémoire : *la spatialisation géo-graphique des concepts permettrait de conjurer les processus d'unification et de finalisation des disparates, prouvant la relation différentielle qui lie les deux auteurs, tout en l'approfondissant*. Nous retrouvons sous cette phrase les trois éléments problématiques que nous avons ici mis en place : la comparaison entre les thèses des deux auteurs ; la relation problématique (processus d'unification et de finalisation) dont procèdent les termes ainsi étudiés et problématisés ; la forme sous laquelle la philosophie s'engage à expliquer le devenir – temps ou espace – redistribuant ainsi deux manières de philosopher à l'intérieur d'un espace qui leur est pourtant commun.

PREMIÈRE PARTIE : ONTOLOGIE DE L'INDIVIDUATION ET EMPIRISME

TRANSCENDANTAL

Nous ne savons encore rien de l'influence qu'a pu exercer Simondon sur Deleuze et leurs thèses respectives. Cette première partie doit donc faire office de présentation doctrinale, elle nous servira à préciser l'introduction et le second fil problématique concernant le statut de l'unité et de la finalité chez nos deux auteurs. Bien entendu cette exposition doit cibler un point nodal de la pensée des deux auteurs. Il est clair chez Simondon : la première partie de sa thèse consiste en une critique de l'hylémorphisme, lui permettant ainsi de présenter tour à tour les concepts qu'il forge pour son ontologie de l'individuation (I). Ces concepts centraux sont largement repris par Deleuze dans *Différence et répétition* pour construire un empirisme transcendantal impersonnel. Le concept de *dispar*s devra être expliqué avec précision puisqu'il en retourne de notre problématique, tant l'apport de Simondon est indéniable mais décalé, rejoué, pour lui faire exprimer l'anarchie couronnée d'une ontologie désormais affranchie des limites de la représentation et de la transcendance (II). Cette exposition des doctrines, encore peu problématisée, nous fournira le terrain d'une construction plus précise de notre problématique. C'est notamment le manque de réflexion sur la cause finale dans la reconstruction de l'hylémorphisme qui nous permettra de justifier les raisons pour lesquelles nous croyons voir dans la résurgence de la finalité une possible critique, et un possible rapport avec Deleuze (III). À partir de cette confrontation sur le sol ontologique, nous nous donnerons les moyens, non seulement d'établir la filiation avec les multiplicités de *Mille Plateaux*, mais aussi d'élargir la comparaison à d'autres domaines, de proche en proche, en structurant peu à peu notre pensée autour d'une nouvelle problématique, celle de la géo-philosophie.

I) Simondon : une ontologie de l'individuation.

Tâchons dans ce premier temps de rétablir synthétiquement les principaux concepts de Simondon qui permettent de ressaisir sa pensée de l'individuation. Trois questions se posent : 1) Pourquoi faut-il renouveler la pensée de l'individuation ? 2) Comment penser l'individuation dans son opération même d'individuation ? 3) Quelles sont les conséquences ontologiques d'une telle position ?

1) L'opération réelle d'individuation a été recouverte par le paradigme hylémorphique qui se donne des termes *déjà individués* et constitués (matière et forme), et essaie par une voie synthétique de reconstituer l'opération génétique de l'individu. La philosophie a généralement pensé qu'il y avait un principe d'individuation *antérieur* susceptible de pouvoir rendre compte

de la genèse des individus. Une sorte d'ontogenèse renversée guidait ce principe puisque l'on partait de l'individu constitué pour remonter aux conditions de sa genèse à partir d'un terme premier qui contiendrait *déjà* ce qui permettra d'expliquer l'individu. Ces conditions sont donc déjà elles mêmes des termes individués : on pense à la matière que vient informer une forme transcendante – la forme contenant déjà en elle même toutes les propriétés qui définiront l'individu –, on pense à l'atome épicurien qui, en se combinant avec d'autres atomes par cette déviation infinitésimale qu'est le *clinamen*, forme l'individu. Dans le substantialisme épicurien ou dans l'hylémorphisme aristotélicien, l'opération d'individuation n'est pas supposée capable d'apporter le principe, seulement de le *mettre en œuvre*, on se donne déjà ce dont on essaie de rendre compte. La critique fondamentale tient en ce point : la philosophie a accordé une prééminence ontologique à l'individu constitué, elle a donc cherché un principe d'individuation qui puisse rendre compte de l'individu constitué, et seulement lui. La première raison de ce recouvrement de l'opération d'individuation est donc *métaphysique*, on accorde une plus grande valeur ontologique à la stabilité et l'identité exclusive de l'individu. Au contraire, il faut retourner le mouvement de l'étude de l'individuation : il faut connaître *l'individu à partir de l'individuation* et non l'individuation à partir de l'individu, on se rendrait alors compte que l'individu est relatif, qu'il n'est qu'une phase de l'être, non identique à lui même...

De surcroît, l'hylémorphisme est étendu, au titre de paradigme universel de l'individuation, à partir de la prise de forme technique. Si l'ontogenèse doit réviser ses catégories, c'est parce qu'une telle extension du schème est illégitime dans la mesure où elle voile d'abstraction la prise de forme de l'objet technique. L'hylémorphisme tient sa source dans l'opération technique, mais vu du *dehors* : « le schéma hylémorphique correspond à la connaissance d'un homme qui reste à l'extérieur de l'atelier et ne considère que ce qui y rentre et ce qui en sort. »¹ Elle voile la zone obscure de la prise de forme, les médiations propre à l'opération, parce qu'elle ne rentre pas assez dans l'atelier de l'artisan. La manière dont la forme informe la matière n'est pas assez précisée par l'hylémorphisme. En définitive, c'est moins le schème technique qui a autorisé cette extension, que la représentation socialisée du travail qui l'a achevée, qui lui a permis d'asseoir sa légitimité dans la culture grecque. Une telle extension était préparée par l'organisation du travail antique entre maître et esclave, c'est-à-dire en entre celui qui exprime l'ordre intellectuel de fabrication (forme) et l'esclave (matière) qui réalise l'opération. Le maître n'a qu'un rapport abstrait à la matière passive et indéterminée qu'il ne travaille pas, et voit dans la forme qu'il exige toutes les déterminations que l'objet technique aura à l'avenir : « c'est dans le contenu de l'ordre que l'indication de la matière est un

1 *ILFI*, p. 45.

indéterminé alors que la forme est détermination, exprimable et logique. »¹

La philosophie a obscurci la genèse réelle de l'individu par trois obstacles : la prééminence ontologique de l'individu constitué en se donnant des termes déjà déterminés ; l'abstraction de son schème technique qu'elle a prétendu universaliser à titre de paradigme ; la médiation sociale de l'opération technique. La refonte de l'individuation passera donc par une nouvelle compréhension de l'opération technique qui s'attachera à penser la genèse *pendant la prise de forme*, « à condition expresse que l'on retienne comme schème essentiel la relation de la matière et de la forme à travers le système énergétique de la prise de forme. »²

2) Pour comprendre la manière dont Simondon subvertit le paradigme aristotélien et introduit sa propre armature conceptuelle visant à décrire l'ontogenèse de l'individu, il nous faut expliquer la prise de forme de l'objet technique (a), pour ensuite illustrer les différents concepts qu'il tire de ce nouveau paradigme en vue d'expliquer tout processus génétique d'individuation (b).

a) Il s'agit donc de substituer au moulage le concept de *modulation*. Qu'est ce qu'une modulation ? Si l'on s'installe dans la zone mitoyenne et intermédiaire de la prise de forme, c'est-à-dire dans le rapport de *forces* entre l'argile et le moule, l'on se rend compte que la prise de forme met en communication trois types différents d'énergie :

- tout d'abord, la forte énergie de l'argile travaillée. L'argile est une matière déjà fortement travaillée afin d'obtenir l'homogénéité et le degré d'humidité le mieux choisi pour concilier plasticité et consistance. L'argile n'est donc pas une matière abstraite passivement déformable, elle est travaillée pour être activement plastique, on cherche à favoriser les propriétés colloïdales des hydrosilicates d'alumine en écartant les grains de sable, les grumeaux. Ce travail a pour fonction de faire de la matière le support homogène d'une énergie potentielle définie. « La matière n'est matière informable que parce qu'elle peut être point par point (au niveau de chaque molécule) le véhicule d'une énergie qui s'actualise »³, écrit Simondon. La matière est donc toujours déjà formée en vue de favoriser l'actualisation de son énergie potentielle lors de l'opération technique. C'est la condition *énergétique*, c'est l'ordre de grandeur inférieur.

- la faible énergie apportée par le moule (forme) qui joue un rôle informant en exerçant des forces qui limitent l'actualisation de l'énergie potentielle dont la matière est momentanément porteuse de manière continue et temporelle. À ce propos, le moule doit être pensé selon les

1 *ILFI*, p. 51.

2 *ILFI*, p. 47.

3 *ILFI*, p. 44.

régimes des forces qu'il exerce point par point avec l'argile ; la matière dont il est fait est donc importante puisque la force limitante du bois est différente de celle de l'acier (plus élastique). C'est la condition *topologique*, qui est ici l'ordre de grandeur supérieur.

- enfin, l'énergie de couplage¹, c'est-à-dire la force qui met en *résonance interne* l'argile et le moule ; ici, le travail du briquetier.

Tout moulage est une modulation, mais une modulation lente. À l'imposition d'une forme abstraite sur une matière, Simondon substitue la prise de forme par la variation intensive des matériaux. Cela suppose l'existence d'un système en état d'équilibre métastable, c'est-à-dire riche en énergie potentielle pouvant s'individuer, à condition qu'une information vienne mettre en résonance interne deux ordres de grandeurs en état de *disparation*.

b) Simondon s'inspire à la psychophysiologie de la perception le terme de disparation pour désigner l'incompatibilité, la non coïncidence des deux images rétiniennes due à la différence de parallaxes. C'est une situation « problématique », objectivement, car elle est en état métastable et appelle une résolution créatrice du conflit. Pour la résoudre, le cerveau humain l'intègre comme condition de cohérence d'une axiomatique nouvelle : la tridimensionnalité. La tridimensionnalité est la résolution créatrice de l'incompatibilité des deux images qui fournissait au système un état de métastabilité. La notion de disparation, couplé à celle de métastabilité, fournit la condition de tout processus génétique. *Un système est en état d'équilibre métastable car il recèle des ordres de grandeurs disparates qui forment une problématique, problématique qui appelle une résolution par leur mise en communication à l'aide d'une singularité informationnelle.* La résolution créatrice (tridimensionnalité) ne doit pas être comprise comme une synthèse car elle crée une dimension nouvelle qui n'était pas contenue dans le schéma initiale. Elle ne résout pas le conflit des deux images, mais invente une nouvelle dimension qui les rend compatibles sans les détruire dans leurs différences. La disparation n'est pas la contradiction. Une telle structuration résolutive du champ problématique est appelée *transduction* par Simondon.

La logique du devenir n'est plus dialectique, mais transductive² : c'est « une activité qui se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opéré de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi

1 Anne Sauvagnargues, Deleuze, *L'empirisme transcendantal*, op. cit., p. 250.

2 *ILFI*, p. 34 : « le négatif (de la dialectique) est premier comme incompatibilité ontogénétique, mais il est l'autre face de la richesse en potentiels ; il n'est donc pas un négatif substantiel ; il n'est jamais étape ou phase, et l'individuation n'est pas synthèse, retour à l'unité, mais déphasage de l'être à partir de son centre préindividuel d'incompatibilité potentialisée. » Voir A. Sauvagnargues, op. cit., p. 258-264.

progressivement en même temps que cette opération structurante. »¹ C'est moins la perception que la psychologie de l'enfant ou la cristallisation qui fournissent à Simondon l'illustration de son concept et la possibilité de son élargissement. L'exemple le plus simple est la cristallisation au sein d'une eau-mère : un germe surgit de manière événementielle en tant qu'information dans l'eau mère riche en potentielle, à partir de là, le cristal s'étend dans toutes les directions, chaque couche moléculaire déjà constituée servant de base structurante à la prochaine.

Pour finir sur ce point, rappelons les concepts mobilisés par Simondon pour décrire les différents régimes d'individuation : modulation, énergie potentielle, ordres de grandeur, métastabilité, disparation, information, résonance interne, transduction.

c) Nous étions avant tout restés au plan épistémologique. Mais en réalité, la transduction, qui définit une opération, désigne en même temps une structure de l'être *et* l'opération du sujet connaissant. La transduction dit quelque chose de l'être car elle décrit l'ontogenèse, or, l'ontogenèse prend tout son sens si, au lieu de lui accorder le sens, restreint et dérivé, de genèse de l'individu, on lui fait désigner le caractère de devenir de l'être, ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être. »² Tous les concepts évoqués au-dessus permettent de dire l'être dans son devenir. Quels sont donc les postulats ontologiques qui permettent de concevoir l'individuation comme opération ? Question fondamentale car ce sera sur certains de ces points que l'on établira la principale divergence entre Simondon et Deleuze.

L'être individué n'est pas le tout de l'être, il n'en n'est qu'une *phase*. Il faut admettre une conception polyphasique de l'être puisque si l'on se donnait un individu comme terme premier (qu'il soit infiniment grand ou petit), on se refuserait en même temps la possibilité de penser l'ontogenèse de l'individu, l'individuation elle-même. À la limite l'être préindividuel est monophasique, mais toute réalité individuée est polyphasique. Si l'individu n'est pas premier et qu'il faut dissocier l'être préindividuel de l'être individué, il faut aussi admettre que l'être est toujours *plus qu'un* et *plus qu'identité*, et cela pour plusieurs raisons. L'individuation a pour condition la disparation, c'est-à-dire l'hétérogénéité entre deux ordres de grandeurs, l'individu est donc moins substance que *relation*. L'être c'est la relation, il faut élever la relation au rang d'être, non pas dire qu'elle est relation entre des termes (individus) ; il faut dire que la relation est non-identité de l'être à lui-même (puisque'il y a disparation et hétérogénéité). L'être individué porte en lui-même les conditions de son devenir puisqu'il maintient la métastabilité

1 *ILFI*, p. 32. Sur l'origine épistémologique du concept (psychologie de l'enfant, Jean Piaget et cours de Merleau-Ponty au Collège de France) voir l'article de Judith Michalet et Emmanuel Alboa, « Transductive ou intensive ? Penser la différence entre Simondon et Deleuze », p. 212.

2 *ILFI*, p. 25.

qui l'a porté à la naissance, il est donc toujours hétérogène à lui même, relatif et relationnel, non pas substantiel. Secondement, la nécessaire événementialité de l'information (le germe cristallin) implique que l'individu est toujours relatif à un milieu associé qu'il structure en même temps qu'il s'individue. L'être est plus qu'un : par rapport au milieu préindividuel, par rapport à l'opération d'individuation qui rend l'individu relatif à un milieu associé. Puisque l'on a désigné l'opération d'individuation par l'opération transductive, il faut admettre que « 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*. »¹ De surcroît, si l'individu n'est qu'un moment, un aspect de l'être, il ne devient qu'une certaine *fonction* de la réalité, il est fonctionnel².

En outre, il ne faut pas supposer, comme le fait la dialectique hégélienne, que l'existence d'un temps préalable comme cadre de la genèse qui se déroule, il faut au contraire penser que le devenir *advient à et de* l'être préindividuel, comme les autres dimensions selon lesquelles l'individuation s'effectue. En effet, c'est à partir de l'individuation de la réalité première inindividué que l'être a un *passé*, qu'il se met à avoir une histoire. Individuation et devenir de l'être sont rattachés l'un à l'autre ; l'unité transductive de l'individuation et le surgissement d'une temporalité sont réciproques « car le devenir n'est pas devenir de l'être inindividué mais devenir d'individuation de l'être »³. La dialectique séparerait trop le devenir de l'existence par laquelle l'être qui se déphase devient : au contraire, ce n'est pas le devenir qui modifie l'être mais l'être qui devient, qui se déphase en s'individuant, en devenant. Le devenir n'est pas hostile à l'essence de l'être. Il faut au contraire dire que l'être devient car il est essentiellement *problématique*, il est mise en question de lui même, tension due à son hétérogénéité constituante.

Pour les commodités de l'examen à venir, on peut résumer les deux principaux postulats ontologiques de Simondon comme ceci : 1) l'être est plus qu'un et plus qu'identité, il est relation, 2) le devenir, c'est l'être qui se déphase lors de la résolution créatrice qu'est l'individuation ; individuation et devenir sont réciproques, l'individuation c'est l'être qui devient, le devenir, c'est l'être préindividuel qui s'individue.

II) Deleuze et l'empirisme transcendantal.

Pour situer l'influence de Simondon sur Deleuze, il est éclairant d'évoquer la manière

1 *ILFI*, p. 31.

2 *ILFI*, p. 318 et pages 61, 65-66.

3 *ILIFI*, p. 313.

dont Deleuze mobilise ses concepts¹ en vue de dissiper deux des quatre illusions transcendantales qu'il traite dans la conclusion de *Différence et Répétition*. Pour des raisons de clarté de l'examen on se reportera moins à *Logique du Sens* qu'à la thèse de 1968.

La première illusion concerne la subordination de la différence à la ressemblance et ouvre le thème de la différence comme *intensité*. La seconde concerne la subordination de la différence à l'opposition, la limitation comme expressions du négatif, et nous ouvre à la conception de la différence comme *disparation*, comprise comme problématique-Ideé. Débutons par la seconde.

1) Afin de décharger la différence du régime classique de la représentation (organique), Deleuze élabore une conception de la différence comme intensité : que faut-il entendre par là ?

Afin d'affirmer qu'il n'y a pas d'identité ou de ressemblance sous la différence, il faut réussir à penser un différenciant de la différence, c'est-à-dire une région de l'être qui expliquerait la genèse de la différence sans la rapporter à une unité, ou à une forme déterminées. Si la métaphysique a souvent été prise entre deux étaux – le fond indifférencié et l'Être souverainement individué, déterminé –, il faut se donner les moyens de rendre compte de la genèse de la différence sans l'Être et contre le fond chaotique. Il faut que cette genèse s'explique par un système où les différences sont différenciées mais pas encore différenciées, c'est-à-dire susceptibles d'être déterminées ; il faut que cette genèse s'explique par une différenciation de la différence qui ne passe pas par un médium de ressemblance ou d'identité. La question est alors : « Dans quelles autres conditions la différence développe-t-elle cet en-soi comme « différenciant », et rassemble-t-elle le différent par-delà toute représentation possible ? »² Les conditions qui expliquent la différenciation des différences, la genèse des différences de premier degré (= les différences tombant sous les catégories de la représentation) sont exprimées en termes simondoniens : il faut un *couplage* entre séries hétérogènes par une mise en communication des séries, d'où dérive une *résonance interne* dans le système engendrant un mouvement forcé. Alors des événements éclatent, des signes fulgurent de type éclair : « Nous appelons « signal » un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeurs disparates ; nous appelons « signe » ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre les disparates. »³ Qu'est ce qui assure la communication entre les séries ? Afin de ne pas renouer avec la ressemblance et l'identité, il faut affirmer que ce « précurseur sombre », ou

1 Sur les concepts mobilisés et étudiés par Deleuze, on peut se reporter à la première partie de la recension de sa thèse en 1966, soit deux ans après sa parution, de la page 120 au premier § de la page 124 de *ID*. Les derniers § mettent en perspective des critiques possibles de la thèse, sur lesquelles on reviendra avec insistance.

2 *DR* p. 154.

3 *DR*, p. 31.

« dispars »¹ est totalement indéterminé mais peut mettre en communication des séries qui ne se ressemblent en rien. Sous le dispars, on voit poindre la même fonction conceptuelle que Simondon conférait à l'information : c'est « la différence en soi, au second degré, qui met en rapport les séries hétérogènes ou disparates elles mêmes. »² Ce dispars est caractérisé comme la différence au second degré, la différence avec soi qui rapporte le différent au différent par soi même. Résumons ce système du simulacre qui est un système intensif par six points : 1) la profondeur (spatium) où s'organisent les intensités, 2) les séries disparates et les champs d'individuation que les intensités dessinent (facteurs individuels), 3) le dispars qui met en communication, 4) les couplages, résonances internes et mouvements qui s'en suivent, 5) la persistance de ces facteurs individuels, de ces séries disparates dans le monde développé des qualités et étendues qu'ils constituent. À partir de là, nous pouvons rentrer dans l'influence qu'exerce Simondon sur sa conception de la différence comme intensité, notamment dans le chapitre V de *Différence et répétition*.

Le système du simulacre, du dispars, est donc un système *intensif*. C'est la notion d'asymétrie qui permet de coupler la disparation à la grandeur intensive telle qu'elle est déployée dans les « Anticipations de la perception »³ afin de déterminer la *raison du sensible*. En effet, Deleuze y reprend la définition du signal donnée plus haut, et le signe (qui fulgure à la faveur d'une mise en communication) y est devenu synonyme de phénomène. Néanmoins, le concept d'intensité, qu'il tire de Rosny, lui permet de dédoubler les séries hétérogènes à l'infini. La raison du sensible est extrêmement proche de la genèse simondonienne à ceci près qu'une différence d'intensité renvoie en elle même à d'autres séries hétérogènes (E-E' et e-e' etc.) à l'infini – disparité. « La disparité, c'est-à-dire la différence ou l'intensité (différence d'intensité) est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît. (...) La raison du sensible, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la disparation telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence. »⁴ De fait, l'illusion transcendantale tient à ce que l'intensité, la différence, n'est connue que déjà enveloppée dans une étendue, recouverte par des qualités ; et l'intensité qui y est connaissable (que l'on peut sentir) tend à s'annuler en tant que différence (principe de Carnot). Ce fait corrobore le bon sens qui voit dans la quantité intensive une

1 Terme étrange que Deleuze abandonnera par la suite (comme le précurseur sombre et le « simulacre »), contraction du concept de disparation à la fonction conceptuelle quelque peu différente, désignant en creux l'influence de Simondon.

2 DR, p. 157.

3 Voir à ce sujet, J. Rivecourt, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II, éd. Livres de poche, Essais, 1992, p. 176 ; et A. Sauvagnargues, *op. cit.*, « Différence et intensité », p. 299-329.

4 DR, p. 287.

quantité extensive où elle tend à s'annuler, et affirme par là son eschatologie propre, celle d'une tendance à l'uniformisation finale. Bon sens et sens commun (identité supposée d'un Moi comme unité et fondement de toutes les facultés) s'adosent l'une à l'autre. Il est vrai que la différence et l'intensité tendent à s'annuler. Pour autant, il faut dire que la nature de la différence n'est ni dans la qualité qui la recouvre ni dans l'étendue qui l'explique, bien qu'elle y soit impliquée, enveloppée. La différence d'intensité se confond avec le *spatium*, profond, non avec *l'extensio*. La raison et l'être du sensible ne peuvent être que sentis, mais ce sont l'insensible du senti.

Rappelons donc comment Simondon sert ici la construction de la différence comme intensité et comme raison du sensible : la manière dont Deleuze comprend le signe et l'apparition du phénomène est toute simondonienne puisqu'elle repose sur la mise en communication de séries par le précurseur sombre. Mais la différence empirique qui surgit tend à s'annuler et à recouvrir la vraie nature de la différence intense, transcendante. Nous n'avons jamais affaire à l'intensité en soi, mais seulement à celle qui s'actualise et s'individue. Au contraire, et au-delà de Simondon, une série est toujours série de séries, à l'infini, la différence est toujours différence de différences. Ainsi, pour dissiper l'illusion transcendante qui subordonne la différence (l'intensité) à la ressemblance et l'uniformité, il faut penser un en soi de la Différence qui porte la faculté à son usage transcendant, le noumène le plus proche du phénomène, une Différence transcendante qui subsiste dans ce qu'elle explique, et qui était impliquée en elle. Cette Différence, c'est l'intensité, c'est-à-dire l'inégal en soi, l'hétérogénéité des séries de séries mises en communication par un dispar, opérant une quadruple genèse¹. L'on voit bien où Simondon intervient : entre le chaos indifférencié et l'Être déterminé se loge ce système énergétique disparatif que Deleuze utilise ici pour expliquer la genèse des phénomènes mais aussi la manière dont la pensée en vient à penser par l'usage paradoxal et transcendant de la sensibilité qui est forcée, à la lumière d'un signe, à sentir l'insensible – là où la différence ne s'uniformise pas dans la ressemblance.

2) Qu'en est-il de la seconde illusion ? Comprenant l'inégal en soi, étant déjà différence en soi, l'intensité *affirme* la différence. Comment se fait-il que la différence soit alors subordonnée aux figures du négatif ? Cette illusion transcendante est proche de la dernière puisque le négatif est l'image de l'intensité vue d'en bas, de son côté empirique, apparaissant de

1 DR, p. 298 : « L'espace en tant qu'intuition pure, *spatium*, est quantité intensive ; et l'intensité comme principe transcendantal n'est pas simplement l'anticipation de la perception, mais la source d'une quadruple genèse, celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme désignation d'objet. »

concert avec l'étendue et la qualité. En somme, les figures de la négation (limitation et opposition) recouvrent et voilent monde grondant de la disparation¹. Par conséquent, ce monde grondant ne peut pas être celui de la négation ou du non-être, mais celui du (non)-être, c'est-à-dire du problématique tel que Deleuze le redéfinit. L'articulation de la thématique de la disparation avec celle du problématique (Idée) se joue autour de la notion de négation et de (non)-être². Ce à quoi servait la disparation, c'est à penser le monde subreprésentatif indépendamment de la négation et de l'opposition ; mais aussi indépendamment de l'individualité, de la personnalité. Ces dimensions sont réinvesties dans le domaine épistémologique, avec quelques décalages qu'il faut mentionner. Simondon n'est pas mentionné explicitement dans le chapitre IV, bien que ses concepts soient à nouveau prégnants. Dans quelle mesure Simondon permet-il de rendre compte de la théorie du problématique ? L'Idée en tant que problème objectif doit être compris comme un complexe ontologique fait de multiplicités positives indépendantes d'une négation et d'un sujet qui les actualise, les individue, dans un acte noétique. Le problématique, ou l'Idée, n'est ni subjectif, ni négatif ; il est objectif, impersonnel, virtuel³. Comment justifie-t-il que l'Idée soit objective ? Elle est objective pour deux raisons : elle est indépendante d'une instance d'énonciation subjective qui la profère et elle détient une structure déterminée (mais pas différenciée) en terme de singularités préindividuelles. À ce propos, il suffit de citer la recension pour montrer, malgré l'héritage kantien qu'il revendique dans *Différence et Répétition*, comment Simondon permet de penser l'Idée et le problématique : « La catégorie du «problématique» prend, dans la pensée de Simondon une grande importance, dans la mesure même où elle est pourvue d'un sens objectif : elle ne désigne plus en effet un état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé, mais un moment de l'être, le premier moment pré-individuel. Et, dans la dialectique de Simondon, le problématique remplace le négatif. L'individuation est donc l'organisation d'une solution, d'une «résolution» pour un système objectivement problématique. »⁴

Simondon permet donc de penser l'impersonnalité de l'Idée et sa structure (Deleuze s'appuie ici sur Lautman), approfondissons néanmoins le statut de cette structure pour mieux marquer le point d'influence. Lorsque Deleuze définit les trois conditions sous lesquelles on peut parler de

1 DR, p. 304 : « et plus généralement, tout champ de forces renvoie à une énergie potentielle, toute opposition renvoie à une « disparation » plus profonde, les oppositions ne sont résolues dans le temps et l'étendue que pour autant que les disparates ont d'abord inventé leur ordre de communication en profondeur, et retrouvé cette dimension où ils s'enveloppent, traçant des chemins intensifs reconnaissables à peine dans le monde ultérieur de l'étendue qualifiée. »

2 DR, p. 343.

3 DR, p. 219 : « Les problèmes ont une valeur objective, les Idées ont en quelque manière un objet. »

4 *Îles désertes et autres textes, op. cit.*, p. 122.

multiplicité et pourquoi elles déterminent l'émergence de l'Idée, nous nous retrouvons sur un sol simondonien (et bergsonien). 1) les éléments de la multiplicité sont inséparables d'un potentiel, d'une virtualité ; 2) ils sont déterminés, mais réciproquement, c'est-à-dire de manière relationnelle ; 3) la liaison multiple idéale doit s'actualiser dans des relations spatio-temporelles. « L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. »¹ En ce sens, il n'y a pas opposition entre genèse et structure, comme chez Simondon. Comment cela se manifeste-t-il dans le champ de la pensée ? Prenons l'exemple d'une Idée sociale de type marxiste. Si l'Idée exprime un système de liaisons multiples idéelles, ou de rapports différentiels entre éléments différentiels, une Idée sociale lierait les rapports de productions et de propriété qui s'établissent dans un champ social, entre « des atomes porteurs de force de travail ou représentants de la propriété ». L'économique doit être pensé de manière structural, en faisant abstraction « des produits qualifiés du travail et de la qualification des travailleurs », c'est-à-dire pensé par les variétés des rapports différentiels s'actualisant dans les *relations* réelles d'une société déterminée (relations de type juridiques, politiques, idéologiques) et s'incarnant dans les *termes* de ces relations (la relation juridique entre le capitaliste et le salarié). L'Idée doit être comprise de manière virtuelle, comme au dessus de l'actuel, mais toujours réel, et s'incarnant de manière différencié suivant les époques et les réponses apportées au problème. « C'est pourquoi « l'économique n'est jamais donné » à proprement parler, mais désigne une virtualité différentielle à interpréter, toujours recouverte par ses formes d'actualisation »². On voit bien que Deleuze distingue deux niveaux de distinctions : celui du virtuel et de l'actuel, respectivement celui de la différenciation et celui de la différenciation. Et c'est toujours à partir d'une différenciation des éléments d'une multiplicité idéale et virtuelle que s'actualise les différenciations qui sont comme les cas de solution du problème. Or, on avait vu que l'Idée ignore le négatif. Le négatif se déclare dans les relations actuelles différenciées mais justement parce que celles-ci voilent le problématique virtuelle, qui n'est que de différentiels. Et il faut ajouter que l'actualisation des liaisons virtuelles ne leurs ressemblent pas, l'empirique n'est pas un calque du transcendantal, l'actualisation est en même temps une différenciation.

Résumons. Simondon et sa catégorie objective du problématique permet de constituer une théorie de l'Idée et du problème (épistémologique, gnoséologique), structurale et

1 DR, p. 237.

2 DR, p. 241.

génétique. Des liaisons réciproques entre éléments idéaux et multiples différenciés et virtuels s'actualisent en se différenciant dans des solutions. Ainsi, le problématique peut survivre à ses cas de solutions, ce en quoi il est objectif et impersonnel, puisqu'il résiste aux instances d'énonciations qui l'actualisent. En outre, une telle conception du problématique permet de répondre à la seconde illusion transcendantale, puisque le problématique n'est pas affecté par le négatif, seulement par des rapports différentiels. Ce pourquoi Deleuze écrit : « Nous devons dire à la fois que l'être est positivité pleine et affirmation pure, mais qu'il y a du (non)-être, qui est l'être du problématique, l'être des problèmes et des questions, non pas du tout l'être du négatif. En vérité, l'origine des antinomies est celle-ci : dès que l'on méconnaît la nature du problématique, et la multiplicité qui définit une Idée, dès que l'on réduit l'Idée au Même, ou à l'identité d'un concept, alors le négatif prend son essor. »

III) Saturation de l'unité (« plus qu'unité ») et « anarchie couronnée ».

Nous pouvons désormais désigner le lieu de la divergence, la relation problématique à partir de laquelle nous penserons les termes. Partons de la manière dont Deleuze esquisse sa critique de la thèse de Simondon : il s'agirait d'une « vision morale » du monde. En quoi serait-ce une vision morale du monde ? Parce que le préindividuel reste associé à l'individu, c'est-à-dire que le préindividuel est asservi à la fonction de l'individuation. De là le refus de *l'esthétisme*, c'est-à-dire d'un repli sur soi et d'un refus de communication qui engendrerait une perte d'information, acte condamnable en ce qu'il contrevient à la fonction normalisatrice de l'individuation. De là aussi, le mouvement téléologique qui semble guider son *éthique*, puisqu'elle « parcourt une sorte de mouvement qui va du préindividuel au transindividuel par l'individuation. »¹ Critique assortie d'un doute sur le fait que Simondon rétablirait la forme d'un Moi dans l'éthique, alors qu'il avait établi une conception de l'être polyphasique.

a) Nous aimerions rentrer dans le détail de ces linéaments afin de montrer non seulement qu'elles sont pertinentes, mais qu'elles assurent également la possibilité d'une mise en résonance interne des deux pensées provoquant ainsi une propagation de proche en proche sur les domaines que leurs ontologies avaient pour but d'expliquer. Dès lors, revenons sur la critique de la téléologie simondonienne. La téléologie a un rapport fondamental au temps puisqu'elle implique le déploiement d'une finalité dans une succession d'instantants qui ne font que l'exprimer à mesure qu'ils tendent vers elle de plus en plus pleinement. Nous avons vu

1 *ID*, p. 124.

que le temps sort de la dimension préindividuel comme les autres dimensions (topologie par exemple) sous lesquelles s'exerce l'individuation. Or, l'individuation a une *fonction*, elle a une fin. Le temps qui émerge du préindividuel est donc asservi à cette fonction puisqu'il émerge à la faveur de l'individuation, qui est fonctionnelle et prescriptive. Simondon écrit à la fin de sa conclusion : « concevoir l'individuation comme opération (...) c'est aussi découvrir le fondement d'une normativité, car l'individu n'est pas la seule réalité, l'unique modèle de l'être, mais seulement une phase. »¹ S'il y a normativité de l'individuation, c'est que celle-ci fait le départ dans l'être entre le préindividuel et l'individuel, il y a position de valeur puisqu'il y a départ, partage. La théorie de l'individuation n'a pas vocation à parler de l'être en sa totalité, elle s'occupe principalement de l'opération par laquelle un individu se constitue, c'est-à-dire à une phase de l'être, bien qu'elle ait à établir ses postulats ontologiques. Cette opération conclue à une théorie normative dans la mesure où l'intérêt d'une théorie de l'individuation consiste à délimiter des bornes au-delà desquelles l'on ne parle plus d'individuation : soit que nous nous situons dans une région ontologique qui ne concerne pas l'individuation, soit qu'elle empêche la poursuite de l'individuation. Mais le passage entre la *normativité* et la *normalisation* de l'individuation est vite franchie tant est si bien que Simondon assignera à certains cas d'individuation – ou de désindividuation – un caractère tératologique, pathologique. Par là-même, sa théorie reviendra à poser des valeurs vis-à-vis desquelles certains cas d'individuation pourront être jugés de façon négative. Que sa théorie de l'individuation accueille une certaine normativité va de soi, mais le danger consiste à décaler cette normativité en activité normalisante visant à ramener dans le droit chemin de l'individuation des cas qui semblent y déroger. Un exemple sera fourni dans le chapitre suivant concernant l'angoisse.

Mais en quoi consiste précisément cette fonction de l'individuation ? Cette fonction est intimement liée à la compréhension que Simondon a du paradigme thermodynamique et de la fonction néguentropique de l'information (illusion transcendantale décrite plus haut). Simondon écrit : « on découvre qu'il existe une fonction de l'individu par rapport au système concret envisagé selon son devenir ; l'individuation exprime un changement de phase d'être de ce système, évitant sa dégradation, incorporant sous forme de structures les potentiels énergétiques de ce système, compatibilisant les antagonismes, résolvant le conflit interne du système. »² Simondon dira un peu plus loin que le véritable individu se situerait réellement au

1 *ILFI*, p. 306.

2 *ILFI*, p. 65. Par ailleurs, soulignons que ce passage est entre crochets (voir aussi page 83) et qu'il a été retiré de l'édition de 1964. Pourquoi Simondon a-t-il retiré ce passage et celui de la page 83 ? Il serait intéressant de fournir une hypothèse à ce propos. Affirmons d'emblée que ces textes tranchent radicalement avec le reste de la thèse de par les hypothèses qu'ils fournissent, plus aventureuses.

moment même de son individuation, dans le mouvement même de la résolution créatrice, puisque juste après l'individu tend à sa dégradation s'il ne poursuit pas cette résolution des incompatibilités. Le préindividuel est asservi aux bornes de l'individu (à sa plus qu'unité) puisque lui seul serait « source d'états métastables futurs. » La fonction de l'individuation guide un critère de valeur sur ce qui remplit le plus pleinement la notion d'individu ; par conséquent, un individu psycho-social qui ne rentre pas dans une relation transindividuelle (esthétisme) est moins individu qu'un autre qui aurait su inscrire la réalité éthique de son acte dans un réseau susceptible de lui donner sa signification et de perpétuer l'individuation du sujet par la résolution des incompatibilités affectivo-émotives qui lui confère sa métastabilité.

Nous souhaiterions voir dans le passage de la normativité à la normalisation – hypothèse que nous vérifierons concernant le cas de l'anxiété – la confirmation d'un impensé de la critique du schéma hylémorphique : la cause finale. La finalité et la normalisation résiduelles de son ontologie révéleraient l'affleurement d'un manque dans la critique qu'il réalise du schéma hylémorphique, manque que Morizot a mis au jour¹. Et en effet, on ne peut être que frappé de l'absence du thème de la finalité et de la cause finale dans la première partie de sa thèse dont le propos consiste en une critique du schéma hylémorphique aristotélicien qui consiste en une quadripartition causale. La forme, telle que l'étudie Simondon, est restreinte à sa dimension structurelle et géométrique alors que chez Aristote elle relève à la fois de la cause formelle et de la cause finale. La forme, c'est le principe moteur de la prise de forme : le gland est principe d'individuation du chêne si et seulement si c'est la finalité de la cause finale qui dirige le processus allant du gland au chêne. Or, si Simondon critique l'hylémorphisme en ce qu'il se donnerait un principe qui consiste en un terme individué déjà constitué ; s'il faut passer à une étude de l'opération de l'individuation même, on voit mal comment la critique du principe d'individuation peut laisser de côté la thématique de la finalité. « En négligeant ce point, Simondon court le risque de voir ce pan de la théorie qu'il réforme ressurgir implicitement, presque sous la forme d'un retour du refoulé, qui aboutit à la survivance d'un finalisme résiduel dans la théorie simondonienne. »² En conséquence de cette négligence, sa méthode analogique se voit lestée d'une incertitude épistémologique. En effet, en prenant pour modèle de l'hylémorphisme une opération technique (le moulage de la brique) qui implique une intention fabricatrice (finalité), dont la réforme fournira un modèle d'interprétation des phénomènes physiques, biologiques, psycho-sociaux, Simondon court un risque : celui de négliger l'origine de sa critique, la prise de forme technique. De fait, il en a conscience et

1 *Cahiers Simondon 4*, « Le hasard contraint comme modalité de l'individuation », B. Morizot, éd. L'Harmattan, 2010.

2 *Ibid.*, p. 14.

écrit : « le schéma hylémorphique risque d'objectiver abusivement un apport du vivant dans l'opération technique ; c'est l'intention fabricatrice qui constitue le système grâce auquel l'échange énergétique s'établit entre matière et énergie dans la prise de forme »¹. Mais il élide cette possibilité immédiatement. Comme l'écrit clairement Morizot : « en prenant pour paradigme un phénomène technique dans lequel la finalité (sous la forme de l'intention fabricatrice) joue un rôle opératoire décisif, il court le risque de ne pas interroger *ce qui joue le rôle de cette finalité* dans les processus d'individuation qui ne manifestent pas d'intention fabricatrice », c'est-à-dire en fait la plupart des processus d'individuation.

Que peut-on tirer d'une telle zone obscure ? Tout d'abord un constat : l'absence de la finalité et du hasard dans ses écrits. Là où Morizot tente de conceptualiser le hasard dans le cadre de l'ontologie simondonienne, nous aimerions voir dans le vide laissé par Simondon la possibilité d'une ouverture à Deleuze. En effet, la résurgence résiduel de la finalité indique deux chemins d'analyse : le hasard et la prescription, ou devoir-être assigné aux individuations. Il est en effet probable que le finalisme ressurgisse dans certains champ d'individuation en prescrivant des modalités d'individuations de manière finaliste : la fin d'une individuation psycho-sociale consiste en $x...$ Or, il nous semble qu'une interprétation tirant le finalisme résiduel de Simondon du côté d'un devoir-être assigné aux individus fait signe vers la pensée de Deleuze en ce sens que ce dernier s'attache à penser les « mouvements aberrants » qui, précisément, déjouent les formes et catégories sous lesquelles on pense les phénomènes. Néanmoins, avant de passer à l'exemplification d'une telle hypothèse, il faut nous faut évoquer la notion d'unité, complémentaire du thème de la finalité.

b) La fonction de l'individuation rendait la théorie normalisatrice en ce sens qu'une tentative de résolution des incompatibilités entre ordres de grandeurs *trop* hétérogènes est impossible. Nous reviendrons sur ce thème dans la seconde partie concernant l'angoisse². Pour l'instant, il suffit de dire qu'il ne paraît pas possible chez Simondon de penser un écartèlement des séries tel que tout rapport de ressemblances entre elles serait supprimées. Sous le thème de l'unité transductive, c'est le thème de la ressemblance entre les ordres de grandeurs qui resurgit. Nous pouvons alors renvoyer au texte de Deleuze³. Il adresse dans la note 1 de la page 158 une réserve sur la théorie de Simondon dans la mesure où il maintiendrait « comme condition une exigence de ressemblance entre séries, ou de petitesse des différences mises en

1 *ILFI*, p. 49.

2 *ILFI*, p. 249-251. On renvoie ici aux pages sur l'angoisse qui exprime cette dissolution de la plus qu'unité, et par conséquent, le cas limite d'une désindividuation pathologique.

3 *DR*, p. 158 et la note 1.

jeu. » Et en effet, si l'on s'en remet au texte de Simondon : « Au contraire, plus la disparation augmente, plus l'information augmente, *mais jusqu'à un certain point seulement, car au-delà de certaines limites*, dépendant des caractéristiques du système récepteur, l'information devient brusquement nulle, lorsque l'opération par laquelle la disparation est assumée en tant que disparation ne peut plus s'effectuer. »¹ On peut résumer le propos de Deleuze ainsi : la petitesse ou la grandeur des différences n'a aucun sens car elle implique de mettre en rapport les différences à de l'identique ou du semblable (pour comparer la grandeur). Or, si l'on ne prête pas au différenciant (ou dispars) une identité, si l'on rapporte la différence à son vrai différenciant, la différence sera dite petite ou grande suivant l'effet qu'elle aura – *la ressemblance est un produit, un effet externe*. Le plus important est que la différence entre séries soit interne au système, non qu'elle soit petite ou grande. Comme il l'écrit, un système à grande ressemblance externe peut être constitué par une petite différence interne entre séries ; l'inverse est vrai aussi, un système à petite ressemblance externe peut être de grande différence interne. S'en suit des exemples littéraires, prenons celui de Gombrowicz². Deux séries hétérogènes : la série des pendaisons de moineaux et la série des bouches, qui s'individuent à la faveur du différenciant, ou précurseur sombre, le « meurtre du chat ». La différence empirique qui en sort est immense, la ressemblance si faible et si ténue. Le précurseur sombre met en résonance des séries extrêmement disparates, et induit un effet de ressemblance que l'on ne peut pas lui attribuer en droit : le chat assassiné est différent de ce qu'il met en résonance, et les deux séries sont hétérogènes les unes aux autres. Il n'y a que de la différence, des différences et un différenciant, mais le différenciant construit un effet de ressemblance externe. Deleuze résume : « Mais il s'agit toujours de rassembler un maximum de séries disparates (à la limite, toutes les séries divergentes constitutives du cosmos), en faisant fonctionner des précurseurs sombres linguistiques (...), qui ne reposent sur aucune identité préalable, qui ne sont surtout pas « identifiables » en principe, mais induisent un maximum de ressemblance et d'identité dans l'ensemble du système, et comme résultat du procès de différenciation de la différence en soi. »³ On présume que le choix lexical « dispars » ou « précurseur sombre » témoigne de cet écart avec la pensée de Simondon, dans la mesure où l'information est tirée des sciences de l'information. Les exemples littéraires de Deleuze jouent sur un autre tableau, et exige des

1 *ILFI*, p. 222 (nous soulignons).

2 *Cosmos*, W. Gombrowicz, éd. Denoël, 1965, Préface : « 1963 – Je pose deux points de départ, deux anomalies très éloignées l'une de l'autre : a) un moineau pendu ; b) l'association de la bouche de Catherette à la bouche de Léna. Ces deux problèmes se mettent à réclamer un sens. L'un pénètre l'autre en tendant vers la *totalité*. Ainsi commence un processus de suppositions, d'associations, d'investigations, quelque chose va se créer, mais c'est un embryon plutôt monstrueux, un avorton... et ce rébus obscur, incompréhensible, va exiger sa solution... chercher une Idée qui explique, qui mette de l'ordre... »

3 *DR*, p. 159.

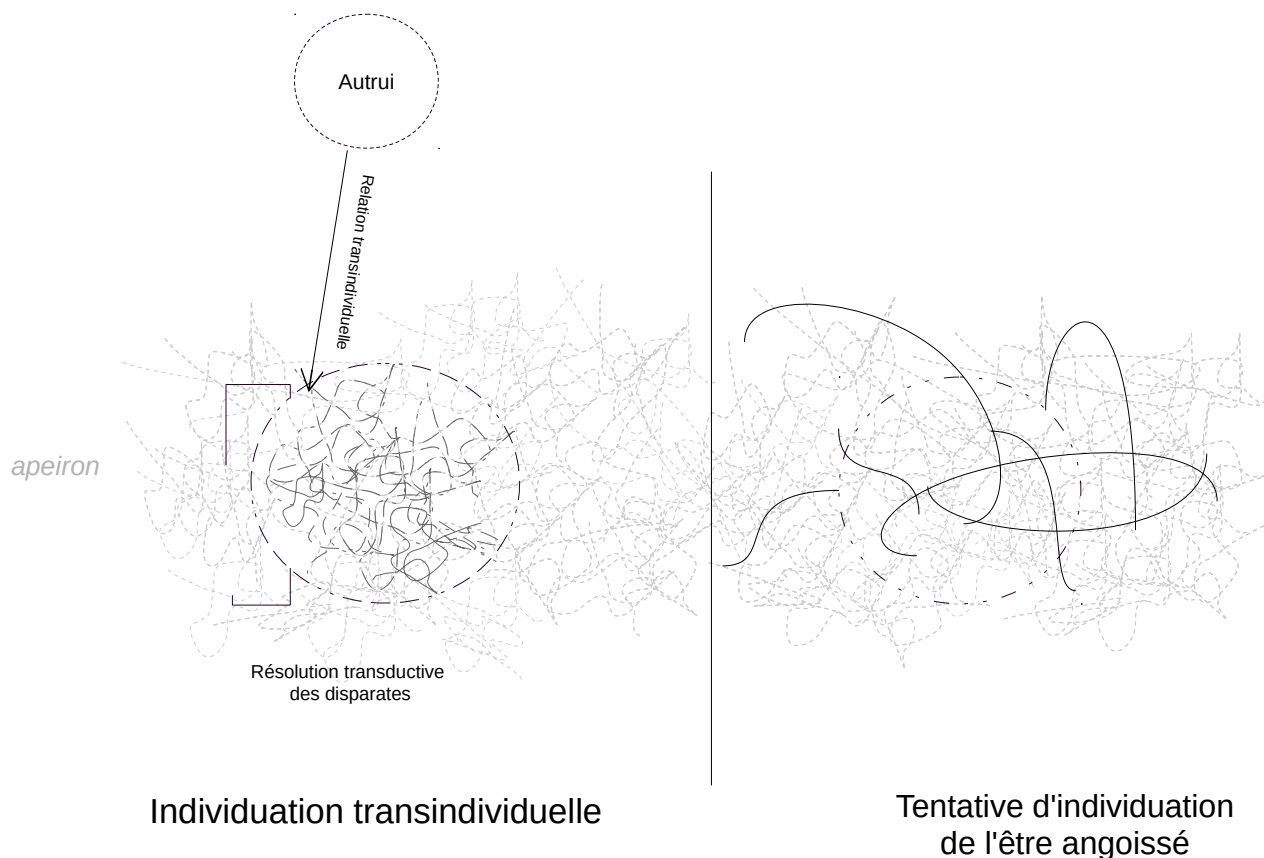
termes qui désignent la possibilité d'une disparation sans limites.

*

Bref, la critique de l'ontogenèse simondonienne, au profit d'une « hétérogenèse » selon les termes de Guattari, conduit à rénover le statut de l'unité, de la finalité et de la ressemblance : le système du simulacre deleuzien est immensément plus éclaté que la transduction de Simondon. En lui, se dégage la possibilité de devenirs multiples, de traits d'intensité pouvant communiquer en tous sens, puisque libérés de ce mouvement téléologique qui les aurait assigné au transindividuel, de cette unité qui les cloisonnait dans la sphère de l'individu, dans les sillages de sa fonction néguentropique. Trois brèches se sont donc ouvertes dans la lecture de l'ontologie simondonienne : le thème de la finalité, de l'unité et de la prescription normalisatrice. Et ce qui se libère avec Deleuze, c'est le chaosmos des différences libres, la communication libre et virtuelle de toutes les différences les unes avec les autres, ce monde qui ouvre la virtualité, pour « l'homme », de « se réduire à une ligne abstraite, un trait, pour trouver sa zone d'indiscernabilité avec d'autres traits, et entrer ainsi dans l'heccéité comme dans l'impersonnalité du créateur. Alors on est comme l'herbe : on a fait du monde, de tout le monde un devenir, parce qu'on a fait un monde nécessairement communicant, parce qu'on a supprimé de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses. »¹ Mais la normalisation qui risque d'affecter les théories de Simondon doit nous pousser à trouver des *preuves explicites* de ce *risque* encore *théorique*. Un thème nous offre une telle mise en lumière, l'angoisse. Ce thème n'est pas sans écho chez Deleuze, non seulement car il questionne l'être esseulé, comme le Robinson de Tournier, mais aussi parce qu'il ouvre le champ des métamorphoses du CsO. Il nous faut construire le régime d'une preuve, qui nous fournira par ailleurs la voie d'entrée dans les multiplicités rhizomatiques de *Mille Plateaux*, où l'écart avec Simondon ne se résorbera pas, justifiant par là même la relation que nous avons établi entre eux deux.

1 *Mille plateaux*, éd. Minuit, 1980, p. 343.

DEUXIÈME PARTIE : ANGOISSE, ROBINSONADE D'UNE MÉTAMORPHOSE ET CSO



Nous avons donc établi, sur le sol ontologique de la pensée de Deleuze et Simondon, des marqueurs de rupture, par-delà l'influence que ce dernier pût exercer sur l'empirisme transcendantal deleuzien. Ces marqueurs consistaient dans le refus explicite chez Deleuze d'assigner aux hétérogènes, aux disparates, une subordination à l'unité et à la finalité. Nous retrouvons ces deux notions sous un certain nombre de syntagmes chez Simondon : pour la finalité, le sens du devenir et la normalisation de la fonction de l'individuation ; pour l'unité, le critère de la ressemblance entre les disparates, le centre référentiel de la transduction. Ces deux faisceaux notionnels nous ont convaincu que l'ontologie de l'individuation proposée par Simondon témoignait d'une « vision morale du monde », selon les termes utilisés par Deleuze dans la recension de la thèse.

Nous souhaiterions aborder à présent l'examen d'une seconde piste offerte par la recension, piste qui fournira à notre propos une confirmation concernant le lieu de la rupture. En quoi la qualification de « vision morale du monde » proposée par Deleuze est-elle pertinente ? Il le justifie à l'aide de deux termes : *esthétisme* et *éthique*. Nous aurions affaire à une vision morale du monde dans la mesure où « le pré-individuel reste et doit rester associé à l'individu, « source d'états métastables futurs » ». De là le refus de *l'esthétisme*, provoquant

une perte d'information par repli sur soi ; *l'éthique* parcourant au contraire une « sorte de mouvement qui va du pré-individuel au trans-individuel par l'individuation ». Deleuze assortit cette dernière notion d'un doute concernant la rémanence d'une théorie du Moi que Simondon aurait, selon lui, conjuré dans sa théorie de l'individu comme être polyphasé. Dans quelle mesure ces indices critiques fourniraient-ils matière à confirmer le lieu de la rupture (unité et finalité) ? Ces deux marqueurs se retrouvent, déguisés ici, sous la rémanence du Moi dans *l'éthique* (unité) et sous le mouvement du pré-individuel au trans-individuel qui norme *l'éthique* (finalité). Selon nous, une section de la thèse principale permet d'illustrer ces propos, encore vagues et généraux, en ce qu'elle cristallise le problème de l'unité et de la finalité. Nous parlons de la section intitulée « L'angoisse »¹. En quoi le thème de l'angoisse permet-il de mettre en lumière ce qui sous-tend son ontologie de l'individuation ? En ce qu'elle est un *cas-limite* d'individuation, voire même, un cas de désindividuation. Autrement dit, le cas *pathologique* de l'être angoissé permet de changer la perspective offerte par Simondon tout au long de sa thèse en jetant un regard neuf sur ce que sa théorie *refuse* (explicitement ou non) de penser. L'être angoissé résonne dans le livre comme un « mouvement aberrant » qu'il s'agit immédiatement de conjurer, précisément parce qu'il contrevient à un certain nombre de thèses posées, ou implicites, sur le rôle de l'unité et de la finalité dans l'ontogenèse des êtres. Pour le dire en une expression qui condense notre propos : « l'angoisse est comme le parcours *inverse* de l'ontogenèse », le sujet ne parvenant plus à « *s'unifier* de façon réelle »².

Néanmoins, et avant de rentrer dans les détails de l'explication, il nous faut mentionner un dernier élément de l'analyse. L'interprétation que nous tentons de l'angoisse chez Simondon est censée confirmer le fait que la rupture entre les deux auteurs s'effectue sur la modalité des rapports entre être, unité et finalité. Par conséquent, nous devrions trouver trace de cet écart chez Deleuze même. Ou encore, le mouvement aberrant qu'est l'angoisse doit nous pousser vers certains concepts deleuziens, puisque l'angoisse témoigne d'un écart à l'égard de l'unité et de la finalité. De fait, il nous semble que le thème de l'angoisse est extrêmement proche des développements de Deleuze et Guattari à propos du « cors-sans-organes » (CsO). D'une certaine manière, nous aurons pour tâche d'établir une filiation conceptuelle entre l'angoisse et le CsO. Pour résumer ce que nous allons tâcher de montrer : l'angoisse serait un mouvement aberrant et pathologique qui mettrait en lumière la « vision morale » de l'individuation simondonienne, par là-même, elle ouvrirait une porte vers Deleuze et Guattari. Il apparaîtra alors que l'ontologie de l'individuation simondonienne consiste en une machine à invente de la

1 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (ILFI), éd. Millon, 2013 (1ère édition 2005), p. 249-251.

2 *ILFI*, respectivement pages 251 et 250.

compatibilité, les théories de Deleuze et Guattari fonctionneraient quant à elle comme des machines à créer de la *disparité*. Finalement, c'est au sein même de la thèse de Simondon que nous sommes susceptibles de trouver à la fois les armes d'une critique et les moyens d'une ouverture qui nous emmènerait vers le CsO de *Capitalisme et schizophrénie*.

I) L'angoisse comme « mouvement aberrant »¹.

Deux voies s'offrent à nous pour exposer le thème de l'angoisse dans le cadre de notre problématique : d'une part, en tant que cas pathologique de désindividuation, en tant que « mouvement aberrant », il nous faut montrer les raisons pour lesquelles l'angoisse est une individuation manquée, c'est-à-dire une individuation qui manque *l'unification* du sujet dans la résolution de ses problèmes et son intégration dans le *sens* de l'ontogenèse ; d'autre part, il nous faut exposer ce qu'un tel mouvement recèle de positif quant aux *métamorphoses* possibles dont il est l'indice, nous mettant ainsi sur la voie du CsO.

1) Pour quelles raisons l'angoisse représente-t-elle une individuation manquée ? Dans la mesure où toute individuation est résolution d'une problématique, il faut déterminer en quoi l'angoisse échoue à résoudre les problèmes de l'individu psycho-social. Simondon écrit : « dans l'angoisse, le sujet voudrait se résoudre lui-même *sans passer par le collectif* ; il voudrait arriver au niveau de son unité par une résolution de son être préindividuel en être individuel, résolution directe, sans médiation (...) »². Individuation solitaire donc. Comment cela se traduit-il ? « (...) l'angoisse est une émotion sans action, un sentiment sans perception ». Le sujet angoissé ne parviendrait pas « à s'unifier de façon réelle » puisque la médiation du collectif qui lui permettrait de résoudre ses problèmes perceptifs ou affectifs est absente. De ces affirmations sort un problème : dans quelle mesure le collectif assure-t-il une fonction transductive quant à l'émotion et l'action ? Par ailleurs, juste avant ces développements, Simondon écrit une phrase dont la structure est strictement inverse par rapport au thème de l'angoisse :

« L'action ne peut résoudre les problèmes de la perception et l'émotion ceux de l'affectivité que si action et émotion sont complémentaires, symboliques l'une par rapport à l'autre dans l'unité du collectif ; pour qu'il y ait résonance de l'action et de l'émotion, il faut qu'il y ait une individuation

1 À propos de l'angoisse, on peut se reporter à *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, p. 85-89, éd. PUF « Science, histoire et société », J-H Barthélémy, 2008 ;

2 *ILFI*, p. 250 (je souligne).

supérieure qui les englobe ; cette individuation est celle du collectif. »¹

Trois problèmes se posent donc : a) dans quel sens l'action résout-elle les problèmes perceptifs ? ; b) dans quel sens l'émotion résout-elle les problèmes de l'affectivité ? ; c) en quoi le collectif les rend-elles symboliques l'une par rapport à l'autre ? Trois questions dont les réponses nous expliqueront en quoi l'angoisse est une individuation manquée, et donc en quoi elle contrevient à l'unité et à la finalité implicites à toute individuation.

a) On peut définir la perception avec Simondon de cette manière : « toute véritable perception est résolution d'un problème de compatibilité. La perception réduit le nombre des tensions qualitatives et les compatibilise, en les transformant en potentiel d'information (...) »². La perception est avant tout affaire d'orientation de l'individu dans le monde selon une problématique et une dynamiques vitales. À ce titre, l'information est ce qui permet au sujet de se situer dans le monde. Simondon prévient que le terme d'information ne renvoie ni à l'information comprise comme qualité (la « bonne forme » de la Gestalttheorie), ni à l'information comprise comme quantité de signaux. Le concept d'information dont il use pour expliquer la perception est relatif à *l'intensité*. Qu'entend-il par là ? L'intensité d'une information, rapportée au sujet en situation, peut accroître indépendamment de la quantité d'information ou de la qualité de la forme : une image floue est susceptible d'une information plus intensive qu'une image parfaitement équilibrée au niveau de la netteté ou sans déformation. Ce qui est supposé dans la nature intensive de l'information, c'est que le sujet est orienté par un dynamisme vital par lequel il recherche une correction de sa situation dans le monde. Le sujet est polarisé. Ce qui est perçu, ce n'est donc pas l'objet de la connaissance, mais le monde, « polarisé de manière telle que la situation ait un sens. » En reprenant les thèses de Wiener, Simondon écrit que la perception est affaire de lutte contre l'entropie d'un système, qu'elle est organisation, maintien ou invention d'une organisation. Une telle synthèse perceptive du divers intensif (et non pas quantitatif ou qualitatif) suppose un système sujet-monde en état de métastabilité, de disparation. La perception intervient alors comme résolution d'un problème de compatibilité entre des qualités et des quantités, elle est « médiation entre la qualité et la quantité ; elle est intensité : saisie et organisation des intensités dans la relation du monde au sujet. »

Précisons ce dont la perception est l'unification, ou la compatibilisation. Simondon revient sur ce problème dans la section suivante en deux formules : « la pluralité des

1 *ILFI*, p. 248.

2 *ILFI*, p. 240.

orientations tropistiques appelle l'unification perceptive, (...) la perception naît lorsque les sensations appellent des tropismes incompatibles. »¹ Le même problème est ici reformulé. En quoi consiste la sensation ? La sensation est mise en question par le monde d'un individu qui a des organes de sens, c'est-à-dire qui est susceptible de s'orienter selon diverses polarités. Ces polarités sont des dyades qualitatives au sein desquelles la sensation s'ordonne : de la lumière à l'obscurité, du haut et du bas, de l'intérieur et de l'extérieur, de la droite et de la gauche, du chaud et du froid etc. La sensation est tropistique, elle est orientation selon ces dyades, sur un mode anté-objectif. Sentir, c'est saisir la direction d'une qualité en fonction d'un *medium*. Autrement dit, toute sensation, selon l'espèce, s'oriente dans une dyade en fonction d'un *medium* : il y a plus grave et plus aigu en fonction de la voix humaine... Le problème intervient à partir du moment où la mise en question de l'être est le produit d'un monde pluriel : « il y a plusieurs mondes des tropismes, des mondes contradictoires ou divergents qui incitent à des tropismes sans point de fuite commun. » La perception est alors unification de ces tropismes, elle en est le sens. Mais l'unification des mondes tropistiques de la sensation requiert une nouvelle individuation : « il faut un plus-être, une individuation nouvelle pour que les sensations se coordonnent en perceptions ». Mais cette coordination des mondes tropistiques dans l'acte perceptif ne semble pas nécessiter, selon Simondon, l'intervention d'une relation au collectif.

Dès lors, dans quelle mesure l'action est-elle résolution des problèmes perceptifs et pourquoi fait-elle intervenir le collectif ? Le texte ne le dit pas explicitement, mais il n'est pas improbable de supposer des réponses, somme toute évidentes. La première consisterait à dire, dans le prolongement de Bergson, que l'action est le prolongement logique de la perception dans la mesure où cette dernière s'inscrit dans une dynamique vitale d'orientation du sujet dans le monde. L'individu gagnerait donc en systématisme par l'action, la perception n'étant que son préalable. En ce qui concerne l'inscription de l'action dans le collectif, Simondon écrit par ailleurs que l'action est « rencontre avec d'autres mondes perceptifs ». Puisqu'elle implique une relation médiatisée au monde, l'action rencontre d'autres actions, d'autres systématisations. Mais surtout, la relation de l'action au collectif reste quelque peu en suspens si nous la maintenons dans son indépendance conceptuelle. Pour saisir pleinement pourquoi l'action est insertion dans le collectif, il faut la coupler à l'émotion. Pourquoi ? Parce que l'action, resterait étrangère à l'affectivité et « ne contenterait pas la recherche de spiritualité », quand bien même elle systématiserait les perceptions.

¹ *ILFI*, p. 254.

Afin de résumer le parcours réalisé jusque là, on peut dire que l'on assiste à un étagement progressif des résolutions problématiques : la sensation appelle une résolution et une unification quant à la divergence des mondes tropistiques par la perception, la perception se prolongeant dans l'action comme correction de l'individu dans sa situation par le biais d'une relation au collectif (activité fabricatrice, action médiatisée par autrui). Néanmoins, je tiens à préciser que le mouvement analytique que nous effectuons est impropre à la méthode simondonienne, puisqu'il s'agit toujours de partir du milieu pour expliquer la genèse des deux pôles dont nous considérons qu'ils peuvent être complémentaires ou non. On n'obtient pas la synthèse de l'action et de l'émotion en les couplant, elles sont toujours déjà l'une dans l'autre. Le mouvement analytique par lequel nous procédons ne se justifie qu'au regard de l'angoisse qui, précisément, disjoint ce qui est toujours symbolique (dans le sens étymologique). Passons donc à l'émotion.

b) L'analyse par Simondon de l'affectivité est strictement parallèle à celle de la sensation, seulement, l'affection « est à une réalité transductive subjective (appartenant au sujet) ce que la sensation est à une réalité transductive objective »¹, ou encore, l'univers intérieur du sujet est émotif quand l'unité du monde est perceptif. Comme elle, les affections ont un sens et polarise le sujet vivant selon certaines dyades, plus larges que la seule plaisir-douleur : le gai et le triste, l'heureux et le malheureux, l'exaltant et le déprimant, l'amertume ou la félicité, l'avilissant ou l'ennoblissant. La dimension temporelle de l'intégration des affections au sujet est plus prégnante que dans le cas de la sensation puisqu'elles réalisent la polarisation d'un moment déterminé de la vie par rapport à d'autres moments, « l'affectivité est une manière pour l'être instantané de se situer selon un devenir plus vaste ». *L'émotion devrait donc remplir fonctionnellement le même rôle que la perception, celui d'unifier, ou d'intégrer les sous-ensembles affectifs incompatibles.* En effet : « L'émotion est contradiction affective surmontée comme la perception est contradiction sensorielle », plus précisément, l'émotion naît d'une non-coïncidence des affections – le terme « contradiction » étant trop connoté philosophiquement. Action et émotion sont toutes deux la découverte d'un ordre supérieur de compatibilité, d'une synergie, d'une résolution par passage à un niveau plus élevé d'équilibre métastable.

Mais une question surgit : action et émotion ne représentent-elles pas à nouveau des disparates qu'il s'agirait d'unifier dans une individuation plus vaste qui les systématiserait ? De quelle individuation parlons-nous alors ? Lorsque Simondon traitait l'action et l'émotion

¹ *ILFI*, p. 254.

séparément, il laissait dans le doute la nécessité d'une intervention du collectif. Mais son propos dans la section « Le transindividuel » est clair : « C'est la réciprocité entre perceptions et affections *au sein du collectif naissant* qui crée la condition d'unité de la véritable action et de la véritable émotion »¹. D'une part, l'individuation du collectif permet au sujet de compatibiliser émotion et action, d'autre part, l'individuation du collectif permet, indépendamment de leur réciprocité, de créer la condition de la véritable action et/ou de la véritable émotion. Néanmoins, Simondon revient juste après sur cette prétendue indépendance de l'action et de l'émotion puisque, selon sa méthode, il n'y a ni action pure ni émotion pure, mais un spectre émotion-action, qui, aux deux extrémités peut atteindre à cette « pureté ». Toute émotion est une action implicite et prépare l'action, lui donne son sens, et toute action retentit dans le sujet comme émotion.

Pour autant, la nécessaire individuation du collectif est-elle démontrée ? Il nous semble que le véritable argument proposé par Simondon pour justifier cette nécessité se situe un peu en amont. Comme pour tout être individué, une part de nature indéterminée (*apeiron* ou pré-individuel) lui est associé. Autrement dit, il y a au sein du sujet une altérité qui l'empêche de se clore parfaitement sur lui-même et l'ouvre au devenir comme au collectif. Ainsi, le sujet ne coïncide jamais parfaitement avec lui-même, d'où cette affirmation : « Le sujet ne peut coïncider avec lui-même que dans l'individuation du collectif, parce que l'être individué et l'être préindividuel qui sont en lui ne peuvent coïncider directement (...) »². Or, cette non-coïncidence représente pour Simondon la quête de spiritualité affectée aux hommes (peut-être aussi aux animaux) en ce qu'elle met le sujet en rapport avec quelque chose de plus vaste qui le porte à s'individuer, à la fois immanent et transcendant à son être. Elle consiste dans un rapport entre le même et l'autre, entre la solitude et le collectif : « la spiritualité est la signification de l'être comme séparé et rattaché, comme seul et membre du collectif. »³ La spiritualité est la signification de l'être individué rattaché au collectif dont le fondement est ontologique, puisque ce dernier est la réalité pré-individuelle. Ce point est important, puisque, quand bien même un individu clôt dans une fausse aséité réussirait à compatibiliser action et émotion, il lui manquerait cette quête, cette recherche. On peut résumer la nécessité de la relation *transindividuelle* (individuation du collectif) à deux niveaux : épistémologique ou psychologique, et ontologique ou spirituel. Du point de vue psychologique, les deux disparates nécessitent une individuation plus vaste ; du point de vue ontologique, tout sujet est nécessairement plus que sujet, cette immanence-transcendance appelant nécessairement une

1 *ILFI*, p. 248 (je souligne).

2 *ILFI*, p. 248.

3 *ILFI*, p. 246.

individuation dans un régime plus vaste qui le porte autant hors de lui qu'en lui, puisqu'il le porte.

On a désormais en possession suffisamment d'outils pour comprendre les raisons pour lesquelles l'angoisse est une aberration, une désindividuation pathologique. Dans la mesure où l'être angoissé tente une individuation dépourvue de toute relation transindividuelle, ou de toute intervention du collectif, ses perceptions et affections ne parviennent pas à se systématiser à un plus haut degré. Il manque ainsi la résolution de ses disparates en une « plus qu'unité », il manque le sens de l'ontogenèse de la chaîne des êtres. Pourtant, l'individu angoissé n'est pas clos sur lui-même dans une individualité substantielle illusoire, au contraire, il fait retentir l'être préindividuel en lui-même. C'est en ce sens que l'angoisse est un sentiment¹. En effet, ce dernier indique la possibilité « d'un détachement entre la nature associée à l'être individué et cet être individué ». Autrement dit, l'angoisse ouvre à *l'apeiron*, à la réalité pré-individuelle d'où procède le devenir et les êtres. Elle est, d'une certaine manière, ouverture à la couche profonde du réel, *natura naturans* au sein de laquelle les différences s'abolissent dans l'impersonnalité de son mouvement, d'où surgissent les différences, les singularités, les individus physiques, biologiques, psycho-sociaux. Tant est si bien que le mouvement aberrant semble receler une positivité qui transmueraient le spirituel en une mystique par le jeu d'une spiritualité débridée de ses attaches normalisatrices. Si le spirituel est cette relation qui noue l'individu au préindividuel, l'être angoissé ne comble-t-il pas cette définition ? Jusqu'où cela peut-il nous mener ? De l'angoisse à l'apeiron, il nous faut désormais rendre compte des possibilités de métamorphoses que ce passage rend possible.

2) Avant de lire la fin de la section « L'angoisse », il nous paraît important de préciser une ambiguïté du texte simondonien concernant la thématique de la désindividuation. En effet, si l'individuation du collectif relève d'une relation transindividuelle entre les sujets, cette dernière repose sur une désindividuation préalable, qui, cependant, répond aux normes de l'ontogenèse. « La naissance de l'interindividuel est progressive et ne suppose pas la mise en jeu de l'émotion, capacité de l'être individué de se désindividualiser provisoirement pour participer à une individuation plus vaste »². La relation transindividuelle, dont le fondement est la recherche de spiritualité, implique une désindividuation qui, cependant, mène sur la voie du collectif.

1 Peut-être pouvons nous apercevoir ici l'influence de Mikel Dufrenne, dont il était proche, comme en témoigne les remerciements au début du *Mode d'existence des objets techniques*. Cf. le bas de la page 240, *ILFI*, sur la notion de sentiment.

2 Cité par J-H Barthélémy, *op. cit.*, p. 89.

Symétriquement, le potentiel positif de l'angoisse peut être définie ainsi : *l'angoisse produirait une désindividuation qui conduirait à une individuation nouvelle (métamorphose) non médiatisée par le passage au transindividuel*. La désindividuation aurait donc deux faces, suivant qu'elle ouvre au transindividuel ou non. La référence à Nietzsche est d'ailleurs chargée d'équivocité dans la mesure où, selon Simondon, Zarathoustra prendrait conscience de la relation transindividuelle qui le lie au collectif lors de la chute du danseur de corde, ce pourquoi il se retirerait dans la montagne – moment de désindividuation. Cette rencontre événementielle aurait tous les aspects d'une révélation. Mais, précisément, la solitude de Zarathoustra ne mène pas à une individuation nouvelle mais à une métamorphose, dont la production passe moins par un rapport aux autres qu'un rapport à la nature. Et les différents personnages qui se succéderont seront autant d'obstacles à la réalisation de cette métamorphose. La solitude de l'être angoissé a donc le potentiel positif d'une métamorphose. De quoi s'agit-il ?

La métamorphose passe par une dissolution des structures individuées acquises. Une telle destruction traduirait, dans l'être angoissé, la *fusion* entre la charge de nature associée à l'être individuel et son individualité. Une telle fusion implique la dilatation sans limites du sujet, lui enlevant tout intériorité. Universalisé dans une adhésion passive à l'univers, le sujet est ici et ailleurs, « il assume tout l'espace et tout le temps, devient coextensif à l'être, se spatialise, se temporalise, devient monde incoordonné ». Ce gonflement de l'être, cet anéantissement de l'être individué renverse le parcours de l'individuation et de la signification des problématiques perceptives et affectives : « les choses proches paraissent lointaines, sans lien à l'actuel, alors que les êtres lointains sont brusquement présents et tout-puissants. Le présent se creuse en perdant son actualité ; la plongée dans le passé et dans l'avenir dissipe la trame du présent et lui enlève sa densité de chose vécue. L'être individuel se fuit, se déserte. »¹ En effet, si l'unité et l'intégration de la succession des états affectifs vécue est manquée, on comprend comment l'être angoissé en vient à ressentir le passé comme plus présent que l'actuel. Le manque de systématisme et d'unification rend le monde incoordonné, chaotique et la circulation des moments et des espaces s'en trouve libérée, le tout communiquant transversalement dans une individualité délaissée, diaphane. C'est encore trop dire que l'individu est ouvert puisqu'il n'a plus de limites qui témoigneraient d'une hypothétique fermeture. La difficulté de mettre des mots sur cet état correspond aux métaphores utilisées par Simondon : dilatation, gonflement, fusion, fonte. « L'être angoissé se *fond* en univers pour trouver une subjectivité autre ; il s'échange avec l'univers, *plonge* dans les dimensions de

¹ *ILFI*, p. 251.

l'univers. » Par là même, ce sont les structures et fonctions qui sont attaquées et « animées d'une force nouvelle qui les rend incohérentes ». De quoi parle Simondon ici ? Sont-ce les fonctions organiques, les structures psychologiques ? Face à une telle obscurité, nous tenterons de répondre avec le CsO.

En résumé, « l'angoisse est comme le parcours inverse de l'ontogenèse ; elle détisse ce qui a été tissé, elle va à rebours dans tous les sens. » Tout ce qui a été gagné en structure, en systématisation, en individualité, est perdu dans l'incohérence, le chaotique, l'impersonnel des forces de *l'apeiron*. Tout est perdu, donc tout est retrouvable, sous un nouveau jour, « vers une autre individuation inconnue ». Peut-être est-ce possible dans « quelques cas très rares », ces cas de métamorphoses laissés entrouverts par le refus de mettre un terme à ce mouvement aberrant. Mais Simondon ne s'engagera pas plus loin sur cette voie, puisqu'elle contrevient à tout son système. En ce qui concerne notre problématique (unité et finalité), il semble évident que ces deux notions expliquent autant ce que l'on perd dans un tel sentiment, que ce que l'on est susceptible de gagner. C'est parce que l'unification est impossible que l'être angoissé plonge dans l'univers et fait communiquer des états transversaux aberrants. C'est parce que le sens de l'ontogenèse est inversé que les structures et fonctions (lesquelles?) peuvent être animées d'une fonction nouvelle, créatrice. Une interprétation s'impose. Pourquoi Simondon restreint-il la spiritualité à la transindividualité et la transindividualité à la relation aux autres, au collectif ? En effet, ce qui se joue dans l'angoisse, c'est une spiritualité qui passe par d'autres voies. Les mots sont sûrement impropres ici, peut-être vaudrait-il mieux parler d'extase ou de mystique. Mais nous nous sommes déjà éloignés de Simondon. Et rapprochés de Deleuze.

II) La disparition de la structure-autrui et la métamorphose.

1) Robinson et la métamorphose.

L'angoisse a pour condition la solitude de l'individu. Or, la réécriture du Robinson de Defoe par Michel Tournier et l'interprétation qu'en fournit Deleuze dans *Logique du Sens* exposent, sous le modèle de l'expérimentation littéraire¹, un tel cas de désindividuation pathologique qui, justement, fournit le modèle d'une métamorphose réussie. L'angoisse se signalait par une inversion des significations. Voici ce que Tournier écrit de Robinson, blotti au cœur de Speranza :

¹ Deleuze écrit à ce propos : « Les effets de l'absence d'autrui sont donc les vraies aventures de l'esprit : un *roman expérimental inductif*. » LS, p. 354.

« Le calme le plus absolu régnait autour de lui. Aucun bruit ne parvenait jusqu'au fond de la grotte (...). Accroupi contre la roche, les yeux grands ouverts dans les ténèbres, il voyait le blanc déferlement des vagues sur toutes les grèves de l'île, le geste bénisseur d'un palmier caressé par le vent, l'éclair rouge d'un colibri dans le ciel vert. Il sentait sur tous les atterrages la fraîcheur mouillée de la grève que venait de découvrir le jusant (...). Il devait se trouver à proximité du *foyer* de Speranza d'où partaient en étoiles toutes les terminaisons nerveuses de ce grand corps, et vers lequel affluaient toutes les informations venues de la superficie. »

Un peu plus loin, ce sont la vie et la mort, la lumière et l'obscurité qui s'étreignent :

« Peut-être s'endormit-il. Il n'aurait su le dire. Aussi bien la différence entre la veille et le sommeil était elle très effacée dans l'état d'inexistence où il se trouvait. Chaque fois qu'il demandait à sa mémoire de faire un effort pour tenter d'évaluer le temps écoulé depuis sa descente dans la grotte, c'était toujours l'image de la clepsydre arrêtée qui se présentait avec une insistance monotone à son esprit. Il nota que l'éclair lumineux marquant le passage du soleil dans l'axe de la grotte eut lieu encore une fois, et c'est un peu après que se produisit un changement qui le surprit, bien qu'il s'attendît depuis longtemps à quelque chose de ce genre : tout à coup, l'obscurité *changea de signe*. Le noir où il baignait vira au blanc. Désormais, c'était dans les ténèbres blanches qu'il flottait, comme un caillot de crème dans un bol de lait. »

Le cas de Robinson présente toutes les caractéristiques par lesquelles Simondon définissait l'angoisse : solitude, inversion des significations, possibilités de métamorphose. Entre le Robinson se vautrant dans la tourbe et le Robinson solaire, l'angoisse est passée par-là, le déshumanisant peu à peu, le divinisant par ailleurs. Autant ne pas multiplier les exemples puisque le roman en regorge. Si l'angoisse avait pour condition l'absence d'autrui chez Simondon, que Deleuze voit dans le roman de Tournier une telle expérimentation, on devine en quoi cet appendice peut nous servir *d'étape intermédiaire* entre la désindividuation pathologique et le CsO.

2) Selon Deleuze, le roman de Tournier est un roman expérimental qui permet de définir autrui précisément parce qu'il est absent du livre. Une telle absence produit des effets sur Robinson, des effets qui permettent rétrospectivement de voir ce que signifiait autrui pour Robinson. Autrui, « c'est d'abord une structure du champ perceptif, sans laquelle ce champ dans son ensemble ne fonctionnerait pas comme il le fait. »¹ Autrui serait donc un *a priori* qui structure le champ perceptif. Mais selon quelles modalités le structure-t-il ? Autrui est une structure qui organise l'espace (a), le temps (b) et la distinction sujet/objet (c). Dans quelle mesure allons-nous retrouver les éléments dispersés dans l'analyse de Simondon ? De quelle métamorphose parlerons-nous ?

¹ LS, p. 357.

a) Autrui assure tout d'abord « les marges et les transitions dans le monde »¹ : sans lui, c'est un monde contrasté et brutal. Pourquoi ? « Car autrui introduit pour moi le signe du non-perçu dans ce que je perçois, me déterminant à saisir ce que je ne perçois pas comme perceptible pour autrui. » S'il assure les contiguïtés, les ressemblances, réglant la profondeur et la largeur des objets que je perçois et que je ne perçois pas, c'est parce que l'objet que je perçois recèle des virtualités par lesquelles je suis susceptible d'anticiper, d'imaginer la manière dont les objets de perception peuvent se régler sur lui. Autrui jette une lueur sur ce qui est en marge de mon attention mais qui est comme un fonds dans ce que je perçois actuellement. Ce qui est en marge de mon attention, ou ce qui est en mon dos, je sais qu'il forme un monde conjugué à celui que je sens précisément parce qu'il est un monde-pour-autrui. Sans autrui, règne alors le contraste entre ce que je vois et ne vois pas tandis que sa présence m'assure d'un lien de continuité entre ce qui est devant moi et ce qui est derrière moi. Il donne à ce que je vois une virtualité, une potentialité qui lie ma perception à une perception future. Deleuze reprend sur ce point la donation par esquisses de Husserl : on ne voit pas que des esquisses de l'objet, mais c'est la structure autrui qui me désigne l'unité de l'objet. Ainsi, je fais le tour de l'objet et, arrivé à l'opposé de ce dernier, c'est-à-dire à la totalisation des esquisses, j'ai pris le point de vue d'autrui. On comprend dès lors pourquoi l'absence d'autrui se conjugue à l'absence des virtualités de ma perception, c'est-à-dire à un monde de contrastes bruts, *sans nuances*. Entre ce que je sens et ne sens pas, il n'y a plus autrui comme médiateur des transitions. Il n'y a précisément plus rien. Le monde devient donc hostile, « plus rien ne subsiste que des profondeurs infranchissables, des distances et des différences absolues, ou bien au contraire d'insupportables répétitions, comme des longueurs exactement superposées. » La structure autrui correspond ici à la structuration de l'espace et de ses distributions, mais on pressent déjà de quelle manière autrui est lié à la catégorie du possible et à la forme du temps puisque sans lui, s'écroule les virtualités de mon champ perceptif.

b) La structure délivrée par autrui serait donc aussi celle du possible. « Un visage effrayé, c'est l'expression d'un monde possible effrayant, ou de quelque chose d'effrayant dans le monde, que je ne vois pas encore. »² Autrui enveloppe la possibilité d'un monde, il l'exprime au sens où rien au dehors de ce visage effrayé ne me fait signe vers ce monde avant que je ne vois son visage. Lorsque je rencontre ce monde, je

1 *LS*, p. 355.

2 *LS*, p. 357.

développe ce qui était exprimé dans le visage d'autrui, dans ce signe. Avec la disparition de la structure-autrui, c'est la catégorie du possible qui s'effondre, comme chez Simondon, l'individu perçoit *sans agir*. À cette disparition correspond Robinson se vautrant dans le marais, inactif puisque n'ayant plus d'ouverture à un monde, qu'il soit rassurant ou autre. Mais Deleuze va plus loin, autrui n'est pas qu'une structure du champ perceptif, il est « le principe *a priori* de l'organisation de tout champ perceptif »¹. Et la question du roman devient alors celle-ci : en l'absence de ce principe *a priori* qui organise mon champ perceptif, que devient ma perception ? À quoi m'ouvre-t-elle ?² La question devient celle de la métamorphose.

c) Aux deux privations précédentes s'en ajoute une dernière qui débout le dualisme traditionnel de la perception : celui de la distinction entre le sujet percevant et l'objet perçu. Par-là même, nous retrouvons la dissolution du sujet angoissé dans l'apeiron, sa dilatation, où l'individu se rend indistinct au monde dont il procède. En effet, puisque la structure-autrui introduit dans le champ un monde possible, il en retourne que je ne suis qu'un monde passé. Si le monde qu'il exprime est effrayant alors que j'étais rassuré, je ne suis plus rien d'autre que mes objets passés, le moi n'est fait que de ce monde rassurant passé, qu'autrui fait passer (remplissant par là même le rôle de seconde synthèse du temps). « Si autrui c'est un monde possible, moi je suis un monde passé. » L'introjection du passé a pour conséquence une disjonction entre la conscience et le perçu. Deleuze semble ici fonder le dualisme conscience/objet sur la distinction produite par la structure-autrui entre le moi passé et le monde possible à venir. Le sujet et l'objet ne seraient pas contemporains dans la perception, ils naîtraient de cette succession première par lequel le moi prend conscience de sa singularité en tant qu'élément temporel passé. En conséquence de quoi la disparition du passé, corrélative de la disparition de la structure-autrui, se solde par un monisme anté-objectif. La « conscience » coïncide alors avec « l'objet » dans un présent éternel. C'est là le motif des « instants qui se redressent » dans le roman de Tournier, mais aussi l'identification de Robinson avec Speranza.

d) Ainsi, la disparition d'Autrui révèle peu à peu, notamment après l'éducation involontaire réalisé par Vendredi, que celui-ci n'était qu'un trouble dans le champ de la perception. Le Robinson devenu solaire voit sa *métamorphose* se fonder sur le redressement du temps et la dilatation de sa conscience au sein de son monde : de l'île

1 *LS*, p. 359.

2 *Ibid.*, « Est-il structuré d'après d'autres catégories ? Ou au contraire s'ouvre-t-il sur une matière très spéciale, nous faisant pénétrer dans un informel particulier ? »

Speranza. Ce monde sans autrui, donc sans passé ni futur, ni possible, est le monde des éléments redressés. Tout se passe comme si c'était par l'absence d'autrui que se révélait la véritable *altérité* du monde. Robinson réussit alors à voir les doubles aériens de ce que autrui rabattait sur la terre par trop de continuités, de ressemblances, de transitions. « C'est qu'autrui présidait à l'organisation du monde en objets, et aux relations transitives entre ces objets. Les objets n'existent que par les possibilités dont autrui peuplait le monde ; chacun ne se fermait sur soi, ne s'ouvrait sur d'autres objets qu'en fonction des mondes possibles exprimés par autrui. Bref : c'est autrui qui emprisonnait les éléments dans la limite des corps, et au plus loin dans les limites de la terre. »¹ On comprend en effet que les doubles aériens ne peuvent être entraperçus qu'à la condition que ce qui est perçu ne soit pas rabattu sur terre par des continuités et ressemblances entre les objets. C'est en se déliant les uns des autres qu'ils peuvent s'élever.

Qu'avons-nous voulu montrer par cet *ex cursus* ? Les proximités de deux thèmes : l'angoisse et Autrui dans le roman de Tournier. Cette proximité naît de la manière structurale dont est interprétée la présence d'autrui. Chez Simondon, il permet à la perception de devenir action, à l'affectivité de se compatibiliser en émotion, à l'individu psycho-social de gagner en cohérence par la résolution des problématiques affectives et perceptives. Pour Deleuze, il structure l'espace, le temps et leurs distributions. Mais la disparition de la structure n'aboutit pas à une désindividuation catastrophique pour le Robinson de Deleuze et Tournier : « la dé-structuration d'autrui n'est pas une désorganisation du monde, mais une organisation-debout par opposition à l'organisation couchée, le redressement, le dégagement d'une image enfin verticale et sans épaisseur ; puis d'un élément pur enfin libéré. »² Le versant positif de l'individuation sonne comme le point d'aboutissement de la dé-structuration. Il y a deux structurations, deux organisations pour ce Robinson devenu solaire, là où, pour Simondon, il n'y en a qu'une seule – qu'il s'agit de retrouver coûte que coûte pour l'individu angoissé. Deleuze, avec Guattari, nous semble poursuivre ce travail autour des désindividuations pathologiques qui résonnent étrangement avec l'angoisse simondonienne, notamment à travers la notion de CsO.

III) Si Robinson angoissé était un corps-sans-organes.

Avant de présenter la notion de CsO, afin de montrer en quoi elle s'inscrit dans la droite

1 LS, p. 363.

2 LS, p. 363. L'image du désert opérera un curieux renversement du rapport debout-couché (cf. conclusion).

ligne de l'angoisse, prouvant par là-même pourquoi les notions d'unité et de finalité marquent la rupture entre les deux auteurs, nous souhaiterions émettre quelques précautions sur ce qui a été dit plus haut. Autant la pensée de Simondon fonctionne comme une machine à inventer de la compatibilité, bien que certains sentiments (angoisse) échappent à cette normalisation ; autant la machine à disparité de Deleuze et Guattari doit « d'abord observer des règles concrètes d'une prudence extrême [puisque] : toute déstratification trop brutale risque d'être suicidaire, ou cancéreuse, c'est-à-dire tantôt s'ouvre sur le chaos, le vide et la destruction, tantôt referme sur nous les strates qui se durcissent encore plus, et perdent même leurs degrés de diversité, de différenciation, de mobilité. »¹ Ou encore, autant nous devons faire jouer contre Simondon la possibilité d'un Dehors qui jouerait contre la normalisation inhérente à ses thèses ; autant nous ne devons pas faire de *Mille Plateaux* l'évangile d'une expérimentation brutale et fantasmée – d'autant plus que l'angoisse est avant tout l'état pathologique d'un être souffrant. À ce titre, toute la fin du plateau « Comment se faire un corps sans organe ? »² redouble les mesures de prudence quant à la déstratification. Mais notre propos doit nous amener à montrer en quoi le CsO prolonge la pensée de Simondon en déjouant le problème de l'unité et de la finalité.

a) Or, nous retrouvons ces deux notions dans la conclusion. Le plan de consistance où se compose le CsO « agit nécessairement au milieu, par le milieu, et s'oppose à tout plan de principe ou de *finalité*. (...) Jamais *d'unifications*, de totalisations, mais des consistances ou des consolidations »³. Pour le formuler autrement : qu'est ce qui reste une fois que l'on a défait toutes les organisations, fonctions, formes ? Rien que des intensités impersonnelles, « une carte d'intensité CsO »⁴. Deleuze et Guattari vont même jusqu'à user du lexique simondonien, puisque les intensités qui s'inscrivent sur ce plan et que le CsO produit et fait communiquer sont des heccités, c'est-à-dire « précisément des modes d'individuation qui ne procèdent ni par la forme ni par le sujet ». Et, de fait, les heccités, ces événements impersonnels intensifs qui circulent sur ce corps sans organes nous renvoie à cette fonte ou cette plongée de l'individu dans *l'apeiron* que nous avons mentionné. En effet, si les intensités circulent partout, la métaphore disparaît et tout est *littéralement* susceptible de devenir radicalement autre⁵. Le

1 *Mille plateaux* (MP), p. 628.

2 Voir 198-204, par exemple : « Libérez-le [le CsO] d'un geste trop violent, faites sauter les strates sans prudence, vous vous serez tué vous-même, enfoncé dans un trou noir, ou même entraîné dans une catastrophe, au lieu de tracer le plan. »

3 MP, p. 632 (je souligne).

4 MP, p. 202.

5 Voir, F. Zourabichvili, *La littéralité et autres essais sur l'art*, PUF, « Lignes d'art », 2011.

« sujet » même est une heccéité, « vous avez l'individuation d'un jour, d'une saison, d'une année, d'une vie (...), - d'un climat, d'un vent, d'un brouillard, d'un essaim, d'une meute. »¹ C'est pour cette raison qu'ils évoquent Brontë, Lawrence ou Tournier, dans ce bel extrait : « Un nuage se forme dans le ciel comme une image dans mon cerveau, le vent souffle comme je respire, un arc-en-ciel enjambe deux horizons le temps qu'il faut à mon cœur pour se réconcilier avec la vie, l'été s'écoule comme passent les grandes vacances. »² Une telle certitude, écrivent-ils, provient sûrement d'un héros déssubjectivé, ayant acquis une sorte d'*ubiquité*. Une fois que l'on a défait toute organisation, finalité et unification, il ne resterait donc que des événements, ou mode d'individuations impersonnels qui conviennent aussi bien à une saison, une heure, une personne. Ces heccéités qui définissent le corps sont des rapports de vitesse repos-mouvement (longitude) et de pouvoir d'être affecté ou d'affecter (latitude). Et ainsi, le proche peut se faire lointain, mais surtout, le lointain, proche. Ce sont tous les devenirs-animaux qui sont alors engagés dans cet espace laissé libre, devenirs que nous étudierons dans la partie suivante.

Cette cartographie des intensités permet donc des conjugaisons improbables qui naissent de la suppression des verrous mentaux que sont l'unité et la finalité. Deux choses sont à noter :

- il est important de mentionner la place qui est faite à la critique du sujet. Chez Simondon, l'angoisse sanctionnait l'impossibilité pour le sujet de perpétuer ses structures. Le CsO est au contraire un combat contre la subjectivation : « Tu seras sujet, et fixé comme tel, sujet d'énonciation rabattu sur un sujet d'énoncé – sinon tu ne seras qu'un vagabond. »³ ; ou encore « Là où la psychanalyse dit : Arrêtez, retrouvez votre moi, il faudrait dire : Allons encore plus loin, nous n'avons pas encore trouvé notre CsO, pas assez défait notre moi. »⁴ Le CsO est la matière non formée sur laquelle se forment les sédimentations, les strates, et notamment celle du sujet⁵. Deleuze avait déjà construit ces avancées théoriques dans *Différence et répétition*, notamment dans la première synthèse du temps qui construisait une théorie du Moi dissous. La subjectivité y était le résultat passif des trois synthèses temporelles exposées dans « La répétition pour elle-même ». La première synthèse établit la constitution du présent, du passé (rétention) et du futur (protention) par rapport à ce présent, en décrivant la manière dont se

1 MP, p. 320 dans « *Souvenirs d'une heccéité* ».

2 Tiré de Michel Tournier, *Les météores*, Gallimard, ch. XXII, « L'âme déployée ».

3 MP, p. 197.

4 MP, p. 187.

5 MP, p. 197 : « Nous ne cessons d'être stratifiés. Mais qui est ce nous, qui n'est pas moi, puisque le sujet non moins que l'organisme appartient à une strate et en dépend ? (...) C'est le CsO, c'est lui, la réalité glaciaire sur laquelle vont se former ces alluvions, sédimentations (...) qui composent un organisme – et une signification et un sujet. »

forment, en contemplant (en conservant le précédent dans le suivant¹), des contractions d'habitudes soutirées à la répétition. C'est ce qui fait dire à Deleuze que le temps lui-même est subjectif, mais d'une subjectivité passive car contemplative. Ainsi, « tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, rétentions et d'attentes. »² Ces synthèses de contractions sont *passives* puisqu'elles n'émergent pas d'un sujet qui contemplerait. C'est de l'habitude elle-même que naît tous ces sujets larvaires. Deleuze écrit alors : « Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif. »³ Ces âmes contemplatives qui peuplent le moi réflexif psychique conduisent à une refonte de son statut. La subjectivité n'est ni unitaire, ni identitaire, ni personnelle, elle n'est pas l'apanage des systèmes psychiques humaines, elle n'est pas non plus liée aux âmes animales, elle est en fait distribuée partout où il y a contemplation et contraction des muscles aux cellules. On comprend alors pourquoi le sujet n'est plus une unité substantielle, il est simplement une différence soutirée à la répétition grâce à l'habitude contemplative, il est donc toujours en devenir, toujours liées aux synthèses passives, différentielles et *impersonnelles* qui le constituent. « Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter, capable de soutirer une différence à la répétition »⁴. Dès lors, il est évident que *Mille Plateaux* ne fait que réarranger, avec l'aide du concept d'heccéité, ce qui était déjà présent dans la première synthèse de *Différence et répétition*. Tournier n'est plus loin de Plotin. Mais dans *Mille Plateaux*, le sujet illusoire exprime le système des strates qui procède du plan de consistance ou CsO, de telle sorte que le CsO se construit, s'expérimente, contre la strate subjective. Sûrement faudrait-il distinguer moi et sujet, mais l'idée est la même, il s'agit d'intervenir contre la référence à une unité pour expliquer les expérimentations au profit des multiplicités qui le peuplent. Ces multiplicités, ce sont les vitesses d'intensités et affects (heccéités) qui reconduisent la littéralité de tous les devenirs : minéraux, animaux, climatiques etc. Ce qu'on aime, ce n'est pas tel sujet, mais telle conjugaison d'intensités, telle carte.

- Concernant la mobilisation du vocabulaire géographique, il nous semble que le contre-pied opéré à l'égard de l'unité et de la finalité – ce en quoi Deleuze se démarque de Simondon – se joue dans ce mouvement qui nous conduit d'une philosophie axée sur des problématiques temporelles (devenir génétique) à une géo-philosophie qui est géo-graphie, écriture de la Terre et de ses peuplements. Par là même se trouve expliquée l'utilisation du vocabulaire

1 QPH, p. 199.

2 DR, p. 99.

3 DR, p. 103.

4 DR, p. 107.

géographique : stratigraphie, géologie, cartographie... Se joue ici une nouvelle problématique : lorsque la philosophie se fait géo-graphie, elle détisse l'unité et la finalité pour ne plus voir que des ponts, des seuils entre les intensités. « Cette carte qui n'est pas seulement géographique, c'est quelque chose comme une carte d'intensité CsO, où les barrages désignent des seuils, et les gaz, des ondes ou des flux. »¹ « Latitude et longitude sont les deux éléments d'une cartographie. »² Cette problématique nous éloigne quelque peu du rapport angoisse-CsO mais elle nous semble pourtant pertinente puisque le devenir génétique simondonien, asservi à la temporalité, se confronte au devenir géographique de la géo-philosophie, et, dans cette confrontation, c'est la suspension de l'unité et de la finalité qui fait passer d'une région à une autre. De l'angoisse au CsO, c'est donc une manière de philosopher qui se joue.

b) Il nous faut maintenant lever une obscurité qui grevait le texte de Simondon. De quelles fonctions, et de quelles structures attaquées parlaient-ils ? Il nous semble que l'opposition entre le corps et l'organisation des organes (organisme) permet de l'éclairer, pour preuve : « L'organisme n'est pas du tout le corps, le CsO, mais une strate sur le CsO, c'est-à-dire un phénomène d'accumulation, de coagulation, de sédimentation qui lui impose des *formes*, des *fonctions*, des liaisons, des organisations dominantes et hiérarchisées (...) »³. C'est pour cette raison qu'ils assimilent le CsO à l'œuf étudié par l'embryologie⁴ dans la mesure où l'organisation des organes se réalise avant l'extension de l'organisation, avant la stratification qui les rigidifie. Une telle organisation passe moins par le vecteur des formes, des fonctions, que par les intensités. Deleuze et Guattari exemplifient par deux fois le corps sans organe : dans la polémique entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire⁵, et comme nous l'avons dit, en reprenant les thèses de l'embryologie. Pour le premier exemple, Deleuze voit dans Geoffroy Saint-Hilaire un spinoziste qui aurait expliqué la diversité du vivant et le passage d'une forme à une autre à partir d'un unique plan de composition organique (ou Idée). Les formes des vivants proviennent tous d'un Animal abstrait, d'une variation de forces intensives d'une même matière. Au contraire, Cuvier développait une détermination fixe des formes suivant des *types* (vertébrés, mollusques, annelés, zoophytes). La différence fixée anatomiquement par Cuvier se dissout dans une différenciation morphogénétique continue à partir d'un monisme

1 *MP*, p. 202.

2 *MP*, p. 318.

3 *MP*, p. 197 (je souligne).

4 Sur ce point, Deleuze renvoie constamment à l'ouvrage de F. Dalcq, *L'œuf est son dynamisme organisateur*, Albin Michel. Cf. *MP*, p. 189-190. Il en fait aussi mention dans la recension de la thèse de Simondon, où il s'étonne que ce dernier ne l'utilise pas plus, dans la mesure où elle confirmerait que l'individuation se réalise selon des modifications d'intensité (*ID*, p. 123). Cf. *DR*, p. 321-324.

5 Voir *MP*, 60-64, 311-312 ; *DR*, p. 239, et A. Sauvagnargues, *Deleuze. De l'animal à l'art, op. cit.*, p. 138-150.

épistémologique que Deleuze élève à l'ontologie même. Cet animal abstrait se peuple donc de métamorphoses, *d'anomalité* (l'étalon fixiste normatif a disparu). Il en va de même pour l'embryologie : la métaphore littérale avec l'œuf (« le monde est un œuf ... ») nous permet de mieux comprendre ce qu'il entend par CsO. En effet, l'étude de l'œuf privilégie le moment intense du virtuel (ou différenciation dans *Différence et répétition*) où les variations, les plissements les plus fous sont encore possibles car pas tout à fait actualisés dans des formes, des strates. Ainsi, l'embryon « éprouve et subit des états, entreprend des mouvements qui ne sont pas viables spécifiquement, qui débordent les limites de l'espèce, du genre, de l'ordre ou de la classe. »¹ L'embryon fournit le paradigme de l'actualisation de l'Idée problématique, ce champ de différences impersonnelles et pourtant singularisées, en accentuant le propos sur la virtualité la plus libre à l'égard des formes de la représentation (ou strates). L'Animal abstrait ou l'embryon sont des corps sans organes, que l'un soit un modèle épistémologique et l'autre une réalité empirique, car ils sont des champs d'intensités qui expliquent l'individuation des êtres par des modulations d'intensités. Ils sont la condition transcendantale des organismes et montrent qu'en deçà des strates gît un plan de consistance où les anomalies les plus libres sont actualisables. La question « comment se faire un CsO ? » revêt donc désormais une interrogation sur les possibilités de métamorphoses dont le sujet est capable. Faisons donc l'hypothèse que les fonctions « animées d'une force nouvelle qui les rend incohérentes » sont les fonctions organiques, ce jugement de Dieu. Quelle est donc cette force nouvelle qui les rend incohérentes ? Cette métamorphose que semblait posséder l'angoissé ? C'est sur ce point que se marque le mieux ce qui distingue l'angoisse du CsO : d'un côté, un état strictement négatif, dont toute la positivité est laissée inexpliquée ; de l'autre, une ascèse productive et créatrice de nouveaux agencements. Ces forces nouvelles du plan de consistance, ou CsO, qui animent le sujet expérimental, Deleuze et Guattari les trouvent dans les cas aberrants :

- du corps hypocondriaque dont les organes sont détruits.
- du corps paranoïaque dont les organes sont attaquées par des forces extérieurs obscures.
- du corps schizo où ils observent la lutte interne mené contre les organes, notamment concernant le cas présenté dans *L'Anti-Oedipe* : le garçon aux machines dont les organes fonctionnent à condition qu'ils soient couplés à des machines aux fonctions ressemblantes.
- du corps drogué expérimental, citations tirées de *Le festin nu* par exemple : « Les organes perdent toute constance, qu'il s'agisse de leur emplacement ou de leur fonction, (...) des organes sexuels apparaissent un peu partout, (...) des anus jaillissent, s'ouvrent pour déféquer

¹ DR, p. 321.

puis se referment, (...) l'organisme tout entier change de texture et de couleur »¹.

- du corps masochiste. C'est sur ce dernier exemple qu'ils s'attarderont dans le 6^e plateau, page 193. Interprété comme un programme, le masochiste ferait circuler deux séries de forces : celle du cheval à dompter (forces transmises) et les siennes (forces innées de l'homme). Sans rentrer dans les détails, l'agencement ainsi produit crée une zone d'intensités communes (CsO) au masochiste et à sa maîtresse où les jambes fonctionnent encore comme un organe, mais, où les bottes « ne déterminent plus qu'une zone d'intensité comme une empreinte ou une zone sur un CsO ». Entre le cheval, la maîtresse et l'homme, le CsO qui leur est commun fait circuler les intensités et les forces, conférant une fonction et une structure nouvelle aux différents dispositifs.

Pour résumé, c'est tout d'abord parce que le CsO fait circuler des intensités impersonnelles, en termes simondonien, parce qu'il devient mondain, traversé par cet *apeiron* qu'il nomme charge de réalité pré-individuelle, que l'angoisse et le CsO nous semblent proches. Secondement, l'angoisse recelait virtuellement une métamorphose et une nouvelle animation des fonctions. Le CsO relève précisément d'une déstructuration de l'organisme au profit d'une nouvelle organisation des organes. Nous croyons donc pouvoir parler ici de métamorphose et assumer la convergence disjonctive entre les deux auteurs.

*

Qu'avons-nous voulu montrer par une telle mise en résonance de l'angoisse et du CsO par l'intermédiaire de l'appendice sur le roman de Tournier ?

1) Nous avons tenté de mettre en lumière la manière dont les notions d'unité et de finalité norment le propos de Simondon en excluant de ses théories les individuations inconnues, ou métamorphoses, dont l'état angoissé est l'indice. L'être angoissé est un cas pathologique d'individuation car il manque *l'unification* du fait d'une ontogenèse dont le *sens* est inversé. La question de l'angoisse devait nous fournir une *preuve* de ce qui restait impensé chez Simondon, tel était l'objet principal de cette partie.

2) Nous avons donc trouvé ici une confirmation concernant le lieu de la rupture et la manière dont Deleuze est le second terme produit par la relation problématique. En témoigne la manière dont le CsO reprend ce qui est laissé en chantier par Simondon : heccéités, impersonnalité, dé-subjectivation, dé-fonctionnalisation ou dé-structuration – métamorphoses, en somme. En d'autres termes, là où l'angoisse est conçu comme aberration, *Mille plateaux* enquête sur la productivité d'une telle ascèse – sans oublier les mesures de prudence à prendre

¹ *MP*, cité page 190.

sur de telles expérimentations.

3) Une hypothèse a par ailleurs été lancée : l'attention portée à ces mouvements aberrants de désindividuation-désobjectivation porte la philosophie à se faire géo-philosophie. Le devenir est alors affaire de géographie¹ : avec quoi deviens-tu ? Avec quoi te conjugues-tu ? Quelle carte traces-tu ? Plutôt que : que deviens-tu ? D'où viens-tu et quelles sont les problématiques qu'il y a à résoudre ? Cette hypothèse revient à questionner la place accordée à l'unité et à la finalité dans une philosophie qui se fait écriture de la Terre plutôt qu'explication génétique (et donc temporelle) des êtres. Concernant le CsO, nous avons vu brièvement l'usage qui est fait de la cartographie, de la latitude ou de la longitude. Nous pensons qu'il n'est pas anodin que l'écart le plus large à l'égard de la pensée de Simondon se situe, dans l'œuvre de Deleuze, au sein de *Mille Plateaux*, puisque le livre des multiplicités est le plus géo-philosophique de tous. Pour résumer en une phrase : *afin de passer de l'angoisse négative au CsO productif, il faut radicaliser l'interrogation sur le statut de l'unité et de la finalité, et, de ce fait, philosopher géo-graphiquement plutôt que génétiquement*. Mais n'y a-t-il pas eu un infléchissement dans notre problématique ? Ne sommes nous pas allés de Simondon à Deleuze ? Effectivement. C'est que cette confrontation montre plus que toutes les autres ce qui distingue le mieux les termes à partir de la relation problématisante. Elle révèle donc l'évaluation qui sous-tend la description comparative mais n'en annule pas pour autant la relation elle-même.

Cette dernière hypothèse mérite d'être poussée plus loin. Le terreau favorable à une telle progression nous semble être la question des devenirs animaux, tant la référence géographique y est omniprésente. Or, il apparaîtra que la confrontation avec la continuité animal/homme chez Simondon redouble la problématique de notre thèse. Jamais Simondon n'ira pas jusqu'à établir autre chose qu'une relation horizontale et continuiste (bien que marquée par des « sauts quantiques ») entre l'homme et l'animal. Malgré tout, un certain nombre d'hypothèses lancées dans sa thèse principale doivent être éclairées, car elles rapprochent, à nouveau, nos deux auteurs. Poursuivons donc l'étude croisée de nos trois problématiques autour de la question de l'animal.

¹ Voir surtout, les *Dialogues* et les pages 9, 17, 31, 40, 49.

TROISIÈME PARTIE : L'HOMME ET L'ANIMAL, ENTRE L'ARTICULATION DU VITAL ET DU PSYCHO-SOCIAL ET LA CARTOGRAPHIE DES DEVENIRS

Le CsO et le plan de consistance nous ont amenés à rencontrer la notion d'heccéité. Or, cette notion joue un rôle central dans la question des devenirs-animaux qui nous offre la possibilité de considérer plus amplement le troisième plan problématique. Néanmoins, il nous faut avant tout préciser quelques points. Tout d'abord, la question de l'animal est un thème marginal dans l'œuvre de Simondon. Cela se comprend aisément puisque sa tâche consiste à théoriser des régimes d'individuation, non des étants particuliers. Cependant, un certain nombre de traces laissées dans sa thèse principale peut fournir matière à exégèse. Au contraire, la question de l'animal occupe un rôle polémique décisif dans *Mille Plateaux*. Cette étude comparative sera donc asymétrique. Secondement, cette comparaison doit nous fournir à nouveau la confirmation que nos problématiques poussent au milieu, entre Simondon et Deleuze. Or, comme nous allons le voir, la pensée de Simondon s'approche de celle de Deleuze par deux aspects principaux : en passant des régimes d'individuations continuistes et non des genres ou espèces fixistes, Simondon se donne la possibilité de penser des variations au sein de l'animalité afin de rompre avec la « différence anthropologique ». Ces variations contribuent à conférer à l'animal la possibilité d'une culture, d'une spiritualité. Ces variations exigent par ailleurs de penser le rapport de l'homme à l'animal en termes *d'affect* (subconscience affective) (I). Mais ces cas-limites, ou situations exceptionnelles, sont à nouveau entachées d'une dimension tératologique. C'est que l'animal a encore un étalon normatif qui permet de mesurer les écarts observables dans ses comportements : cet étalon, ce sont des notions proprement attribuées à l'homme (du type représentation, technicité, conscience). Notre tâche consistera ici à montrer comment l'on passe des relations horizontales établies par Simondon aux transversales de *Mille Plateaux* et comment ces transversales découlent des multiplicités qui conjurent toute interprétation en termes d'unité ou de finalité. Dans *Mille Plateaux*, nous ne regardons plus l'animal *d'en haut*, c'est-à-dire d'une perspective qui juge les écarts à partir d'un étalon normatif de valeurs. Nous regardons l'animal d'en bas, si ce n'est à *son niveau*, celui des affects ; il faut bien pour cela se *coucher* à même le désert du plan de consistance. Pour le dire en d'autres termes, ce sont les concepts d'heccéités et de ritournelle qui nous amènent à rencontrer dans l'animal des attributs communs à ceux de l'homme, ce n'est pas à partir de ces attributs que l'on observe et interprète les variations tératologiques de l'animal. Or, ces concepts sont déliés de toute subordination à la finalité ou à l'unité (II). Certes, Simondon aussi construit des concepts (transindividualité et spiritualité,

subconscience affective), mais son geste reste comme maintenu, et ne permet pas d'explorer ces mouvements dissidents avec des concepts qui prendraient justement en compte l'absence d'unité ou de finalité qu'ils expriment. Ils restent interprétés à l'aune des concepts dont on a vu les fondements implicites. Mais cette partie doit nous mener un pas plus loin vis-à-vis de la précédente. Car il est vrai qu'interviennent des concepts géographiques. L'animal est interprété en termes *territoriaux* (éthologie et ritournelle) et *cartographiques* (heccécités). Le troisième axe de notre problématique sera donc présent ici sur ce plan, mais ne prendra ses pleines conséquences que dans la partie suivante qui traitera du rapport entre philosophie de la nature et *stratigraphie*.

I) L'animal au croisement des régimes d'individuation.

1) Éléments épistémologiques et individuation psychique¹.

Parmi les adversaires des thèses que Simondon avancement, il y en a un qui revient fréquemment, adversaire symbolisé par le vague syntagme de la « différence anthropologique ». Ce dernier consiste à affirmer une distinction d'essence entre l'homme et le vivant, en particulier l'animal, puisqu'il est le vivant dont il semble le plus proche. Il s'agit de dénombrer des caractéristiques qui appartiennent exclusivement à l'homme : conscience, esprit, raison ou langage. Aux différences d'essence, qui contreviendrait avec la continuité marquée par des « sauts quantiques » que Simondon cherche à établir entre les régimes d'individuation physique, vital et psycho-social, il faut substituer des différences de degrés. Un certain nombre d'études comparatives seraient à même d'établir objectivement des propriétés communes, quoique inégalement réparties entre l'homme et les animaux.

Mais les trois régimes d'individuation proposés par Simondon recèlent une certaine ambiguïté. En effet, l'on voit bien en quoi le régime physique se distingue du vital et du psycho-social, mais qu'en est-il de ces derniers ? En effet, si les vivants et les individus psycho-sociaux sont radicalement distingués en tant qu'ils participent à deux régimes d'individuation différents, la « différence anthropologique » est reconstituée intacte. Mais cette critique est réfutable pour deux raisons : a) l'homme et l'animal sont des individus singuliers, des existants, non des régimes d'individuation génériques ; b) les individuations physiques et vitales correspondent à deux types différents d'individus, mais le régime psycho-social

¹ On s'appuie ici sur le chapitre « Animal et homme » dans *Le vocabulaire de Simondon*, Jean-Yves Chateau, éd. Ellipses, 2008.

d'individuation (et avant tout le psychique) individue, ou individualise, un individu déjà vivant. Autrement dit, et ce point est important, l'individuation psycho-sociale intervient à partir du moment où l'individuation vitale ne résout pas toutes les incompatibilités. « Le psychique et le vital ne se distinguent pas comme deux substances (...) le psychisme intervient comme un ralentissement de l'individuation du vivant (...); il y a psychisme quand le vivant ne se concrétise pas complètement, conserve une dualité interne »¹ écrit Simondon.

L'individuation psycho-sociale suppose une individuation vitale préalable, elle s'effectue à partir d'elle, elle la prolonge. Elle diffère néanmoins de l'individuation vitale et de la manière dont elle résout les incompatibilités, elle ne réarrange pas ses fonctions ni ses structures ; elle est une plongée nouvelle dans la charge pré-individuelle. Le vivant n'est pas une matière à laquelle l'individuation psychique donnerait une forme, il est une souche, un sol, un préalable. Et cette dernière devient inévitable lorsque les « fonctions vitales ne peuvent plus résoudre les problèmes posés au vivant, lorsque cette structure triadique des fonctions perceptives, actives et affectives n'est plus utilisable. »² Refuser la distinction d'essence, c'est accepter des degrés divers d'individuation, ou encore des sauts brusques, quantiques, selon les termes de Simondon, où une première étape d'individuation laisse associé à l'individu une certaine charge de réalité pré-individuelle d'où sortira de nouvelles individuations. Mais ces sauts brusques désignent la possibilité, pour les vivants effectifs, d'aller et retour entre les différents régimes de résolution des incompatibilités. Par conséquent et par principe même, l'individuation psychique ne peut être refusée à l'animal. C'est pour cette raison que dans la note 7, l'un des rares passages où Simondon évoque dans sa thèse principale le rapport de l'homme et de l'animal, on peut lire : « il est probable que les animaux se trouvent parfois en situation psychique. » Si l'homme fait plus souvent appel au psychisme pour résoudre les incompatibilités – sachant que le vivant mobilise avant tout des ressources *instinctives* –, l'animal, au contraire, fait plus souvent appel aux ressources de l'individuation vitale. Pour l'homme, « c'est la situation purement vitale qui est chez lui exceptionnelle, et pour laquelle il se sent plus démuné. Mais il n'y a pas là une nature, une essence permettant de fonder une anthropologie ; simplement, un seuil est franchi : 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 courante ou exceptionnelle. »³ La pensée n'est donc pas l'attribut par lequel la définition de l'homme initierait une rupture essentiel avec l'animal. C'est selon leurs devenirs effectifs, et non d'après des critères logiques, que l'on peut définir les différences et les degrés.

1 *ILFI*, p. 165.

2 *ILFI*, p. 166.

3 *ILFI*, p. 165, note 7.

L'opposition entre l'animal et l'homme aurait pour fondement l'opposition du corps et de l'âme, bisubstantialisme résiduel de l'hylémorphisme. « Pourtant, en l'animal aussi existe une relative opposition entre les conduites instinctives (...) et les conduites de réaction organisée, montrant la mise en œuvre d'une présence au monde définie, avec possibilité de conflit. »¹ Cette possibilité de conflit implique de la part de l'être vivant « l'invention d'une structure » qui n'est pas immédiatement donnée dans la structure de l'ensemble constitué par le vivant et son milieu. La réaction organisée suppose représentation et résolution de problématiques. Mais, à nouveau, « la différence est de niveau plus que de nature. »

Une conséquence s'impose : si l'on accepte l'idée que l'animal, inscrit dans une situation singulière exigeant de sa part une individuation psychique, est capable de s'individualiser de cette manière, ne faut-il pas lui accorder ce que Simondon accorde à l'homme lorsque lui aussi puise dans le pré-individuel pour une individuation nouvelle ? En d'autres termes, rompre avec la « différence anthropologique », n'est-ce pas préjuger nécessairement de la possibilité pour l'animal, occasionnellement, de réaliser ce qu'implique l'individuation psychique ou psychosociale ? Ce qui est impliqué dans ce régime, ce sont les relations transindividuelles, donc l'émotion et la spiritualité, mais encore la technicité... il s'agit alors d'appréhender de façon symétrique, en utilisant les mêmes ressources conceptuelles et méthodologiques, les activités humaines et animales pour forger des conceptions « non anthropocentriques » de la technique, de la culture et de la subjectivité. C'est ce que nous allons tenter de voir à présent.

2) L'animal et la culture technique².

La philosophie de Simondon nous pousse à renverser nos perspectives, c'est-à-dire à refuser d'exclure de l'animal ce que l'on observe chez l'homme; ici, la technicité dont il fait preuve. Un indice est laissé à la fin des cours qu'il donne sur l'homme et l'animal à la Sorbonne³. À la suite d'un commentaire d'un texte de La Fontaine, Simondon écrit : « On pourrait évidemment ajouter (...) qu'il y a des aspects culturels chez les animaux, ce qu'on appelle culture dans certaines sociétés animales. On a trouvé en particulier que certaines sociétés de lions, à certains endroits, ont des manières de chasser qui ne sont pas les mêmes que celles que d'autres sociétés de lions mettent en pratique à d'autres endroits. Par exemple la façon de cerner la proie, de rabattre les proies (...). Ce sont des formes culturelles et pas

1 *ILFI*, p. 265

2 Sur ce point, nous reprenons les analyses de X. Guchet dans «La technicité animale à la lumière de la philosophie de l'individuation de Gilbert Simondon », *Penser le comportement animal*, dir. Florence Burgat, éd. Quae, 2010,, p. 95 à 114.

3 *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, page 92, éd. Ellipses, 2004.

seulement instinctives. » La dimension culturelle proviendrait d'un rapport technique médiatisé avec la nature grâce auquel les lions coordonnent leurs actions. À cette idée fait écho la mention des techniques de chasse dans les cours *L'invention dans les techniques*¹ : « une technique de chasse primitive comme celle qui consistait à rabattre vers des falaises et effrayer les animaux (...), implique une utilisation des configurations naturelles à peine modifiées et une mise en jeu d'un petit nombre d'objets ou d'actions accessoires. » Il ajoute juste après que l'essentiel de ce procédé technique tient dans *l'opération*, la méthode ou le procédé, plutôt que dans l'objet, ou l'utilisation d'outil. Quelles sont les conditions théoriques grâce auxquelles les technicités animales et humaines peuvent-être étudiées communément ?

a) Dans ses cours et conférences sur l'invention dans les techniques², Simondon établit les conditions d'une technologie comparée. L'objet technique serait un « pont fonctionnel entre réalités hétérogènes », c'est-à-dire entre l'organisme et son milieu associé, constituant à eux deux l'individu, toujours « plus qu'unité ». L'invention dans le domaine technique consiste quant à elle en une concrétisation de l'objet, c'est-à-dire une plus grande auto-corrélation des éléments les uns par rapport aux autres. La technicité peut donc être appréhendée selon un critère extrinsèque et un critère intrinsèque. La technicité humaine, là réside sa spécificité, s'est peu à peu affranchie du critère extrinsèque de médiation avec le milieu pour être définie de plus en plus souvent selon les critères internes d'auto-corrélation. En d'autres termes, il importe de moins en moins, pour définir un artefact produit par l'homme, d'expliquer son rôle dans la médiation avec le milieu. Il s'agit avant tout, aux niveaux supérieurs de cette technicité, d'étudier la manière dont les éléments se soutiennent les uns les autres au sein même de l'objet. Mais ce qu'il importe de noter, c'est que cette définition de la technicité n'empêche absolument pas de considérer l'animal comme doué d'activité technique. Ce type d'étude de la technique, appelée « technologie comparée » consiste à observer non seulement les résolutions de problèmes grâce aux médiations instrumentales, mais aussi les différents moyens employés en fonction de leur utilité fonctionnelle et de leur auto-corrélation interne.

b) Cependant, il est important de préciser que ces médiations instrumentales ne correspondent pas à des *outils*. Si la sphère de la technicité et des médiations instrumentales par lesquelles l'animal résout les hétérogénéités se cantonnait aux outils et à leurs fabrications, on retrouverait l'illusion d'une différence anthropologique, d'autant plus que l'utilisation ou la fabrication d'outils chez les animaux est rare et que l'éthologie, au moment où écrit Simondon, n'a pas encore assuré scientifiquement cette observation. Au contraire, il faut élargir le champ

1 *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, (IT) éd. Seuil « Traces écrites », 2005, page 86.

2 IT, p. 85.

de la technicité contre les thèses de André Tétry dans *Les Outils chez les animaux*¹. « On ne peut opposer ni l'opération constructrice humaine à la pratique animale, ni la fabrication d'instruments (...) à la mise en place de routes, de chemins, de remises, de limites à l'intérieur d'un territoire servant de milieu à l'organisme (...). L'outil et l'instrument font, comme les chemins et les protections, partie de l'enveloppe de l'individu et médiatisent son rapport avec le milieu. »² Une telle définition ne partage pas l'homme et l'animal. Elle dote même l'animal d'une faculté *d'objectivation* puisque la route ou les remises de nourriture sont des coordinations opératoires détachées de l'organisme : « Avant l'outil, existe la méthode consistant à *modifier provisoirement ou définitivement le milieu en laissant cette modification attachée au lieu (...)*. »³ Conformément à la théorie de l'individuation que l'on avait exposée, la technique est une médiation entre deux ordres de grandeurs hétérogènes, l'animal (moindre) et le milieu (grand). La spécificité de l'homme ne tient donc pas dans une différence qualitative mais quantitative : il ajoute des médiations de médiations, il compatibilise des ordres de grandeurs plus hétérogènes que l'animal.

Selon Xavier Guchet, les théories de Simondon sur la technique trouveraient des répercussions dans l'éthologie contemporaine d'un Lestel ou d'un Joulian⁴. En attribuant à l'animal la faculté d'objectiver son rapport au milieu, il donne les moyens de penser une *culture* animale et par-là même, une *subjectivité* animale, dans la mesure où l'objectivation nous renvoie au dualisme sujet/objet. Avons-nous d'autres indices, dans les écrits de Simondon, nous permettant de conclure à un tel élargissement ?

3) Spiritualité animale et communication des subconsciences.

1) La rupture amorcée par Simondon avec le thème de la « différence anthropologique » nous a conduit à adjuger à l'animal la possibilité d'une individuation psychique, d'une culture, d'une subjectivité et d'une objectivation technique de son rapport au milieu. Rappelons néanmoins qu'il ne s'agit nullement d'un anthropomorphisme qui consisterait à redonner à l'animal ce que nous lui avons retiré en le considérant comme des machines. Ce ne sont que dans leurs devenir effectifs, observables empiriquement, que certains animaux peuvent

1 A. Tétry, *Les Outils chez les animaux*, éd. Gallimard, première édition 1948.

2 *L'Imagination et l'invention*, éd. La Transparence, 2008, p. 186.

3 *IT*, p. 86. Je souligne.

4 D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, éd. Flammarion, 2001 et F. Joulian, « Le "casse-noix" du chimpanzé : lectures anthropologiques d'un objet simien », dans *La Culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, sous la direction d'Albert Ducros, Jacqueline Ducros et Frédéric Joulian, Paris, éd. Errance : 115-137.

prétendre à ces statuts. Il s'agit d'un possible situationnel et contingent, non d'une essence ou d'une propriété intrinsèque au concept. En même temps, c'est ne pas renier à l'homme toute spécificité, puisque, chez lui seuls, ces déterminations sont courantes. Une telle mise en garde nous fait rejoindre le sens commun qui refuse à l'animal, aux termitières par exemple, la culture. Simondon écrit : « Ce collectif, réalité transindividuelle obtenue par individuation des réalités préindividuelles associées à une pluralité de vivant, se distingue du social pur et de l'interindividuel pur ; le social pur existe, en effet, dans les sociétés animales ; il ne nécessite pas pour exister une nouvelle individuation dilatant l'individuation vitale. »¹ Ce social pur, ne requérant aucune individuation psycho-collective, suppose « comme condition d'existence l'hétérogénéité structurale et fonctionnelle des différents individus en société. » Autrement dit, les sociétés d'abeilles ou de fourmis n'exigent de leurs individus aucune individuation nouvelle puisque les propriétés des individus dérivent des propriétés de l'espèce, leur conférant une place et une fonction au sein de la société qui dérivent directement de leur individuation vitale. Mais notre projet consiste justement à percer à jour les « mouvements aberrants » de sa pensée, les cas-limites où sa pensée le mène mais qu'il refuse consciemment d'explorer plus avant. Or, il écrit, dans un faux paradoxe : « Rien ne prouve d'ailleurs que les groupes humains soient les seuls à posséder les caractères que nous définissons ici : il se peut que les groupes animaux comportent un certain coefficient qui correspond à ce que nous recherchons comme base de spiritualité dans les groupes humains, de manière plus fugitive, moins stable, moins permanente. »² Les caractères dont Simondon parle sont justement la dimension inachevée que laisse en l'homme l'individuation vitale. Cet inachèvement, ce reste de pré-individualité, fournira le ressort énergétique de l'individuation psycho-collective et des relations transindividuelles. On l'avait vu, les relations strictement interindividuelles laissent un manque à l'homme, ce manque, Simondon le nomme spiritualité. Il ne s'agit pas de dire que l'homme est un être spirituel car il possède, par quoi l'on retomberait dans le bi-substantialisme âme-corps, résidu de l'hylémorphisme. Ce manque procède d'un reste *d'apeiron* qui doit mener l'homme à une relation transindividuelle qui a pour condition l'individuation psychique. Or, le thème de l'angoisse nous avait montré que l'individuation psychique est *de facto* collective.

Mais, inversement, Simondon nous avait dit que l'animal, exceptionnellement, s'individue psychiquement, selon que les situations et problématiques qu'il rencontre la rendent nécessaire. De ce constat, il est cohérent d'accepter à l'animal la spiritualité. Si, en outre, on ajoute à l'animal la capacité d'un rapport technique au milieu, produisant collectivité et culture,

1 *ILFI*, p. 167, voir aussi le haut de la page 293.

2 *ILFI*, p. 293.

on comprend comment Simondon peut affirmer une telle hypothèse sans qu'elle soit conceptuellement invalidée. Pour résumer ces déductions en d'autres termes : l'individuation psychique est nécessairement collective, elle requiert par ailleurs une nouvelle individuation, dont la vitale est la souche. Or, cette nouvelle individuation repose sur une désindividuation préalable (émotion) qui met en rapport l'individu avec un ordre de grandeur plus vaste que lui (collectif), ordre de grandeur qu'il ressent comme une transcendance (spiritualité). Rappelons la définition qu'il donne de la spiritualité : « La spiritualité est la signification de l'être comme séparé et rattaché, comme seul et comme membre du collectif (...) et donc par conséquent aussi du fondement de cette relation, c'est-à-dire du fait que l'être individué n'est pas entièrement individué, mais contient encore une certaine charge de réalité non-individuée. »¹ Entre l'immanence de la spiritualité (intérieurité de l'âme) et la transcendance (extériorité du divin), il faut au contraire partir du milieu, c'est-à-dire de la relation qu'entretient l'individu avec son milieu associé. Le spirituel naît de cette relation et peut se travestir, en s'exagérant, en immanence ou transcendance. Une telle hypothèse n'est pas sans faire écho à ce qu'il dira une dizaine d'années plus tard dans ses leçons sur l'animal et l'homme à propos de Saint François d'Assise : « la notion de sainteté développée dans la pensée éthique et religieuse n'aurait pas été réservée uniquement à l'être humain mais il pourrait y avoir une certaine *sainteté animale*. »² À partir du moment où l'on accordait à l'animal l'individuation psychique, on accordait du même coup les relations transindividuelles, et donc la spiritualité.

2) Il nous reste une dernière hypothèse, qui nous rapprochera, comme c'était le cas pour l'angoisse, de l'éthologie deleuzienne des *affects*. Cette hypothèse concerne la manière dont Simondon interprète la communication, la sympathie, entre des êtres hétérogènes, comme l'animal et l'homme. À cette communication correspond l'expression « communication des consciences » à laquelle il substitue celle de « communication des subconsciences »³. Simondon sent la nécessité de construire, entre l'inconscient psychanalytique et la conscience, une couche intermédiaire « qui est essentiellement affectivité et émotivité »⁴, centre de l'individualité et de l'intimité de l'individu. Pourquoi ? Simondon renvoie dos à dos la psychanalyse et les théories qui attribuent le centre de l'individu à la conscience car la première propose une trop faible continuité entre les actions pour rendre cohérent une telle étude tandis que la seconde, en affirmant que l'action est motivée par les représentations, ne

1 *ILFI*, p. 246.

2 *Op. cit.*, p. 70. Je souligne.

3 *ILFI*, p. 244.

4 *ILFI*, p. 243.

peut faire de la conscience qu'un épiphénomène (la représentation ne suffit pas à l'action). En outre, il avait écrit au paragraphe précédent¹, que le psychisme conscient était caractérisé, soit par une indéfinie pluralité (doctrines atomistes) soit par une unité indissoluble et continue (bergsonisme). Entre la pluralité et la continuité, il fallait trouver une définition de la conscience qui soit différenciation et intégration, pluralité et unité. La subconscience, ou l'émotivité et l'affectivité qui la définissent, est une relation entre le continué et le discontinu, mixte d'action et de conscience. Le subconscient est un *pattern* qui représente la capacité d'action du sujet, requérant à la fois des représentations plus ou moins conscientes, des affections et des émotions.

Selon Simondon, cette instance affectivo-émotive est la base de la communication et de l'expression intersubjectives. Ainsi, « ni la communauté d'action ni l'identité des contenus de conscience ne suffisent à établir la communication intersubjective ». Ce que l'on nomme communication des consciences, c'est-à-dire communication silencieuse, compréhension de ce qui est exprimé sans même que cela ne le soit, n'est en fait rien d'autre que le partage d'une même disposition à l'action. La participation à cette disposition ne requiert pas de partager un contenu de conscience, autrement, toutes les personnes ayant reçu les mêmes directives connaîtraient cette communication ; elle ne requiert pas non plus une communauté d'actions, puisqu'il faut encore avoir un but et des représentations partagées. En fait, cette participation à une instance commune se fonde sur *l'affection*, ce mixte de représentation et de disposition à l'action. Ceci ne partage pas à nouveau, hommes et animaux. La manière d'être affecté, la façon d'affecter le monde, ce qui m'émeut et dirige mon action etc. peuvent être communs à des êtres hétérogènes. Ce décalage, de la représentation consciente à l'affect, qui n'est pas encore tout à fait réalisé par Simondon puisque subsiste l'idée que l'action est liée à la représentation, donc à la conscience, donc à l'unité du moi, n'est-il pas un écho aux devenirs-animaux et à l'éthologie des affects que proposent Deleuze et Guattari ? Il nous le semble bien, ce pourquoi il nous faut continuer sur ce point.

II) Devenirs-animaux, évolutions apallèles et ritournelle.

L'étude de l'animal se faisait chez Simondon à partir d'un plan de transcendance où circulaient les notions de subjectivité et d'objectivité. Par-là même, la priorité ontologique de certaines notions traditionnellement attribuées à l'homme grevait ses analyses d'une forme de hiérarchisation implicite qui nous mène de l'animal à l'homme. L'individuation de l'animal est

¹ *ILFI*, p. 241, « Conscience et individuation : caractère quantique de la conscience ».

référéncée à celle de l'homme, c'est en fonction de lui qu'on peut affirmer qu'il possède une culture, une spiritualité, une technicité... Le plan d'immanence était manqué. Mais, par ailleurs, en poussant ses interprétations à leurs bordures, nous passons à une analyse en termes d'affects. Or, c'est bien là le saut que réalise Deleuze. Au lieu de regarder l'animal et notre rapport à lui *d'en haut*, de notre point de vue, qui restitue à l'animal ce qu'on lui avait retiré suite aux analyses cartésiennes, il s'agit de le regarder à plat, autorisant par là même des « communications aberrantes », selon les termes de Rémy Chauvin.

1) Cartographie et heccéités.

Afin de ressaisir ce plan d'immanence grâce auquel la question de l'animal est traitée par Deleuze et Guattari, il nous faut revenir sur un concept que nous avons évoqué : l'heccéité. Ce mode d'individuation sans sujet consiste dans une relecture du mode fini chez Spinoza. « Vous ne définirez pas un corps (ou une âme) par sa forme, ni par ses organes ou fonctions ; et vous ne le définirez pas davantage comme une substance ou un sujet. »¹ Un corps se définit par un complexe de vitesse et de lenteur², dans les termes de *Mille Plateaux*, par des rapports de mouvements et de repos. Du CsO, on passe à une éthologie des affects et des rapports entre intensités : « Les heccéités sont seulement des degrés de puissance qui se composent, auxquels correspondent un pouvoir d'affecter et d'être affecté ; des affects actifs ou passifs, des intensités. »³ Ainsi, un corps ne peut être défini par son organisation, par son unité finale, mais par un plan de composition des affects. Deleuze et Guattari définissent ce plan de composition en des termes cartographiques : à la *longitude* correspond « l'ensemble des éléments matériels qui lui appartiennent [au corps] sous tels rapports de mouvement et de repos » ; à la latitude correspond « l'ensemble des affects intensifs dont il est capable, sous tel pouvoir ou degré de puissance. »⁴ Le corps se définit donc par un plan de composition des parties de ce corps selon les rapports de mouvement et de lenteur, mais aussi par les variations de puissance et d'affects dont il est capable. Le corps, ou les heccéités qui le composent, correspond donc d'une part à un rapport de forces de ses parties entre elles et avec l'extérieur (affection), et, d'autre part, à des affects de puissance.

Les conséquences de cette théorie sur les différents dualismes (nature-culture, subjectivité-objectivité) doivent être dépliées puisque c'est là la clef de voûte qui permettra de

1 *SPP*, p. 166.

2 *SPE*, p. 135.

3 *D*, p. 111.

4 *MP*, p. 318.

comprendre le statut de l'animal. Un tel concept peuple effectivement le plan d'immanence « parce qu'il ne dispose d'aucune dimension supplémentaire à ce qui se passe sur lui »¹, il « n'est plus un plan téléologique, un dessein ». Et en effet, récusant l'unité au profit des multiplicités qui peuplent les corps, l'heccéité récusé également toute téléologie. Il ne s'agit plus d'interpréter les manifestations du corps, d'un organisme, en fonction de notions qui fournissent comme son point de fuite perspectif. On n'étudie plus en corps en fonction de signes qui le feraient tendre vers un subjectivité, une conscience etc. On le réduit à la stricte composition des forces et des intensités. De cette absence de téléologie qui définit le plan de consistance, on en conclut que les différences entre culture, technique, vital, matériel, qu'on observait encore chez Simondon, ne tiennent plus. Le plan de consistance offre une « ontologie plate », là où Simondon proposait encore une hiérarchisation ontologique, quoique discrète. Simondon proposait une table des catégories du devenir qui affectait les individus des différents régimes d'individuation. Mais, localement, sa philosophie perdait le plan d'immanence et interprétait l'individuation sous une forme téléologique cachée : dire que l'animal a des éléments de culture ou d'objectivité, c'est le juger d'en haut, en fonction de notions humaines, d'une extériorité (transcendance). On approchait une zone d'indiscernabilité entre l'homme et l'animal mais on ne la gagnait pas complètement. Avec le corps entendu comme composition des affects, et plus profondément avec la théorie de l'heccéité, on tient une telle zone d'indiscernabilité puisque tout est susceptible d'être interprété en termes d'individualité : un flux, une saison, un climat, une atmosphère, tel animal etc.

Plus important encore, et comme nous l'avions évoqué concernant le CsO, « la cartographie géographiques des modes remplace alors la genèse historique des êtres. »² À une ontologie plate doit nécessairement convenir une interprétation en termes d'espace plutôt que de temps, puisque ce qui importe désormais c'est la *coexistence* et la *simultanéité* (ET...ET... plutôt que EST) de ce qui se compose plutôt que la succession et l'unification du divers. On rejoue ici la différence entre le calque et la carte mais avec une nouvelle donne. La structure-calque manquait le devenir. La cartographie le trouvait. Mais la carte pense le devenir selon la forme de l'espace, non du temps. Bref, on voit comment se conjoignent nos problématiques : la carte, la géo-graphie, écrit des multiplicités, conjurant unité et finalité. Mais en quoi cela nous permet-il d'interpréter le statut de l'animal ?

2) Évolutions aparallèles et nocés contre-nature.

1 D, p. 112-113.

2 A. Sauvagnargues, *Deleuze. De l'animal à l'art*, dans *La philosophie de Deleuze*, éd. PUF, 2004, p. 193.

a) De quelle manière cette conception de l'individuation resurgit-elle sur le rapport de l'homme et de l'animal ? Pour comprendre les modalités selon lesquelles les multiplicités se composent les unes les autres de manière rhizomatique, un exemple éthologique fournit à Deleuze le paradigme des communications aberrantes transversales, par-delà le dualisme nature-culture. L'exemple paradigmatique est celui de le bourdon et de l'orchidée, étudié par Rémy Chauvin¹. L'orchidée présente l'image de l'insecte sur sa fleur, assurant ainsi la reproduction de la fleur femelle par l'insecte qui transporte le pollen. La fleur « capture » l'insecte faisant ainsi converger les termes de deux séries hétérogènes. En utilisant le lexique simondonien, on peut dire que la disparité a reçu une information qui compatibilise le système. La différence réside, comme nous l'avons construit dans la première partie, en une insubordination des disparates à une quelconque limitation. Deleuze précise : « ce n'est pas un terme qui devient l'autre, mais chacun rencontre l'autre, un seul devenir qui n'est pas commun aux deux, puisqu'ils n'ont rien à voir l'un avec l'autre, mais qui est entre les deux, qui a sa propre direction, un bloc de devenir, une évolution a-parallèle. »² Deleuze multiplie les termes pour caractériser un tel devenir commun, hors des deux termes qui le constitue. Ce devenir conçu comme relation, c'est une *noce* contre-nature, une *rencontre*, une *symbiose*. On perçoit ici un léger décalage par rapport aux devenirs-animaux de l'homme sur lequel nous reviendrons bientôt. Une telle rencontre est affaire de tirage, de coup de dés, et ne peut être finalisée par une transcendance extérieure. Une telle individuation collective des heccités est contingente et hasardeuse parce qu'elle affecte des êtres singuliers. Ce qui lui fait dire que « chaque multiplicité est symbiotique »³. Cette *synthèse disjonctive* est une logique de la connexion hétérogène (ET...ET), c'est l'opérateur concret de tout agencement par lequel se crée une zone de voisinage. L'agencement des multiplicités serait donc caractérisé par sa nature symbiotique : « Qu'est ce qu'un agencement ? C'est une multiplicité qui comporte beaucoup de termes hétérogènes, et qui établit des liaisons, des relations entre eux, à travers des âges, des sexes, des règnes – des « natures » différentes. Aussi la seule unité de l'agencement est co-fonctionnement : c'est une symbiose, une « sympathie ». Ce qui est important, ce ne sont jamais les filiations, mais les alliances et les alliages (...). »⁴ Une telle conception nous renvoie à des choses connues : ce qui compte dans le devenir, ce ne sont pas les termes disparates de la relation mais la relation elle-même. Par conséquent, les blocs de

1 Voir sur ce point, *RF*, p. 39, « Table ronde sur Proust ».

2 *D*, p. 113.

3 *MP*, p. 306.

4 *D*, p. 84-86 ; p. 117.

devenir ne peuvent être que des blocs asymétriques : « Il n'y a pas un terme dont on part, ni un auquel on arrive ou auquel on doit arriver. Pas non plus deux termes qui s'échangent (...). Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. »¹

b) De ce point de vue, l'agencement féodal exemplifie un tel bloc de devenir tout en ramenant notre discussion sur le rapport de l'homme et de l'animal envisagé du point de vue de la cartographie des affects. L'agencement féodal aurait établi des communications aberrantes et transversales nouvelles entre l'homme, le cheval et un certain nombre d'objets techniques (étrier, lance). La nouveauté d'un tel agencement doit être interprété en termes d'affect et de puissance, en termes d'heccétés : l'étrier permet au chevalier de coincer sa lance sous un seul bras et de profiter de l'élan du cheval pour utiliser sa puissance. Un tel agencement redéfinit ce que peut un corps. Rappelons-le, il ne s'agit pas ici de symbiose entre nature et culture, mais d'une symbiose de multiplicités et d'affects qui redéfinit par ailleurs la circulation des flux de toutes « natures » : amour chevaleresque, machine sociale qui intègre l'utilisation de l'étrier selon un certain nombre de codes etc. le nouvel agencement de guerre homme-cheval-étrier est redevable d'un ré-agencement plus large. Par ailleurs, on perçoit ici le rôle et le statut de l'objet technique. L'objet technique est moins étudié en tant qu'individu à part entière, comme ce sera le cas chez Simondon, qu'en tant que composant d'un agencement. La définition de l'objet requiert l'interprétation de l'agencement social au sein duquel il est inséré, où il permet, facilite, intensifie ou non la circulation des affects. L'objet n'est pas étudié en lui-même selon le degré d'auto-correlation interne des éléments ou sa fonctionnalité. Il est toujours *au milieu* de multiplicités, il se compose dans une symbiose, une noce. « Ici comme ailleurs, c'est l'ensemble des affects qui se transforment et circulent dans un agencement de symbiose défini par le co-fonctionnement de ses parties hétérogènes. » Mais pour qu'une telle rencontre surgisse, encore fallait-il déterritorialiser des fonctions organiques, coupler des hétérogènes en les reterritorisant, constituer un vaste CsO où pourraient circuler et s'intensifier les affects.

3) De l'éthologie des affects aux devenirs animaux.

a) Une telle redéfinition du corps, avec l'aide de Spinoza, permet à Deleuze et Guattari de penser une éthologie des affects. « Longtemps après Spinoza, des biologistes et des naturalistes essaieront de décrire des mondes animaux, définis par les affects et les pouvoirs

¹ D, p. 8.

d'affecter ou d'être affectés. »¹ Mais l'expression éthologie des affects est tautologique puisque l'éthologie ne fait rien d'autre, selon Deleuze, qu'étudier les affects des animaux. C'est d'abord le monde de la tique². Mais, outre l'exemple canonique des trois *stimulis* du monde de la tique étudié par Uexküll, l'éthologie des affects permet de curieuses comparaisons de corps. Une fois listé les affects de l'animal, on perçoit des communications transversales qu'une étude des fonctions organiques, des genres ou espèces auraient ignorées : « il y a plus de différence entre un cheval de course et un cheval de labour qu'entre un cheval de labour et un bœuf »³. On le comprend bien, la manière dont se compose les parties et organes du cheval de labour selon le mouvement et la lenteur est plus proche du bœuf que du cheval de course. Sa manière d'être affecté par le monde et de l'affecter diffèrent radicalement. Sur ce point, le plan d'immanence s'inscrit dans une perspective kantienne puisqu'elle la condition de possibilité qui rend intelligible l'objet d'étude de l'éthologie, encore peu formalisée à l'heure où écrit Simondon, mieux assurée quand écrivent Deleuze et Guattari. Mais cela ne doit pas nous laisser penser que cette entreprise a une vocation transcendantale et épistémologique puisqu'elle fournit surtout la possibilité de penser les devenirs-animaux, ces devenirs non-humains de l'homme – devenirs loin des observations scientifiques de l'éthologie.

b) Mais il nous faut redoubler de précaution. Si la question du devenir n'est pas l'imitation, la ressemblance, l'analogie, mais la composition d'un corps avec un autre corps – bloc de devenir –, il ne faut pas « attribuer aux devenirs-animaux une importance exclusive »⁴. Et ceci pour deux raisons : a) cela nous conduirait à postuler un ordre logique proto-évolutionniste, une continuité, alors même que le devenir des multiplicités est symbiotique, c'est-à-dire transversal et aberrant (« chaque multiplicité est symbiotique, et réunit dans son devenir des animaux, des végétaux, des micro-organismes, des particules folles, toute une galaxie »⁵); b) cela nous ferait manquer le but avoué des devenirs-animaux et la fonction polémique que le concept est sensé remplir. Le devenir-animal du capitaine Achab ne consiste pas prioritairement à composer ses affects avec ceux de la baleine, il consiste à faire varier les intensités de son corps à leurs bordures. Autrement dit, le devenir-animal a une fonction de déterritorialisation, d'accroissement des intensités qui circulent dans le corps et entre les corps. La dimension polémique du concept naît quant à elle des redistributions qu'il opère en deça du partage nature et culture par une curieuse inversion du sens du devenir. Ce n'est plus à l'animal

1 *SPP*, p. 167.

2 *MP*, p. 314.

3 *D*, p. 74.

4 *MP*, p. 306.

5 *MP*, p. 306

de devenir humain. C'est l'inverse.. Prenons l'exemple de l'agencement produit par Vladimir Slepian¹. Celui-ci consiste à créer les conditions pratiques, un plan de composition des affects, où le corps de l'expérimentateur rentrera nécessairement dans les affects du chien. Mais il n'y a là ni analogie, ni ressemblance car on ne peut devenir chien sans que le chien devienne lui-même autre chose – asymétrie du bloc de devenir. Le plan consiste en ceci : on chausse une main. Mais comment chausser l'autre ? Avec la bouche, qui devient gueule de chien, à quatre pattes. « À chaque étape du problème, il faut non pas comparer des organes, mais mettre des éléments ou matériaux dans un rapport qui arrache l'organe à sa spécificité pour le faire devenir « avec » l'autre. » Mais ce qui compte dans cet agencement, c'est moins le fait de la ressemblance que la nouvelle distribution des rapports de vitesse et de lenteur du corps de Slepian. Ce qui compte, c'est la nouvelle cartographie des intensités que l'agencement produit, et nullement la forme de l'animal qu'il vise. Le devenir-animal est avant tout devenir-intense. Cela apparaît plus clairement dans le livre intermédiaire entre les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie, Kafka. Pour une littérature mineure*. Les métamorphoses, ou devenirs-animaux, ne relèvent pas de la métaphore, de la ressemblance : « La métamorphose est le contraire de la métaphore. Il n'y a plus de sens propre ni sens figuré, mais distribution d'états dans l'éventail du mot. (...) Il ne s'agit pas d'une ressemblance entre le comportement d'un animal et celui de l'homme, encore moins d'un jeu de mots. Il n'y a plus ni homme ni animal, puisque chacun déterritorialise l'autre, dans une conjonction de flux, dans un continuum d'intensités variables. »² On comprend pour quelles raisons il n'y a ni homme ni animal, puisque ces mots renvoient à des formes, là où il n'y a plus que des intensités et des affects : « Devenir animal, c'est précisément faire le mouvement, tracer la ligne de fuite, atteindre à un continuum d'intensités qui ne valent plus que pour elles-mêmes, trouver un monde d'intensités pures, où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi. »³ On peut écrire, comme Anne Sauvagnargues le fait, que l'animal est l'homme déterritorialisé, ou plutôt la zone de déterritorialisation de l'homme, son devenir intensif. Le devenir-animal consiste à pousser l'homme vers ce qu'il a de non-humain en lui, vers sa *bordure*. Or, c'est là la définition de *l'anomal* : « qu'est ce que l'anomal ? C'est un phénomène, mais un phénomène de bordure. »⁴ Si l'anormal se définit en fonction de caractères spécifiques ou génériques, l'anomal est une position intensive par rapport à une multiplicité. Bien que Simondon substituait des régimes d'individuation à la réflexion passant par les genres et espèces, les hypothèses étudiées plus

1 MP, p. 316.

2 *Kafka. Pour une littérature mineure (K)*, éd. Minuit, 1975, p. 40.

3 K, p. 24.

4 MP, p. 299.

haut pouvaient encore être interprétées en terme d'anormalité puisque l'individuation psychique représentait une déviation quant à la norme spécifique à l'espèce. Avec Deleuze et Guattari, ces « mouvements aberrants » acquièrent une dimension anormale, c'est-à-dire le statut d'une simple variation d'intensité. Les devenirs-animaux sont une vaste tératologie à laquelle on aurait retiré la dimension anormale du monstre au profit d'une stricte variation intensive des affects.

4) La ritournelle : art, religion, travail.

Un dernier domaine circonscrit l'analyse des rapports entre l'homme et l'animal chez Deleuze et Guattari : la ritournelle. Elle prouvera à nouveau la manière dont le plan de consistance tracé repousse les tentatives d'unification et tout sens d'évolution hiérarchisé de l'animal à l'homme. Dans ce cadre, c'est le procès de territorialisation et de subjectivation des animaux qui fournit à Deleuze et Guattari la possibilité d'un renversement de perspective concernant l'art, la religion, ou le travail, tous liés au procès de territorialisation vital. La ritournelle territorialise les milieux en se développant en :

- a) motifs (= personnages rythmiques) et contrepoints (= paysage mélodique) – dimension artistique.
- b) réorganisant les fonctions – c'est-à-dire la professionnalisation et les spécialisations.
- c) regroupant les forces – dimension religieuse et rituelles¹.

On avait brièvement évoqué la critique du sujet dans *Différence et répétition* et le rôle que jouait à cet égard la synthèse passive de l'habitude (première synthèse du temps) et des contractions contemplatives. En ce qui concerne la ritournelle, elle est une synthèse active du rythme qui soustrait au chaos la construction d'un milieu, d'un chez soi. Elle est un phénoménal vital de territorialisation par les marques et signatures expressives artistiques attachées à un milieu. Plus précisément : « on appelle ritournelle tout ensemble de matière d'expression qui trace un territoire, et qui se développe en motifs territoriaux, en paysages territoriaux »². La ritournelle c'est premièrement le *rythme* d'une chansonnette poussée dans le noir par l'enfant par lequel celui construit un centre (1), puis organise l'espace de son milieu (2), et enfin l'ouvre aux forces du dehors (3). Chaque milieu est un « bloc d'espace-temps constitué par la répétition périodique de la composante. »³ « Chaque » car des milieux, il y en a

1 MP, p. 396 : « C'est en même temps que les marques territorialisantes se développent en motifs et contrepoints, et qu'elles réorganisent les fonctions, qu'elles regroupent les forces. »

2 MP, p. 397.

3 MP, p. 384.

plusieurs : le milieu extérieur des matériaux ; le milieu intérieur ; un milieu intermédiaire, la membrane ; le milieu annexé ou associé des sources d'énergie et des perceptions-action. Les milieux sont transducteurs¹ les uns par rapport aux autres, le rythme faisant office de passage, d'entre-deux sans retomber dans le chaos.

a) Cependant, la ritournelle doit donner également le territoire. Le territoire naît d'un *acte*, non plus d'un simple rythme ou d'un entre-deux. Ce sont les actes qui font émerger des *matières d'expressions*, ou qualités, qui vont définir le territoire. Par matière expressive, il faut entendre le fait qu'une fonction (la couleur de la peau d'un animal) ait un sens, exprime et *marque* le territoire de façon non transitoire. Elle doit devenir une signature. La matière expressive marque un territoire : « le territoire serait l'effet de l'art »². C'est sur ce point que l'animal est artiste, puisque c'est l'art qui fait la marque, donc le territoire³. Le territoire ne précède pas cette marque par laquelle l'animal se subjectivise, quoiqu'il faille nuancer cette subjectivation puisque la qualité n'exprime pas un sujet, mais un domaine. Mais les matières expressives (affiche, pancarte, signature) s'autonomisent. Les affiches, encore liées à celui qui les portent, deviennent des blocs d'expression autonomes : Deleuze et Guattari les nomment *personnages rythmiques* et *paysages mélodiques*. Le personnage rythmique émerge lorsque les rythmes ne peuvent plus être associés à l'animal ou au sujet ; le paysage, lorsque la mélodie du rythme n'est plus associée au paysage, mais le devient elle-même. Autonomisation, la *signature* devient *style*. La dimension artistique du *scenopoïètes* naît des *ready-made* (les feuilles qu'il retourne et fait tomber) et des chants qu'il réalise pour marquer son territoire, matières expressives qui s'autonomisent peu à peu jusqu'à devenir style. Ainsi, : « non seulement l'art n'attend pas l'homme pour commencer, mais on peut demander si l'art apparaît jamais chez l'homme, sauf dans des conditions tardives et artificielles. »⁴

b) Mais la ritournelle et les marques territorialisantes, selon l'auteur polyphonique de *Mille Plateaux*, développeraient en même temps une réorganisation des fonctions au sein du territoire. « Des activités fonctionnelles ne sont pas territorialisées sans prendre une nouvelle allure (créations de nouvelles fonctions comme construire un logis, transformation d'anciennes

1 La référence à Simondon sur ce point est évidente, cf. page 384 et le transcodage ou transduction.

2 *MP*, p. 388.

3 Cette thèse fournit un contre-pied intéressant aux thèses de Lorenz : l'agressivité biologique serait le fondement de la territorialisation selon lui (*L'agression*, éd. Flammarion). Pour Deleuze et Guattari, l'agressivité n'explique pas le territoire, elle en est l'effet. C'est plus le devenir-expressif du rythme et l'art qui en sont le fondement.

4 *MP*, p. 394. *Qu'est ce que la philosophie ?* nuancera une telle primauté animale. Encore une fois, la formule est sûrement, et avant tout, polémique.

fonctions, telle l'agressivité qui change de nature en devenant intra-spécifique) »¹. Le rapport de la professionnalisation au territoire, donc à la ritournelle, naît d'une double exigence : les professions supposent que des activités fonctionnelles diverses s'exercent dans un même *milieu* ; mais aussi qu'une activité n'a pas d'autres agents pratiquant la même sur le territoire. Ils donnent l'exemple du marché où se composent différentes ritournelles mais où chaque cri porté par les marchands marque un territoire exclusif de ce cri et de cette activité, instaurant par là même une *distance* et une spécialisation territoriale. Le territoire est aussi affaire de distanciation et de *spécialisation des fonctions*. Ces attributs de la territorialisation et de la ritournelle seraient la condition du surgissement des « travaux » ou « métiers ».

c) Le second effet de la territorialisation est lié aux rites et à la religion. Le propos est d'emblée plus obscur. Néanmoins, l'affirmation est claire : « Là aussi donc, nous devons reconnaître que *la religion, commune à l'homme et à l'animal*, n'occupe le territoire que parce qu'elle dépend, comme de sa condition, du facteur brut esthétique, territorialisant. »² Cela sonne comme un curieux écho à la spiritualité animale de Simondon. Qu'entendent-ils par là ? Ils procèdent, comme souvent, en jouant le dualisme de l'extension-intension. On l'a vu, la ritournelle sépare les forces extérieures du chaos (la comptine) des forces intérieures du milieu puis du territoire. C'est là son principal intérêt vital. Mais en « intension », il y a « toujours un lieu où toutes les forces se réunissent (...) dans un corps-à-corps d'énergie. (...) Ce centre intense est à la fois dans le territoire même, mais aussi hors de plusieurs territoires qui convergent vers à l'issue d'un immense pèlerinage (d'où les ambiguïtés du « natal ») ». La religion serait donc l'inscription dans le territoire d'un conflit de deux types de forces : celles de la terre, organisatrices, et celles du chaos. Or, la territorialisation conserverait de ce conflit une trace en son centre, ses profondeurs, centre parfois métaphorique puisqu'il peut être hors de lui. Ce centre hors, ou dans le territoire, est appelé « natal » : « le Natal est dehors »³. Le thème résume à lui seul les forces déterritorialisantes du Cosmos qui animent les agencements territoriaux du type pèlerinage, migration, rassemblements surnuméraires... Le Natal exprime le fait que les agencements territoriaux ne cessent de passer dans d'autres types d'agencements, ne cessent de se déterritorier. La sexualité est une fonction territorialisée au sein de l'agencement, mais elle peut tracer une ligne de déterritorialisation et rentrer dans d'autres agencements (agencement de cour, le « brin d'herbe » de l'oiseau qui sert de passage d'un territoire à l'autre). Mais revenons à la religion, sous peine de dévier de notre problématique.

1 *MP*, p. 394.

2 *MP*, p. 396, je souligne.

3 *MP*, p. 401.

En effet, on a là une étrange définition de la religion, qui contraste avec l'attention portée par Simondon à la notion de spiritualité et de transindividualité. Mais peut-être importe-t-il de noter le geste philosophique lancé par *Mille Plateaux* avant d'en éprouver la cohérence. La dissolution du dualisme nature-culture rejoue la donne des distributions subséquentes à ce dualisme, dans le cas de la ritournelle, l'art, la religion et le travail. Il ne reste qu'à les approfondir, sans danger d'anthropomorphisme¹.

*

« L'araignée et sa toile, le pou et le crâne, la tique et un coin de peau de mammifère, voilà des bêtes philosophiques et pas l'oiseau de Minerve. »² Encore faudrait-il rajouter le *scenopoïetes* ou les langoustes filmées par l'équipe de Cousteau. Il y a une raison qui milite en faveur de cette constellation de personnages étranges, et cette raison concerne l'implication réciproque de l'agencement territorial et du décodage, inséparable d'une déterritorialisation :

« on comprend dès lors que l'« éthologie » soit un domaine molaire très privilégié pour montrer comment les composantes les plus diverses, biochimiques, comportementales, perceptives, héréditaires, acquises, improvisées, sociales, etc., peuvent cristalliser dans des agencements qui ne respectent ni la *distinction des ordres* ni la *hiérarchie des formes*. Ce qui fait tenir ensemble toutes les composantes, ce sont les *transversales*, et la transversale elle-même est seulement une composante qui prend sur soi le vecteur spécialisé de déterritorialisation. »³

C'est bien que ce nous avons vu. L'étude de l'animal, qu'elle soit engagée du point de vue de la cartographie des affects ou de la ritournelle, s'immisce en-deçà du partage molaire des formes pour déterminer des transversales entre les multiplicités. Les cartes sont redistribuées sur plusieurs points : l'art, la religion ou le travail sont désormais communes à l'homme et à l'animal ; l'animal joue le rôle de bordure intense de l'homme dans la composition des CsO, là où leurs affects s'entre-composent dans une symbiose au sein de laquelle ce qui appartient à l'homme et à l'animal ne sont plus distincts – bloc asymétrique de devenir. Ces mêmes symbioses ouvrent la voie à une interprétation « par-delà nature et culture »⁴ où seule compte la circulation des affects et ce que permet la composition des corps au sein de l'agencement (homme-cheval-étrier-lance par exemple). On a observé de curieux reflets entre les deux auteurs, notamment en ce qui concerne la subconscience affective et la spiritualité animale. Mais Simondon s'arrête toujours au moment où sa pensée rencontre ces mouvements

1 *MP*, p. 392 : « Aucune de ces formules ne comporte le moindre danger d'anthropomorphisme, ou n'implique la moindre interprétation. Ce serait plutôt du géomorphisme. »

2 *D*, p. 75.

3 *MP*, p. 414-415.

4 Pour reprendre le titre de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, éd. NRF Gallimard, 2005. On se demande d'ailleurs où se situerait *Mille Plateaux* dans la quadripartition des ontologies. Sûrement dans l'analogisme (différence des physicalités et différence des intériorités) quoiqu'il n'y ait plus à proprement parler d'intériorité chez Deleuze.

dissidents. Il ne fait que les esquisser. D'une certaine manière, sa pensée de l'animal et des variations par lesquels ces derniers s'écartent des attributs de leurs genres ou espèces reste entaché d'un étalon normatif. Avec le plan d'immanence de *Mille Plateaux*, on gagnerait une véritable pensée anormale de l'animal. L'anormalité découlant du plan d'immanence irait alors de pair avec l'abandon de l'unité et de la finalité dans l'interprétation des rapports entre l'homme et l'animal. Le thème de la « différence anthropologique » rencontre ici un adversaire coriace. L'animal nous fait rentrer de plain-pied dans la philosophie de la nature des deux auteurs. L'animal occupait une place ambiguë à l'égard des deux derniers régimes d'individuation, mais qu'en est-il de la philosophie de la nature proposée dans son ensemble par Simondon ? Quels concepts mobilise-t-il pour expliquer le passage et les caractéristiques des différents régimes d'individuation ? Une zone obscure de sa pensée doit être dévoilée, l'individuation physique et vitale. Or, sur ce point encore, Deleuze mentionne explicitement les théories simondoniennes, notamment dans la « Géologie de la morale ». Mais cette fois-ci, ce ne sera plus la cartographie qui conjurera l'unité et la finalité, mais la *stratigraphie*. Nos trois faisceaux problématiques s'étreignent donc à nouveau.

QUATRIÈME PARTIE : STRATIGRAPHIE ET PHILOSOPHIE DE LA NATURE

La philosophie de la nature occupe le cœur de la pensée de Simondon, c'est l'objet de sa thèse principale. Il n'est donc pas étonnant que les pages de la « Géologie de la morale » reprennent nombre de thèses simondoniennes, que ce soit même le lieu de la philosophie deleuzienne où l'on trouve le plus grand nombre d'occurrences à Simondon. Mais, paradoxalement, alors que *Mille Plateaux* nous semblait témoigner du plus grand écart vis-à-vis de Simondon, ce plateau reprend mot pour mot ses thèses en les infléchissant de manière si minimale que le noyau reste presque inchangé. Peut-être y a-t-il là une impossibilité de droit à propos de la philosophie naturelle. Y conjurer, comme c'était le cas pour le devenir, l'unité des strates ou la finalité d'évolution de la nature serait contradictoire avec le but qu'elle se propose de penser : le passage d'une strate à une autre. Pourtant, la cartographie nous semblait réussir à penser les devenirs en dehors du cadre temporel de la genèse. Cette partie doit donc interroger deux choses :

a) le modèle stratigraphique appliqué à la philosophie naturelle permet-il de conjurer l'unité et la finalité comme la cartographie le permettait pour les devenirs ? Il semblera majoritairement que non par bien d'aspects. L'enjeu sera en fait décaler, non plus une récusation de l'évolution, mais sa redéfinition (malgré les affirmations contraires de Deleuze).

b) quels sont les reprises et les écarts entre la philosophie de la nature de Simondon et celle de *Mille Plateaux* ? À cet égard, il nous faut montrer comment la distinction contenu-expression redistribue sur chaque strate ce qui était univoque chez Simondon, c'est-à-dire comment elle redistribue la transduction en induction-transduction-traduction. Il faudra se demander si cette nouvelle partition est significative ou non. Il apparaîtra qu'elle l'est finalement assez peu, hormis pour la dernière strate. Pour ce faire, on rejouera le même débat sur chaque strate, ou chaque régime d'individuation, de la physico-chimique à l'anthropomorphique (II, III, IV). Mais avant de tenter de répondre à ces deux problèmes (qui trouveront en fait leur élucidation dans le dernier chapitre), il nous faudra synthétiser les concepts employés dans *Mille Plateaux* que nous avons égrainés dans les précédents chapitres car le système des strates nécessite, plus que la notion de plan de consistance ou d'agencement, une compréhension exhaustive de ses concepts (I).

I) La stratification ou « les jugements de Dieu ».

Les parties précédentes avaient exposé les différents concepts de *Mille Plateaux*.

Cependant, puisqu'ils étaient invoqués en fonction de polémiques précises, ces dernières n'avaient pas pour but de les présenter dans leur systématisme. Le processus de stratification nous offre l'occasion de parcourir synthétiquement cette table des catégories du devenir sans quoi ce dernier resterait inintelligible¹.

a) On a d'abord le *plan* tantôt appelé plan de consistance, tantôt CsO, Planomène ou matière intensive. Les multiplicités qui peuplent ce plan sont rhizomatiques en ce qu'elles lient des hétérogènes sans que celles-ci ne cessent d'être hétérogènes. Voire, le plan gagne en consistance à mesure qu'il lie des hétérogènes plus disparates. En effet, la consistance n'est pas la consolidation puisque l'on gagne en consistance à mesure que l'on lie de nouvelles multiplicités. Le plateau « Géologie de la morale » commence ainsi : « Ce corps sans organes était traversé de matières instables non formées, de flux en tous sens, d'intensités libres ou singularités nomades, de particules folles ou transitoires. »² Le plan de consistance est donc matériel, avec ses grandeurs, degrés et quantités inévidentes car intensives. On retrouve par ailleurs les caractéristiques que nous avons évoquées concernant le CsO puisque ce plan récuse tout type de distinction : « Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeur et les distances. Il ignore toute différence entre l'artificiel et le naturel. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celle des formes et des substances formées, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates. »³ Ce plan récuse donc tout type d'unification, centrage, finalisation ou hiérarchisation⁴.

b) Mais pour comprendre comment la Terre a été peuplée par des multiplicités ordonnées et organisées, l'on ne peut en rester à ce plan. Il faut que ces multiplicités soient distribuées : c'est le rôle de la machine abstraite, mécanosphère, diagramme ou programme. En ce sens, la machine est une planification qui se distingue encore bien peu du plan de consistance puisque « les machines abstraites ignorent les formes et les substances. »⁵ C'est cette absence de contenu qui caractérise leur abstraction, elles sont au contraire très concrètes. Inversement, les agencements concrets renvoient à des types de machines abstraites qui en sont la condition. On percevra la machine abstraite d'un agencement concret en fonction des pointes de déterritorialisation qui l'affectent puisque la machine abstraite colle encore au plan de consistance⁶, qu'elle ouvre l'agencement. De même, l'agencement concret s'éloigne de la

1 Nous reprenons ici le résumé de D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, éd. Minuit, 2014, chapitre VII.

2 *MP*, p. 54.

3 *MP*, p. 89.

4 *MP*, p. 633.

5 *MP*, p. 637.

6 *MP*, p. 639 : « Un agencement est d'autant plus proche de la machine abstraite vivante qu'il ouvre et multiplie les connexions, et trace un plan de consistance avec ses quantificateurs d'intensités et de consolidation. »

machine abstraite « à mesure qu'elle substitue aux connexions créatrices des conjonctions qui font blocage, des organisations qui font strates »... On le comprend puisque la machine distribue les multiplicités librement, de manière transversale et rhizomatique. Dès lors qu'intervient un surcodage (axiomatique) de ces multiplicités, on s'éloigne de la machine abstraite.¹

c) Les *agencements* sont les effectuations de la machines abstraite². À ce titre, il est observable empiriquement mais n'a ses raisons que dans la machine abstraite dont il procède. Le premier axe par lequel Deleuze et Guattari divise l'agencement appartient communément aux strates, sur lequel les agencements reposent mais desquels ils se différencient déjà : le contenu et l'expression. Mais, comme nous le verrons, à la différence de la stratification, le contenu y devient *système pragmatique* d'actions et de passions tandis que l'expression y devient *système sémiotique*. Cette distinction nouvelle est justifiée par ce qu'on observe sur tout agencement : des paroles et des actions. Par ailleurs, les énoncés de l'agencement sémiotique opère des *transformations incorporelles* du contenu que l'on ne retrouve pas sur les strates (« tu n'est plus un enfant... »³). Que l'agencement se comprenne comme agencement pragmatique de corps et comme agencement sémiotique de signes est indissociable du second axe selon lequel il se divise : entre *territorialisation* et *déterritorialisation*. On l'avait vu pour la ritournelle, la territorialisation d'un milieu s'opère par un devenir-*expressif* du rythme signifiant par-là même les bornes du territoire. En retour, les actions et passions étaient redistribuées sur ce même territoire. En outre, tout comme le décodage du milieu où le territoire prenait origine, toute territorialisation est affectée d'une déterritorialisation qui l'ouvre à d'autres agencements : de la ritournelle territoriale à la ritournelle de cour ou de groupe par exemple⁴. Néanmoins, l'agencement concret reste inintelligible si l'on ne ressaisit pas sa relation avec les strates. Il manque une catégorie intermédiaire entre la machine abstraite et l'agencement puisque les agencements reposent sur les strates quoiqu'il ne se confondent pas avec eux.

d) Si nous avons été elliptiques quant aux notions précédentes, il nous faut gagner en précision sur ce qui caractérise les strates. La « Géologie de la morale » distingue classiquement trois strates : physico-chimiques, organique et anthropomorphique. Deleuze et

1 Quoique la dernière page de la conclusion de *Mille Plateaux* revienne sur une telle définition de la machine abstraite puisque les reterritorialisations sont aussi produites par des machines, d'où cette typologie : *machines abstraites de consistance*, *machines abstraites de stratification*, *machines abstraites surcodantes ou axiomatiques*.

2 *MP*, p. 91 : « À tous égards les agencements machiniques effectuent la machine abstraite telle qu'elle est développée sur le plan de consistance, ou enveloppée dans une strate. »

3 Sur les transformations incorporelles, cf. *MP*, « Postulats de la linguistique », p. 95-105 surtout, ici p. 102.

4 *MP*, p. 630.

Guattari définissent les strates comme des phénomènes d'épaississement, d'accumulations et de sédimentations des molécules libres du plan de consistance. La question que pose ce processus « bénéfique à certains égards, regrettable à beaucoup d'autres » est la suivante : comment les multiplicités qui peuplent la Terre en viennent-elles à *s'ordonner* et à *s'organiser* ? Par un *double-blind*, une double articulation, répondent-ils¹. La machine abstraite devient programme de liaison des multiplicités moléculaires. La première articulation concerne le *contenu*, la seconde *l'expression*. Ce *double-blind* hérité de Hjelmslev permet à Deleuze et Guattari de distinguer les différentes strates suivant les variations de la distinction réelle entre elles. C'est là le principal ressort sur lequel ils s'appuient pour subvertir tout ordre évolutif au sein de la stratification. C'est aussi le principal écart produit par *Mille Plateaux* quant aux thèses de Simondon puisque la différence entre strates dans la thèse principale se faisait selon les critères propres à l'individuation (intérieurité et extérieurité, degrés transductifs). Ici, ces critères sont finalement subsumés sous la distinction du contenu et de l'expression. Cette distinction fournit la réponse à cette question : qu'est ce qui distingue les strates entre elles si ce n'est pas une complication, un évolutionnisme, une échelle, un ordre final ?² Ce qui les distingue, c'est la variation du rapport entre contenu et expression. Cependant, si nous comprenons en quoi la matière formée est un contenu, qu'en est-il de l'expression ? Les formes organisées n'expriment en fait que *l'invariance relative* de leur organisation : « c'est comme s'il y avait toujours dans toute strate une dimension de l'exprimable ou de l'expression comme condition de l'invariance relative. »³ C'est là la condition de l'unité de composition des strates. Mais revenons au *double-blind* des strates.

Ainsi, la première articulation consiste à prélever des unités moléculaires pour former une *substance* métastable tout en « imposant un ordre statistique de liaisons et successions », c'est-à-dire une *forme*. C'est l'ordonnement d'un contenu, d'une matière formée, que l'on peut percevoir du point de vue de la matière choisie ou du point de vue la forme, c'est-à-dire de la manière dont a été choisie la matière. La seconde articulation, d'expression, a pour tâche de fixer, d'organiser, de coder cette matière choisie. Si la première produit un ordre par sélection, la seconde le produit par élection. La première donne une matière formée prélevée sur les multiplicités libres, la seconde, une forme organisée sur cette matière formée. Elle consiste donc dans l'organisation d'une *forme* et dans des *composés* molaires ou cette organisation, cette structure s'actualisent. Un certain nombre de précisions s'imposent si nous

1 Double articulation que l'on trouvait déjà dans *Différence et répétition*, p. 271 : « La différenciation est toujours simultanément différenciation d'espèces et de parties, de qualités et d'étendues : qualification ou spécification, mais aussi partition ou organisation. »

2 P. Montebello, *op. cit.*, p. 163.

3 *MP*, p. 58.

souhaitons montrer la singularité des positions du professeur Challenger à l'égard de Simondon, malgré l'omniprésence de ses thèses sur ce plateau. Tout d'abord, Challenger s'efforce de multiplier la relation de la strate avec ce qui lui est extérieure :

- l'agencement est une *métastrate* à l'égard du plan de consistance, car il a une face tournée vers le plan de consistance dont il provient et qui produit les déstratifications qui l'affectent.
- par ailleurs, il est une *interstrate* car il a la face tournée vers la strate « supérieure ».
- mais la strate elle-même est aussi une *substrate* à l'égard d'une autre strate.
- cela se redouble dans le rapport de la strate au milieu extérieur. La *parastrate* concerne les milieux associés de formes différentes qui s'affairent sur un même milieu extérieur.
- *l'épistrate* concerne quant à elle les milieux intermédiaires partagées par une même forme : il y a par exemple dans l'organisme des milieux intérieurs par rapport à des matériaux extérieurs, mais toujours à l'intérieur de l'organisme. Ce sont là des épistrates.

Le propos est compliqué et alambiqué, nous espérons que les exemples jetteront quelques lumières sur ces distinctions d'autant plus importantes qu'elles sont le lieu d'un débat avec Simondon. En effet, Challenger fait jouer le rapport entre épistrate et parastrate sur la strate physico-chimique pour critiquer l'universalité du paradigme transductif. On l'avait vu, la transduction est un schème d'individuation et de résolution des problématiques qui convient à tous les régimes d'individuation. La « Géologie de la morale » opère au contraire une tripartition correspondant aux trois strates : induction, transduction, traduction. Ces trois opérations désignent les diverses manières qu'ont les épistrates et les parastrates de se distinguer. À cette tripartition correspond une seconde distribution entre contenu et expression : distinction réelle-*formelle*, distinction réelle-*réelle*, distinction réelle-*essentielle*. En somme, si nous voulons comprendre la manière dont *Mille Plateaux* récupère la philosophie de la nature de Simondon pour en infléchir certains points (et peut-être subvertir les processus de finalisation ou d'unification), il nous faut comprendre : a) les raisons de la tripartition induction, transduction, traduction entre les diverses strates ; b) le rôle des trois distinctions entre contenu et expression. Cet infléchissement est primordial pour notre problématique puisque les distinctions internes aux strates et la distinction contenu/expression sont utilisées dans la conclusion du plateau de manière polémique contre toute forme d'évolutionnisme. Nous y reviendrons.

II) Strate physico-chimique, cristallisation, transduction et induction.

- 1) Sur cette première strate, nous devons rendre compte de deux développements : le

passage de la transduction à l'induction pour expliquer l'individuation du cristal et la nature de la distinction réelle-formelle. Revenons tout d'abord sur la transduction simondonienne et l'exemple paradigmatique qui l'illustre, la cristallisation¹ : « 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 opéré de place en place (...). Un cristal qui, à partir d'un germe très petit, grossit et s'étend selon toutes les directions dans son eau-mère fournit l'image la plus simple de l'opération transductive : chaque couche moléculaire déjà constituée sert de base structurante à la couche en train de se former ; le résultat est une structure réticulaire amplifiante. »² La cristallisation est l'image la plus simple de la transduction car cette dernière a deux conditions fondamentales : une solution sursaturée, en état de surfusion donc de métastabilité, appelée eau-mère du cristal et un germe, qui, selon certaines conditions³ viendra structurée l'eau-mère de place en place. L'individuation est complète quand toute la solution sursaturée a été individuée de proche en proche, ne laissant aucun résidu d'énergie permettant une nouvelle individuation. Par proche en proche, il faut comprendre que l'individuation structurante du cristal gagne une partie de la solution sursaturée, et c'est à partir de cette structuration que s'opère la propagation. L'individu cristal existe en fin de genèse parce qu'autour du germe un ensemble s'est ordonné, incorporant la matière primitive riche en potentiel et la structurant. À ce titre, toute individuation constitue une intériorité et une extériorité. Simondon les nomme conditions *topologiques*. Il y a là une position originale de la part de Simondon puisqu'on attribue généralement cette opposition au vivant. Mais le cristal a selon lui une intériorité car chaque cristal définit ses « angles dièdres, ses arêtes selon une *direction* de l'ensemble qui s'explique par des circonstances *extérieures*, mécaniques ou chimiques, mais selon des *rappports internes* rigoureusement fixes, à partir de la genèse singulière »⁴. La structure cristalline est donc unitaire puisqu'elle résulte du germe structural, son principe ayant été à l'origine d'une orientation active qui s'est imposée à tous les éléments inclus dans le cristal au fur et à mesure. En outre, Simondon rajoute une dimension temporelle puisque l'individuation du cristal ne peut commencer qu'à partir d'un événement historique⁵ : celui de la structuration

1 Sur le rapport entre la cristallisation et la transduction, cf. J-H Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, éd. PUF « Science, histoire et société », p. 61-66.

2 *ILFI*, p. 32-33.

3 *ILFI*, p. 87 : « L'individuation d'un système résulte bien de la rencontre d'une condition principalement structurale et d'une condition principalement énergétique. Mais cette rencontre n'est pas nécessairement féconde. Pour qu'elle ait valeur constitutive, il faut de plus que l'énergie puisse être actualisée par la structure *en fonction des conditions matérielles locales*. » (je souligne).

4 *ILFI*, p. 86.

5 *ILFI*, p. 79 : « Il y a donc un aspect historique de l'avènement d'une structure dans une substance, il faut que le germe structural apparaisse.

du germe sous certaines conditions structurales qui la rende possible. Ce sont les conditions *chronologiques*. Elles définissent l'« historicité interne »¹ du cristal qui a incorporé les éléments extérieurs en les homogénéisant selon la nature du germe cristallin. L'individu physique, mais c'est aussi le cas de l'individu en général, « doit être pensé comme un ensemble chrono-topologique »². C'est ce que Simondon nomme la « dimensionnalité de l'individuation », et comme l'écrira Deleuze : « l'individuation opère à un *certain niveau dimensionnel (topologique et chronologique)* : au-dessous de cet échelon, la réalité est pré-physique et pré-vitale, parce que pré-individuelle. Au-dessus de cet échelon, il y a individuation physique quand le système est capable de recevoir une seule fois de l'information, puis développe et amplifie de manière non auto-limitée cette singularité initiale. »³ Ces conditions spatio-temporelles fourniront à Deleuze le matériau pour construire la dramatisation de l'Idée lors de son actualisation. Cependant, Deleuze sautera le pas en désignant cette intériorité comme une « conscience élémentaire » interne à toute Idée. Cela se comprend puisque l'Idée n'est pas du sujet, c'est plutôt le sujet qui provient de l'Idée. La conscience doit donc venir de l'actualisation de l'Idée, donc des conditions spatio-temporelles. En fait, l'actualisation se fait désormais sous trois séries, « dans l'espace, dans le temps, mais aussi dans la conscience. »⁴ Par ailleurs, il est important de noter qu'il y a là un critère distinctif entre les régimes d'individuation pour Simondon. Tous les individus n'ont pas le même degré de corrélation entre chronologie et topologie⁵. Cela lui permet d'éviter l'écueil de la différence substantielle pour la déplacer sur la simple différence des conditions spatio-temporelles de l'individuation. Nous le verrons pour le cas de la membrane.

2) Qu'en est-il alors de la distinction réelle-formelle entre contenu et expression sensée définir la strate physico-chimique ? Rappelons que la dyade contenu-expression permet de préciser ce qui varie d'une strate à une autre. Pour cette première strate, le contenu concerne le moléculaire, l'expression le molaire. Reprenant Simondon, Challenger professe : « le cristal est l'expression macroscopique d'une structure microscopique »⁶. La forme molaire du cristal résulte de la structuration microscopique dont le germe est le principe. La distinction entre le

1 *ILFI*, p. 86

2 *ILFI*, p. 149.

3 *DR*, p. 279.

4 *DR*, p. 284 : « Tout dynamisme spatio-temporel est l'émergence d'une conscience élémentaire qui trace elle-même des directions, qui double les mouvements et migrations, et naît au seuil des singularités condensées par rapport au corps ou à l'objet dont elle est conscience. »

5 *ILFI*, p. 131 : « le degré d'individuation d'un ensemble dépend de la corrélation entre chronologie et topologie du système ; ce degré d'individuation peut se nommer aussi niveau de communication interactive puisqu'il définit le degré de résonance interne de l'ensemble. »

6 *MP*, p. 75.

contenu et l'expression est *réelle* car les formes correspondantes à chaque substance sont bien distinctes dans le cristal. On peut observer indépendamment la forme de l'expression cristalline et la forme du contenu microscopique. Ce n'est pas simplement une méthode d'observation, elle est réellement présente dans le cristal. Mais elle n'est que *formelle* parce qu'elle opère sur un seul et même individu, « un seul et même sujet stratifié ». Challenger mobilise un exemple parlant : la carte et son modèle n'ont qu'une distinction formelle car cette dernière repose sur une différence d'ordres de grandeur sur le sujet stratifié étudié. P. Montebello rappelle l'usage scolastique de cette distinction chez Duns Scot : la distinction est formelle lorsque l'on confère à un même Dieu simple des attributs différents¹. Bref, la distinction dans l'ontogenèse physique passe entre *deux* ordres de grandeur pour *une* même chose.

Mais pourquoi donc caractériser l'ontogenèse du cristal par l'induction ? C'est là qu'intervient le double-blind entre substance formée et forme organisée. On l'a vu le contenu et l'expression se distribuent suivant le moléculaire et le molaire. Tant qu'il y a une telle distribution, « les *substances* vont d'état à état, de l'état précédent à l'état suivant, ou de couche en couche, d'une couche déjà constituée à la couche en train de se constituer, tandis que les *formes* s'établissent à la limite de la dernière couche ou du dernier état, et du milieu extérieur. »² L'intériorité du cristal est équivoque puisqu'il ne prolifère que par les bords, par les limites. Toute son individualité est comme déposée à sa limite qui croît indéfiniment tant que l'énergie de l'eau-mère n'est pas épuisée. Selon Challenger, sa structure « ne peut pas formellement se reproduire et s'exprimer » car c'est seulement sur la surface accessible que les formes s'établissent. La structure du cristal ne gagne donc pas de proche en proche, mais à la limite puis à la limite. Simondon le disait déjà : « l'intériorité et l'extériorité n'existent que de couche moléculaire à couche moléculaire, de couche moléculaire déjà déposée à couche en train de se déposer ; on pourrait vider un cristal d'une partie importante de sa substance sans arrêter l'accroissement »³. Mais Deleuze et Guattari préfère réserver le terme de transduction au vivant et à la véritable intériorité qui le caractérise. Cette tripartition se comprendra peut-être mieux lorsque l'on verra le troisième type de distinction (traduction), qui nous fera mieux comprendre la nécessité de ne pas universaliser le schème de la transduction sans quoi l'on manquerait les discontinuités propres à chaque strate.

A-t-on pour autant dégager ici une nouvelle confirmation de notre problématique ? À vrai dire, pas vraiment. Cela pour deux raisons : a) Simondon prend soin de se démarquer de tout évolutionnisme en récusant son postulat principal : la matière serait inorganisée et simple.

1 P. Montebello, *op. cit.*, p. 164, note 2.

2 *MP*, p. 78.

3 *ILFI*, p. 226.

En étudiant aussi précisément la nature inerte, en montrant qu'elle a un degré d'organisation élevée, on se permet de brouiller la hiérarchie implicite à tout matérialisme selon laquelle le vivant est plus complexe que l'inerte¹ ; b) cela l'amène par ailleurs à redéfinir les critères distinctifs entre régimes d'individuation, selon la topologie et la chronologie principalement. Simondon écrit : « Peut-être faut-il supposer que l'organisation se conserve mais se transforme dans le passage de la matière à la vie »². Le passage d'un régime se fera donc par un *changement* d'organisation, non par une augmentation. L'hypothèse de travail qui est la nôtre et qui a trouvé certaines confirmations se trouve invalidée ici. Mais poursuivons la comparaison.

III) Strate organique, membrane et transduction.

Le procédé que nous suivrons pour expliquer ce qui varie sur la strate organique sera le même que pour le précédent chapitre. Il nous faut comprendre ce que Deleuze retient des thèses principales de Simondon du point de vue de la variation des conditions spatio-temporelles (relativité de l'intériorité et de l'extériorité pour les organismes vivants, rôle paradigmatique de la membrane) tout en expliquant la nature de la distinction réelle-*réelle* qui aboutit au procédé de transduction propre à cette strate.

1) Deleuze et Guattari reprennent deux analyses réalisées par Simondon qui caractérisaient la spécificité du régime d'individuation vital à propos des rapports entre intériorité et extériorité. La première concerne la notion de milieu associé, qui émerge avec la strate organique pour le professeur Challenger. On avait vu que l'individuation, en général, est relative en ce qu'elle doit être comprise comme un ensemble entre individu et milieu associé. Deleuze reprend sur ce point l'analyse de Simondon : « la condition topologique est peut-être primordiale dans le vivant en tant que vivant »³. Cette condition topologique concerne le rapport qu'entretient le vivant avec sa limite, instaurant par là-même une réelle historicité. Le cristal n'offrait en réalité qu'une proto-histoire, de même qu'elle ne présentait qu'une intériorité équivoque. Simondon et Deleuze prennent pour paradigme de ces conditions spatio-temporelles la membrane de la cellule. La principale fonction de la membrane est la *sélection*, « c'est elle qui maintient le milieu d'intériorité comme milieu d'intériorité par rapport au milieu d'extériorité ». Elle seule établit un dehors et un dedans. À la différence du cristal, l'intériorité

1 *ILFI*, p. 159 : « Mais si, dès le début, on estime que la matière constitue des systèmes pourvus d'un très haut niveau d'organisation, on ne peut aussi facilement hiérarchiser vie et matière. »

2 *ILFI*, p. 159.

3 *ILFI*, p. 224.

ainsi produite et retenue peut servir à perpétuer l'individuation car tout ce qui a été retenu et assimilé par la membrane est « topologiquement en contact avec le contenu de l'espace extérieur sur les limites du vivant »¹, contrairement à ce qui se passait pour le cristal, où l'intériorité pouvait jouer un rôle minime sans perturber la propagation. Le temps est condensé à l'intérieur de ce qui est délimité par la membrane et structure, organise, l'assimilation du milieu extérieur. « Le vivant n'intériorise pas seulement en assimilant ; il *condense* et *présente* tout ce qui a été élaboré dans le *successif* : cette fonction d'individuation est spatio-temporelle ; il faudrait définir, en plus d'une topologie du vivant, une chronologie du vivant associée à cette topologie. »² Cette chronologie est la conséquence de la stricte séparation entre intériorité et extériorité : « au niveau de la membrane polarisée s'affrontent le *passé* intérieur et *l'avenir* extérieur : cet affrontement dans l'opération d'assimilation sélective est le *présent* du vivant. »³ Le présent, pour le vivant, est la métastabilité du rapport entre passé et avenir.

La notion de parastrate permettait à Deleuze et Guattari d'intégrer à la strate le milieu extérieur à l'individu. Milieux extérieurs et milieux intérieurs sont internes à la strate. Mais au sein d'un organisme, on pourrait observer une profusion des ces milieux, plusieurs étages d'intériorité et d'extériorité. Par exemple, une glande à sécrétion interne déverse dans le sang les produits de son activité, dans ce cas, par rapport à cette glande, le milieu intérieur de l'organisme est son milieu d'extériorité. La structure d'un organisme vivant ne consiste donc pas seulement en intégration du milieu extérieur annexé et en différenciation, elle est surtout « l'instauration d'une médiation transductive d'intériorités et d'extériorités allant d'une intériorité absolue à une extériorité absolue à travers différents niveaux médiateurs d'intériorité et d'extériorité. »⁴ Deleuze et Guattari ont ressenti le besoin d'exprimer cette relativité particulièrement présente dans le vivant par le terme *d'épistrate*⁵. En ce qui concerne la parastrate, la notion de milieu associé semble spécifique à la strate organique.

2) Mais la « Géologie de la morale » subsume ces distinctions sous celle du contenu et de l'expression. Or, « ce qui caractérise la strate organique, c'est *cet alignement de l'expression, cette exhaustion ou ce détachement d'une ligne d'expression.* »⁶ Deleuze et Guattari ont eu le

1 *ILFI*, p. 226. La distance est donc abolie, ce qui fait dire à Simondon que le vivant ne peut être étudié selon un espace euclidien.

2 *ILFI*, p. 226 (je souligne).

3 *ILFI*, p. 227 (je souligne).

4 *ILFI*, p. 225.

5 *MP*, p. 66 : « La strate organique n'est pas plus séparable de milieux dits intérieurs, et qui sont en effet des éléments intérieurs par rapport à des matériaux extérieurs, mais aussi des éléments extérieurs par rapport à des substances intérieures. »

6 *MP*, p. 77.

temps de d'intégrer à leur philosophie de la nature les découvertes de l'ADN et de l'ARN. « *Mais maintenant l'expression devient indépendante en elle-même, c'est-à-dire autonome.* » La strate organique fait varier l'expression doublement : elle la linéarise et l'autonomise. Il y a là selon eux un leitmotiv de la génétique contemporaine qu'il retrouve chez Jacob et Monod¹. Et c'est pour cette raison que la distinction est désormais réelle-*réelle*, puisqu'elle passe entre *deux* classes de molécules : les protéines de contenu et les acides nucléiques d'expression. Mais les protéines de contenu ont elles même une forme tandis que les acides nucléiques ont des éléments nucléiques composés formant une substance. Ainsi, chaque ensemble a du molaire *et* du moléculaire, indépendamment des ordres de grandeur, alors que la distinction pour le cristal passait entre les ordres de grandeur, entre le molaire de la solution et l'expression (germe moléculaire) d'un même ensemble. La distinction est désormais réelle car l'on a deux ensembles d'activité indépendants (relativement) l'un de l'autre : l'activité protéiques et l'activité des acides nucléiques. Mais pourquoi Challenger en affirme-t-il la linéarité et l'indépendance ?

a) La linéarité de la ligne d'expression (ADN) est nécessaire pour comprendre la reproduction des systèmes. On lit chez Jacob : « Ce qui donne à la reproduction des molécules son efficacité, ce qui même l'a peut-être rendue possible, c'est l'existence d'une relation univoque entre deux systèmes d'ordre : l'un, la double séquence nucléique qui reste toujours linéaire et se recopie donc sans difficulté ; l'autre, la séquence protéique qui se convertit spontanément et sans ambiguïté en structures spécifiques à trois dimensions. Si la complexité dans l'espace peut se reproduire, c'est qu'elle est sous-tendue par la simplicité d'une séquence. C'est que, dans le monde vivant, l'ordre de l'ordre est linéaire. »² Il y affirme que la reproduction d'une structure exige le repérage de chaque détail et de chaque motif significatifs. Or, pour les structures à trois dimensions comme le cristal, seule la surface est accessible, non la profondeur du système, ce pourquoi la croissance n'est pas réellement reproductrice puisqu'elle consiste en la superposition « d'éléments nouveaux dans les régions accessibles à la structure ». C'était ce que nous avons montré à propos du processus inductif par lequel le cristal se reproduit, c'est-à-dire par la répétition d'un même motif sur les couches accessibles et limites à l'eau-mère. La linéarité de la séquence nucléique qui compose l'ADN est donc la condition permettant la reproduction des structures dans leurs moindres détails.

b) En ce qui concerne l'indépendance des deux ensembles, la génétique a montré l'indépendance et l'invariance de l'ADN à l'égard du milieu extérieur, mais aussi à l'égard de

1 F. Jacob, *La logique du vivant*, éd. Tel Gallimard, 1970, p. 325-327 et J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, éd. Seuil (1970) p. 117-141.

2 F. Jacob, *op. cit.*, p. 306.

l'activité des protéines. D'une part, l'ADN n'accueille aucune information de l'extérieur sans quoi la reproduction du vivant n'aurait rien d'héréditaire. D'autre part, la génétique a découvert le rôle de l'ARN messenger dans la transcription de l'ADN, ainsi que la traduction de ce message (que l'ARN soit codant ou non) pour la synthèse des protéines et leurs fonctions. Les séquences de nucléotides et les protéines sont indépendantes l'une de l'autre et exige un certain nombre d'étapes intermédiaires pour que les informations du code génétique soient transmises. Ainsi, l'expression renvoie aux nucléotides qui ont pour elles-mêmes forme et substance, indépendantes des protéines de contenu.

Bref, l'expression se détache du contenu, on a désormais affaire à deux classes de molécules, la distinction passant entre les deux. Cela explique par conséquent pourquoi ils réservent le schème de la transduction à cette strate. En effet, si le cristal reproduisait sa disposition géométrique interne sur sa surface externe « où la surface seule est déterritorialisée pour former de nouvelles couches »¹, la reproduction de la structure dans le vivant est *totale* et procède vraiment de proche en proche puisqu'à partir d'une séquence linéaire, l'organisme reproduit tous les détails de la structure. La transduction rend compte, dans la strate organique, « et de l'amplification de résonance entre moléculaire et molaire indépendamment des ordres de grandeur, et de l'efficacité fonctionnelle des substances intérieures indépendamment des distances »².

IV) Le problème de l'évolution et la strate anthropomorphique

Mais la distinction du contenu et de l'expression se rejoue sur cette dernière strate. Les positions de *Mille Plateaux* semblaient peu s'écarter des thèses de Simondon en ce qui concerne les deux premières strates. Cela se repérait à l'usage répété et serré qu'ils faisaient des analyses de Simondon. Cela traduisait également le souci qu'a eu Simondon de produire une philosophie de la nature qui récuserait les postulats du matérialisme et de l'évolutionnisme. Que le cristal opère par induction ou transduction changeait finalement assez peu la physionomie des thèses avancées. Mais cette dernière strate nous permet sûrement de jeter un regard rétrospectif sur la tripartition induction, transduction, traduction car le dernier terme introduit une véritable rupture vis-à-vis du transindividuel qui caractérisait le régime d'individuation psycho-social. Si un débat doit avoir lieu entre Simondon et Deleuze autour de la finalité dans le cadre d'une philosophie de la nature, c'est sur cette strate qu'il se joue et se

1 P. Montebello, *op. cit.*, p. 166.

2 *MP*, p. 78.

révèle. Par-là même, on se donnera les moyens de penser le statut de la finalité et de l'évolutionnisme chez nos deux auteurs, en le précisant. En quoi consiste donc l'activité de *traduction* et la distinction réelle-essentielle ?

1) En s'appuyant sur Leroi-Gourhan, Deleuze et Guattari distribue le contenu et l'expression selon le couple main-outil et face-langage. Le premier concerne les formes et substance de contenu qu'ils qualifient d'alloplastique¹ en ce qu'il opère une modification du milieu extérieur. L'homoplastie renvoie à la strate organique en ce que son activité homopoétique consiste dans l'absorption de matière externe pour perpétuer les formes vitales. Bien évidemment, il n'y a pas ici rupture d'essence, l'activité hétéropoétique se rencontre sur la strate organique, il y a simple variation, plus grande occurrence de l'alloplastie sur cette strate². Que le couple main-outil modifie l'extérieur exige que la main se déterritorialise de sa fonction locomotrice. Elle n'est plus un simple organe mais « un codage, une structuration dynamique, une formation dynamique ». La main est une patte antérieure déterritorisée, mais la main libre est elle même déterritorisée par rapport à la main prenante et locomotrice du singe. La forme générale de contenu qu'est la main permet donc tout un jeu de reterritorialisation et déterritorialisation du monde extérieur, en construisant des outils, prélevant les matières de construction etc. Elle n'existe que dans les matières formées discontinues. Le second couple observe le même seuil de déterritorialisation au niveau de la forme d'expression, et, de même, le langage n'existe que dans les divers langues qui en brisent la continuité. Il est issu d'une déterritorialisation, celle de la gueule : « Quelle curieuse déterritorialisation, remplir sa bouche de mots plutôt que d'aliments et de bruits »³. Mais la déterritorialisation franchit un nouveau seuil avec le langage puisque celui-ci s'affranchit du visage, la substance de la forme d'expression. La surlinéarité implique qu'il y a « une indépendance de la forme d'expression par rapport aux substances ». C'est le caractère distinctif de cette strate pour Challenger puisque les signes vocaux acquièrent une *sur-linéarité temporelle* rendant possible la traduction des langues les unes dans les autres et la traductibilité des autres strates sur cette strate. Une même forme d'expression linguistique peut passer d'une substance à une autre, puis d'une strate à une autre, en opérant par symboles compréhensibles et modifiables du dehors. La distinction est donc *essentielle* car elle passe entre deux catégories irréductibles, les mots et les

1 Terme psychanalytique qui désigne un processus selon lequel, au cours du développement de l'individu, la libido s'écarte du moi pour se diriger vers d'autres personnes ou objets, et modifier le monde extérieur (Encyclopedia Universalis).

2 *MP*, p. 79 : « ce sont plutôt des propriétés de cette nouvelle distribution, qu'il est difficile de faire commencer avec l'homme comme d'une origine absolue ».

3 *MP*, p. 80

choses.

2) Il ne semble plus nécessaire d'aller plus loin dans la présentation de la stratification pour synthétiser les éléments de réponse au problème que nous avons posé. Bien qu'il soit « difficile d'exposer le système des strates sans avoir l'air d'introduire entre elles une espèce d'évolution cosmique ou même spirituelle, comme si elles s'ordonnaient en stades et passaient par des degrés de perfection »¹, Deleuze et Guattari affirment que la double articulation contenu-expression conjurerait ce type d'analyse. En est-on si sûr ? N'a-t-on pas gagné au contraire une définition plus serrée de l'évolution ? Deleuze et Guattari avancent trois arguments pour corroborer leur développement : une strate n'est pas moins organisée qu'une autre ; il n'y a pas d'ordre fixe entre les strates (la strate technologique peut fournir un bon terreau pour le développement d'un vivant²), le plan de consistance ignore toutes les différences. Mais la lecture de ce plateau montre bel et bien une évolution : *la ligne d'expression s'affranchit de plus en plus à mesure que l'on « monte » dans les strates*. La conclusion de Jacob nous fournit un indice permettant de nuancer un peu le propos de Challenger. Selon lui, les notions de progrès, de développement, caractérise mal l'évolution car elles introduisent par trop d'aspects une régularité, une finalité. Elles impliqueraient une dichotomie matière-esprit qui est réfutée par la haute organisation inhérente à chaque strate. De même, la notion de complication est ambiguë car il y a des complications gratuites et néfastes, des spécialisations qui interdisent toute évolution ultérieure. Par conséquent, « ce qui caractérise peut-être au plus près l'évolution, c'est la tendance à l'assouplissement dans l'exécution du programme génétique ; c'est son « ouverture » dans un sens qui permet à l'organisme d'accroître toujours plus ses relations avec son milieu et d'étendre ainsi son rayon d'action. »³ Ainsi, l'exécution du programme génétique d'une bactérie est d'une rigueur extrême qui restreint le type d'information qu'elle est capable de recueillir et de produire, réduisant ainsi son champ d'action. Le régime alloplastique se définit justement par l'inverse. Au niveau macroscopique, l'évolution reposerait sur la constitution de nouveaux systèmes de communication, aussi bien au sein de l'organisme qu'entre lui et ce qui l'entoure. Précisons que ces sauts, ces évolutions, ne sont pas le produit d'une téléologie mais d'erreurs de copie du programme génétique, de contingences et mutations, dont la science a encore beaucoup de mal à rendre compte au moment où écrit Jacob⁴. Ne peut-on pas appliquer à cette définition de

1 *MP*, p. 89.

2 On a par exemple récemment jeté à la mer d'anciens chars d'assaut pour solidifier les barrières de corail au large de l'Australie.

3 F. Jacob, *op. cit.*, p. 329.

4 F. Jacob, *ibid.*, p. 332 : « Pour justifier ces accroissements (d'acides nucléiques) brusques, il faut que soit

l'évolution la notion de déterritorialisation, quand on sait que ce sont « des phénomènes de « retard de développement » dans la substrate organique qui rendent possible »¹ l'accélération des déterritorisations sur la strate anthropomorphique ?

Ainsi, il semble que les violentes formules employées à l'encontre de l'évolutionnisme aient avant tout une fonction polémique. L'enjeu consisterait dès lors moins à récuser toute forme d'évolution, c'est-à-dire à écarter toute dimension temporelle de la stratification, que d'en redessiner les contours. Il ne s'agit plus d'une complication ou d'une spiritualisation croissantes mais d'une exhaustion progressive de la ligne d'expression par laquelle le vivant humain parvient à intégrer de plus amples informations, lui permettant une modification du milieu extérieur sans précédent. La géo-philosophie et la stratigraphie ont donc leurs limites concernant la philosophie de la nature. Et en effet, le temps n'est-il pas nécessaire pour rendre compte du passage d'une strate à une autre sans quoi le propos resterait inintelligible ? Il faut alors préciser avec précautions la manière dont le temps s'inscrit dans le processus de stratification afin d'en écarter une continuité trop illusoire. Cependant, la fonction polémique de la stratigraphie conserve un rôle important si on la confronte à la manière dont Simondon caractérise le régime d'individuation psycho-social.

3) En effet, la distinction réelle-essentielle et la traduction qui caractérisent la strate anthropomorphique nous éloignent fortement du régime d'individuation psycho-sociale. Ce qui varie désormais, de la strate organique à la strate anthropomorphique, ce n'est donc pas certain type d'agencement collectif, mais la traductibilité intégrales des autres strates par la langue. Si Simondon pense que le vivant humain se caractérise par un certain type d'intégration à la collectivité, Deleuze et Guattari penchent pour le langage. On avait vu que ce qui caractérisait le régime d'individuation psycho-social était l'individuation du collectif par les relations transindividuelles, rendues nécessaires par un ralentissement du vital et des problématiques que les instincts ne sauraient résoudre. Par-là même, l'individu psycho-social rendait compatible des ordres de grandeur extrêmement disparates, bien plus que l'individuation vitale ne l'exigeait. On avait par exemple vu que la technicité humaine intégrait des ordres de grandeur plus disparates que la technicité animale. Outre le fait que la notion de transindividualité était intimement liée à celle de spiritualité, comme on l'a vu, cela semblait réintroduire de la finalité puisque le régime d'individuation psycho-social en nécessitant deux

exploité le hasard de quelque événement rare, comme un erreur de reproduction entraînant un excès de chromosomes ; voire même de quelque processus exceptionnel, comme la symbiose d'organismes ou la fusion de programmes appartenant à des espèces distinctes »

¹ *MP*, p. 79, Deleuze parle ici de néoténie.

individuations successives (l'une vitale, l'une sociale) intégrait des ordres de grandeur de plus en plus hétérogènes. Or, c'est là le critère d'évolution de Jacob. Le reproche que Deleuze adresse à Simondon dans la recension peut être retournée à la « Géologie de la morale ». Ce n'est pas en substituant un modèle géographique pour penser la philosophie naturelle que Deleuze réussit, semble-t-il, à subvertir toute évolution. Les changements qui affectent chaque strate sont encore redevables d'une certaine évolution, quoique celle-ci ne peut plus être pensée en terme de complication ou de spiritualisation. En introduisant une conscience élémentaire dans la dramatisation de l'Idée, Deleuze réussit peut-être, plus que Simondon, à empêcher la pensée d'interpréter les premières strates rétrospectivement, comme un gain de conscience ou d'esprit (puisque le transindividuel est spiritualité). Mais il n'en demeure pas moins redevable d'un certain évolutionnisme. Néanmoins, précisons d'emblée que les critiques adressées à ce plateau ne rebondissent pas sur les parties précédentes à propos du CsO, des devenirs-animaux ou de la ritournelle, où il semble bien que Deleuze et Guattari aient réussi à conjurer l'unité et la finalité.

*

Entre les thèses de Simondon et celles de Deleuze, quatre arguments pourraient être employés pour conjurer la finalité dans le cadre d'une philosophie naturelle : chaque strate a un haut degré d'organisation ; il n'y a pas d'ordre fixe entre les strates ; ce qui varie entre les strates, ce n'est que le contenu et l'expression ou de nouvelles conditions spatio-temporelles ; en-dessous des strates, il y a un plan déstratifié où toute différence est niée. Simondon ne pourrait partager que la première et la troisième, puisqu'il n'a jamais affirmé que les régimes d'individuation n'avaient pas d'ordre fixe, et l'on a vu que son ontologie de l'individuation devait être prise avec précaution en ce qui concerne les notions d'unité et de finalité. Mais le second argument n'est en fait pas du tout exploité par Deleuze (il ne donne aucun exemple précis de relations inversées entre strates), tandis que le quatrième n'a en réalité que peu de choses à voir avec une philosophie de la nature puisqu'elle ne permet d'expliquer que deux choses : d'où vient la matière que la stratification fige et organise ; comment expliquer les passages des unes aux autres et les mouvements de déterritorialisation qui les emportent. En ce qui concerne le premier point, il est commun aux deux auteurs. En ce qui concerne le seconde, nous avons constaté que les redistributions opérées par le professeur Challenger suivant les types de distinction contenu-expression (induction, transduction, traduction) ne récusait pas l'ordre évolutif aussi clairement que souhaité dans la mesure où le détachement de l'expression vis-à-vis du contenu et des substances de chaque articulation croissait au fur et à mesure. Les seuils

de déterritorialisation sont sans cesse plus élevés à mesure que l'on franchit les strates, ce qui explique par ailleurs qu'il y ait beaucoup de strates sur la dernière. Il en allait de même chez Simondon. Cela nous a amené à redéfinir le statut de l'évolution avec Jacob, plutôt que de le nier. Néanmoins, la distinction du contenu et de l'expression semblait plus efficace pour combattre l'illusion d'une complication sur la dernière strate. En effet, la transindividualité, en impliquant la spiritualité et des relations sociales aboutissant à de nouvelles individuations, compliquait la tâche de Simondon pour ne pas essentialiser le psycho-social à l'égard des vivants, ce que n'ont pas manqué les commentateurs¹. Cela ne doit pas pour autant nous faire renoncer aux analyses précédentes qui témoignaient bien d'une conjuration de l'unité et de la finalité, mais parce qu'elles situaient l'analyse sur un *autre* plan, celui du CsO. Là seulement les communications étaient bel et bien aberrantes. Ce qui circule sur les strates est déjà emprisonné, hiérarchisé, finalisé, unifié. Le modèle géo-graphique trouve donc là un obstacle qu'il ne dépasse pas pleinement. Mais la stratigraphie pose surtout un problème, que l'on ne rencontre pas chez Simondon. En refusant de traiter le problème de l'origine² et du passage entre strates, le propos de *Mille Plateaux* risque d'être obscur car l'on est en droit de demander comment s'effectue ce passage *de fait*. En excluant, ou minimisant, la dimension temporelle d'explication pour le système des strates, Deleuze et Guattari obscurcissent ce qui semble pourtant fondamental pour une philosophie naturelle : *comment* l'on passe d'une strate à une autre, non pas seulement ce qui varie d'une strate à une autre. Ils répondent en droit (la déterritorialisation, le décodage inhérent à chaque codage etc.) mais non de fait et précisément pour chaque strate et substrate. On avait au contraire montré que ce problème mobilisait de nombreuses pages chez Simondon, notamment à propos du rapport entre régime vital et régime psycho-social. Au final, cette partie nous amène à nuancer notre problématique et les parties précédentes : le lien entre la conjuration de l'unité ou de la finalité et la stratigraphie et la géo-philosophie n'est pas mécanique et nécessaire puisque cela nous a plutôt amené à repenser l'évolution ; tandis que le prétendu finalisme de l'ontologie de Simondon affleure dans sa pensée de manière *résiduelle*, discontinue. Mais nous l'avions déjà mentionné lorsque nous construisions notre problème dans la première partie. Cependant, nous sommes loin d'avoir épuisé ce thème, aussi bien chez Deleuze que Simondon. Et, en effet, la dernière partie du *Mode d'existence des objets techniques*, qui traite de la genèse des modes de pensée, est toute

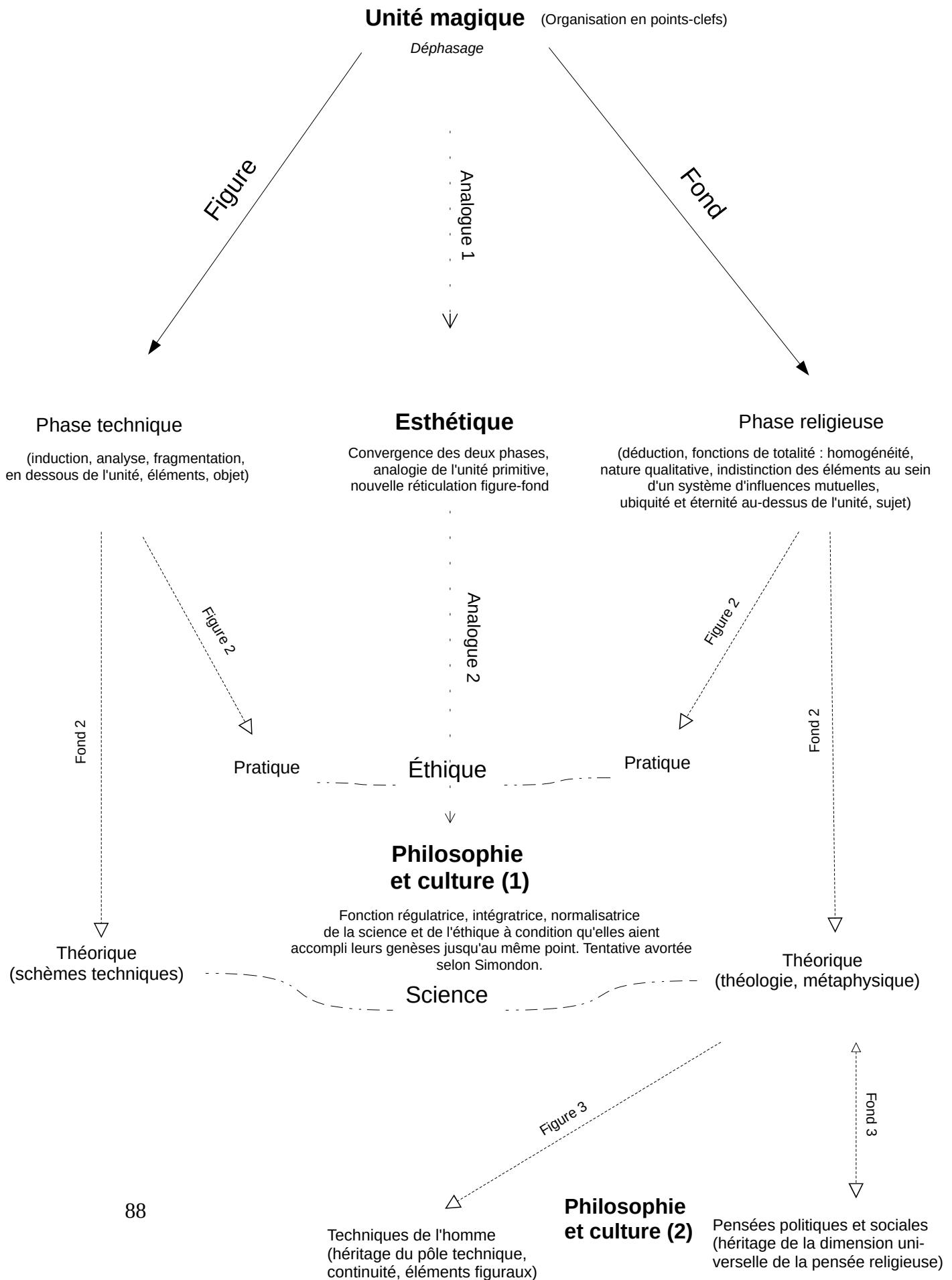
1 En particulier J-H Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, p. 94-106.

2 Voir par exemple page 445 les réfutations de l'évolutionnisme et de l'origine de l'État (« des bandes aux royaumes ») supposé de Pierre Clastres : « Nous n'imaginons guère de sociétés primitives qui n'aient été en contact avec des États impériaux, à la périphérie ou dans des zones mal contrôlées. Mais le plus important, c'est l'hypothèse inverse : que l'État lui-même a toujours été en rapport avec un dehors, et n'est pas pensable indépendamment de ce rapport. »

proche de la penser en termes stratigraphiques¹. Cela permettra de confronter le régime stratigraphique avec la pensée génétique de Simondon, et de tirer, rétrospectivement, les conséquences d'une philosophie géo-graphique à l'égard de l'unité et de la finalité.

1 On se fonde sur l'interprétation de X. Guchet, que nous nuancerons, dans *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, éd. PUF, 2010, p. 82-86.

CINQUIÈME PARTIE : GENÈSE DES MODES DE PENSÉE, UNE « VISION MORALE
DU MONDE »



Rappelons le chemin parcouru pour mieux dégager les enjeux de cette dernière partie. Nous avons construit le sol de notre critique sur le champ ontologique des deux auteurs. Il était apparu que l'ontologie simondonienne pouvait voir resurgir des résidus de finalisme et d'unité dans la mesure où elle n'avait pas suffisamment pris en charge la critique de la cause finale dans le schéma hylémorphique. Nous en avons trouvé la preuve dans la manière dont il traite la désindividuation pathologique de l'angoisse. Au contraire, Deleuze et son structuralisme dissident s'affairait à interpréter et donner les conditions de possibilité de ces métamorphoses et mouvements aberrants. Nulle part ailleurs que dans *Mille Plateaux* cet écart ne se creusait autant, ce que l'on avait vérifié avec le statut de l'animal et le CsO. Cela se comprenait en partie par une modification du modèle philosophique employé, géo-graphique plutôt que temporel et génétique (cartographie et stratigraphie). Pour autant, il nous fallait rompre cette bienheureuse continuité puisque la « Géologie de la morale » appelait quelques nuances. Or, nous allons retrouver toutes ces déterminations dans cette partie, qui s'attache à poser deux problèmes au *Mode d'existence des objets techniques* :

a) dans le cadre d'une conception génétique du devenir et de l'individuation, quelle est la place accordée à la philosophie ? Cette dernière aurait une « fonction de convergence »¹ entre les modes de pensée primitivement associés dans l'unité métastable du mode de pensée magique, mais qui se sont dissociés en mode de pensée technique et mode de pensée religieux : « L'effort philosophique se trouve donc avoir une tâche unique à accomplir, celle de la recherche de l'unité entre les modes techniques et les modes non-techniques de pensée »². Par ailleurs, elle intervient beaucoup plus tardivement que la première convergence réalisée par le sentiment esthétique et la pensée esthétique, ce qui fait dire à Simondon que la philosophie est une « esthétique des esthétiques »³. Cette recherche d'unité, que seule la philosophie peut apporter, doit synthétiser les exigences de la connaissances des éléments (pensée technique) et les fonctions de totalité (pensée religieuse et socio-politique).

b) Selon quelle intensité la normalisation du devenir resurgira-t-elle concernant le rôle de la philosophie dans le champ socio-politique ? Avec autant de clarté que pour l'angoisse. Là, plus que nulle part ailleurs dans l'œuvre de Simondon, nous trouvons les syntagmes qui ont forgé notre problématique : sens du devenir, faute contre le devenir⁴, convergence vers l'unité etc. Il nous faudra donc comprendre d'où vient cette résurgence. Cette dernière exprimera un certain impensé : au fond du devenir et du réel, il y aurait un ordre et une harmonie que la philosophie

1 *MEOT*, p.321.

2 *MEOT*, p. 321.

3 *MEOT*, p. 296.

4 *MEOT*, p. 315.

aurait pour tâche de retrouver, mais qui lui pré-existerait toujours en droit.

La réponse à ces deux questions nous oblige à un long détour car la fin du *Mode d'existence des objets techniques* condense les avancées de la thèse principale et donne l'impression d'avoir été rédigé dans l'urgence, tant le propos avance et recule, fourmille de détails et d'hypothèses. C'est pourquoi nous devons réexpliquer la manière dont il faut entendre le devenir génétique appliqué aux modes de pensée en précisant par ailleurs le rôle du premier analogue (I). Ce n'est que dans un second temps que l'on pourra s'attacher à expliquer le rôle de la philosophie, le second analogue, en examinant l'interprétation de Guchet sur la stratigraphie des modes de pensée qu'exposerait ici Simondon (II). Convaincu qu'il s'agit bien ici de genèse, non de strates, nous pourrions préciser notre critique de Simondon selon les critères que nous avons développé tout au long de ce mémoire. Plus qu'ailleurs, nous sommes confrontés à la « vision morale du monde » que Deleuze évoquait dans sa recension.

I) Déphasage(s) et l'analogie esthétique.

1) Pour comprendre comment Simondon assigne un lieu à la philosophie, où elle réaliserait le rôle qui lui sied, il nous faut comprendre sa démarche génétique. Afin de ressaisir la manière dont la technicité façonne le rapport de l'homme au monde, Simondon se donne pour projet de reconstruire dans un schéma *arborescent* la genèse des modes de pensée médiateurs du rapport de l'homme au monde. Une fois la genèse réfléchie, on pourra assigner à la philosophie son rôle normatif¹. Qu'entend-il par genèse ? « 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. »² Le premier système de réalité primitivement sursaturé doit logiquement s'établir en deçà de la distinction réflexive du sujet et de l'objet, somme toute assez moderne dans l'histoire de l'humanité. Simondon le nomme unité magique primitive, la médiation s'articulant autour des notions de figures et de fond. Plus précisément, ce mode primitif *lie* l'homme à un *milieu*, antérieurement à l'objectivation du

1 *MEOT*, p. 225 : « 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 (...). »

2 *MEOT*, p. 214.

monde et à la ségrégation d'unités objectives dans le champ qui sera le champ objectif. Ce monde est donc structuré différemment, selon le modèle figure/fond hérité des gestaltistes. Cette structuration du milieu du vivant consiste en « la naissance d'un réseau de points privilégiés d'échange entre l'être et le milieu. »¹ Ces points, qui sont des lieux aussi bien que des dates ou des moments, recueillent et expriment les forces contenues dans le fond de réalité. Ce sont, par exemple, le pic élevé, seigneur de la montagne, la partie la plus impénétrable du bois qui contient toute sa réalité, tel acte héroïque qui exprime le fond de l'époque qui l'a vu naître, tel promontoire qui donne accès à la baie etc. Bref, « ces points clefs sont réels et objectifs, mais ils sont ce en quoi l'être humain est immédiatement rattaché au monde (...) ce sont (...) des lieux d'échange et de communication parce qu'ils sont faits d'un nœud entre les deux réalités. »² Ce lieu de communication permet d'agir sur le domaine tout entier en ce que la figure et le fond sont indissociablement liés dans le milieu humain. Ce sont des lieux magiques qui sont à peine « médiateurs » du rapport de l'homme à son milieu puisqu'il y a unité de réel, où la figure est figure du fond, et le fond, fond d'une figure.

2) Le déphasage de cette réalité primitive métastable en phase technique et phase religieuse rend abstraits la figure par rapport au fond et le fond par rapport à la figure. Ainsi, l'outil et l'instrument n'ont conservé que les caractères figuraux et peuvent s'appliquer à n'importe quel fond, devenu abstrait, anonyme et étranger. L'homme perd sa relation d'appartenance au monde. Inversement, la pensée religieuse construit un arrière fond sans limite, en ce que le fond n'est pas attaché à une figure. La pensée religieuse arrache le fond à *l'hic et nunc*. Il est important de noter deux choses :

a) le premier déphasage est principe d'un second déphasage, comme si la métastabilité fondée sur la distinction fond/figure se perpétuait. Ainsi, la phase technique se déphase en théorique (savoir scientifique) et pratique (éthique, schèmes pratiques) ; la phase religieuse, en pratique (morale de type kantienne et chrétienne) et théorique (théologie, métaphysique première, dogme). Puis, au sein de ces déphasages, Simondon donne l'exemple du dédoublement en techniques de l'homme et pensées politiques et sociales.

b) une phase a toujours un rapport à une autre phase, c'est « le système actuel de toutes les phases prises ensemble qui est la réalité complète, non chaque phase pour elle-même »³ de telle sorte qu'il existe un *point neutre* entre chaque phase où s'équilibrent les tensions internes au système. Chaque point neutre a rapport avec le système contemporain des phases, ainsi,

1 MEOT, p. 227.

2 MEOT, p. 229.

3 MEOT, p. 221.

l'impression esthétique établit le point neutre du premier déphasage. Il est possible de comparer deux phases uniquement si elles sont contemporaines (on ne comparera donc pas les derniers réseaux techniques novateurs avec la phase religieuse qui a tout juste précédé le déphasage de l'unité primitive.)

3) Cela revient à dire que chaque système de phases a son point neutre propre réalisant la convergence des tensions internes. La pensée esthétique, dont on va devoir préciser les propriétés, puisque la philosophie en sera l'analogie, n'est pas une pure répétition de l'unité magique dans la mesure où elle n'est pas susceptible d'un nouveau dédoublement ; elle « maintient le souvenir implicite de l'unité »¹. Il ne faut pas entendre esthétique au sens de la production d'œuvres artistiques, mais au sens d'une tendance fondamentale de l'homme qui se manifeste dans l'achèvement et la perfection d'un mode de pensée : ainsi, la perfection d'un mode de pensée technique tend à converger vers un mode de pensée religieux, comme si un acte spécifique parvenu à son entéléchie le faisait rejoindre l'unité perdue d'un rapport au monde harmonieux². Une œuvre technique assez parfaite équivaut une œuvre religieuse, et une œuvre religieuse assez parfaite peut avoir la force organisatrice et opérante d'une activité technique. L'immanence d'une préoccupation esthétique au sein des deux phases témoigne justement de ce qu'elles ne sont que des phases appelant à des retrouvailles harmonieuses. En ce sens, la tendance esthétique exprime le sens du devenir qui insiste dans la direction d'une reconvergence vers l'unité³. En quoi réside donc la perfection d'une œuvre ou d'un mode de pensée ? En ce qu'il réalise une insertion de l'homme et du monde, qu'il renoue avec l'unité indistincte primitive. Un texte imprégné d'aristotélisme résume ainsi la beauté esthétique : « La voilure d'un navire n'est pas belle lorsqu'elle est en panne, mais lorsque le vent la gonfle et incline la mâture toute entière, emportant le navire sur la mer ; c'est la voilure dans le vent et sur la mer qui est belle. »⁴ Si l'activité esthétique est un analogue de l'unité primitive, cela veut dire qu'elle institue une réticulation de la figure et du fond, réticulation qui avait été rompue par le déphasage. En effet, elle ne procède pas par schèmes et éléments figuraux comme la pensée technique, ni par qualités et forces du fond sans structures figurales, elle les combine,

1 *MEOT*, p. 248.

2 *MEOT*, p. 249 : « (l'impression esthétique) signale, dans l'exercice d'un mode de pensée postérieur au dédoublement, une perfection de l'achèvement qui rend l'ensemble des actes de pensée capable de dépasser les limites de son domaine pour évoquer l'achèvement de la pensée en d'autres domaines. » Il y aurait matière à critiquer l'argument du mode de pensée « assez parfait » : en effet, la structure argumentative de Simondon est tautologique et circulaire : une chose est parfaite si elle fait converger vers l'unité, or l'unité, c'est le parachèvement, donc une chose est parfaite. L'impensé, au fond, c'est la soumission d'une pensée du devenir et du multiple à une unité subsumante, intégratrice, irénique.

3 *MEOT*, p. 258.

4 *MEOT*, p. 255.

maintient l'élément et la totalité. C'est cela qu'exprime la tendance esthétique qui anime la compréhension et la fabrication de la voile : un élément figural qui s'inscrit dans une appartenance au fond, c'est-à-dire au milieu géographique, tel vent, telle marée etc. Par là même, il ressaisit l'individu en son « unité », il ne se situe pas au dessus ou en dessous de l'unité de l'être individué. Simondon écrit : « La pensée esthétique saisit les êtres comme individués et le monde comme un réseau d'être en relation d'analogie. »¹ Or, ressaisir une telle unité, revient en réalité à ressaisir une plus qu'unité puisque l'individu est toujours relatif à son milieu associé. Une telle ressaisie est en réalité analogique. L'analogie consiste dans l'identité des rapports entre deux genèses ou deux individuations. Ainsi, la tendance esthétique verra dans le geste de l'artisan et la fabrication de l'objet la même structure analogique par laquelle les deux individus rentrent en relation et s'individue. L'individuation de l'objet est analogue à l'individuation du sujet qui le réalise. C'est pourquoi la beauté est avant tout une *rencontre* par laquelle un aspect du monde s'individue de la même manière que le geste humain qui le rencontre et le façonne. Rencontrer quelque chose ou quelqu'un, c'est rencontrer une individuation qui se perpétue de manière analogique à la nôtre. L'art ou la pensée esthétique reconstitue donc cette unité, fondée sur le réseau analogique des choses et des êtres, elle reconstitue un univers, là où la pensée magique part de cette univers pour, déjà, le structurer en figure et fond.

Résumons ce que nous avons gagné par un tel exposé (cf. **schéma** à la fin) : pour comprendre le rôle que doit avoir la philosophie, il faut ressaisir la genèse des modes de pensée depuis *l'origine*. Cette origine est appelée « unité magique primitive » structurant le monde de manière réticulaire selon le modèle figure-fond. À partir de là, les déphasages seront constants. Le propre de la tendance esthétique et de la pensée esthétique consiste à recréer un univers réticulaire fondé sur l'analogie. Elles sont le point neutre des phases à *construire* ; construction ayant pour condition le plein développement, la genèse achevée de chaque phase, qui, dans la perfection de leur accomplissement, reconvergent de manière harmonieuse. Un tel point neutre rétablit *l'unité* du rapport de l'homme au monde, tel est le *sens* du devenir qui opère par *déphasage* et (re-)couplage. Si la philosophie est le second analogue qui a pour fonction de converger les nouveaux déphasages, en quoi consiste-t-elle pratiquement ?

II) La philosophie comme esthétique des esthétiques, ou le nouvel analogue.

¹ MEOT, p. 262.

1) Pour comprendre le rôle plus spécifique et prescriptif qu'il accorde à la philosophie, il nous faut évoquer le motif principal du *MEOT*, l'encyclopédisme et l'humanisme¹ : « Tout encyclopédisme est un humanisme, si l'on entend par humanisme la volonté de ramener à un statut de liberté ce qui de l'être humain a été aliéné, pour que rien d'humain ne soit étranger à l'homme. »²

En effet, Simondon appelle de ses vœux un nouvel encyclopédisme technique qui correspondrait à un « humanisme difficile »³. Simondon repère deux encyclopédismes dans l'histoire : la Renaissance et le XVIIIe siècle, chacune visant un mode de pensée qui a aliéné l'homme dans son rapport au monde, chacune ayant visé le médiat qui aliénait l'homme. En ce qui concerne, la Renaissance, elle a été libératoire à l'égard du savoir scientifique, subordonnée aux savoirs des Anciens. L'élan encyclopédique s'est tourné vers le savoir formalisé des Anciens, en retournant textuellement à la Bible, à Platon, sans en passer par les commentaires ou la Vulgate. Elle s'est affranchie du dogmatisme éthique et intellectuel. Le XVIIIe se serait quant à lui occupé du savoir technique, et a retrouvé avec l'idée de progrès, « la noblesse de cette continuité créatrice qui se découvre dans les inventions ; il a défini le droit de l'initiative technique à exister malgré les forces inhibitrices des sociétés. » Quelles pourraient être les caractéristiques d'un encyclopédisme contemporain ? Celui ne viserait plus une libération universelle, mais tenterait de configurer une *médiation* entre l'homme et les ensembles techniques, qui sont devenus comme autonomes, compacts et objectifs. L'encyclopédisme doit être *technologique*, et non plus technique, autrement dit, il doit être un savoir des ensembles, des réseaux et des opérations, plutôt que des outils eux mêmes et de leur fabrication. Selon Simondon, la Cybernétique aurait ouvert une brèche. Pour deux raisons : a) elle permet la prise de conscience des processus finalisés, elle permet d'organiser et de penser rationnellement un tout finalisé (par l'étude des opérations ou *allagmatique*). La finalité perd sa dimension ésotérique et obscure, elle n'est plus intégrée passivement par le porteur d'outils ou la société, elle est construite et choisie (éthique) ; b) elle fait passer la finalité du niveau magique au niveau technique. Bien évidemment, les processus de causalité récurrente à réaction négative ne peuvent être confondus avec une finalité plus profonde et métaphysique, Simondon pense simplement que la Cybernétique permet de sortir le finalisme le plus grossier (subordination des moyens à une fin) du mode de rapport au monde primitif. Cet encyclopédisme post-cybernétique hérite donc de la première cybernétique sans les

1 *MEOT*, p. 159-167.

2 *MEOT*, p. 144.

3 En opposition à « l'humanisme facile », sur ces thèmes, voir les travaux de J-H Barthélémy et « l'humanisme difficile », cf. chapitre V de *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, éd PUF Science, histoire et société, 2008.

métaphores qui la gangrèneront par la suite : « vie synthétique », « intelligence artificielle » etc. Elle s'attache avant tout aux analogies et aux opérations¹. Mais pour Simondon, semble-t-il, la technologie générale qu'il souhaite n'est pas l'œuvre de la philosophie. Peut-être est-elle l'œuvre d'une « mécanologie » à venir, d'une science des techniques, d'une épistémologie... Mais le rôle propre de la philosophie à l'égard de la technique ne se situerait pas là. Elle se situe dans le nouveau dédoublement dont il parle à la fin du livre.

2) Quel est donc ce déphasage et où intervient la philosophie ? « Les techniques de l'homme et les pensées politiques et sociales résultent d'une nouvelle vague de dédoublement de la pensée magique »². L'une saisit la réalité humaine en dessous de l'unité (technique), l'autre au dessus (pensée politiques et sociales). La première étudie l'homme suivant son statut de citoyen, de travailleur... Par là, il semble désigner un certain nombre de sciences sociales qui opèrent par des caractères figuraux. La pensée politique et sociale, au contraire, ressaisit l'homme à partir de catégories héritées du fond : sacré et profane, impur et pur. Elle vise à l'intégration de l'homme dans une unité qui lui est supérieure, tandis que les techniques de l'homme le pluralisent. Dans ce dédoublement, nous retrouvons le déphasage originaire entre technique et religion, entre un mode de pensée qui fonctionne selon des caractères figuraux et objectaux, et un pôle fonctionnant grâce aux qualités du fond et au domaine du sujet. Or, pour ces avatars de la technique et de la religion appliquées à l'homme, aucune esthétique n'a su réaliser la convergence. « Cette pensée n'est pas encore constituée, et il semble que ce soit la pensée philosophique qui doive la constituer. » Mais, les techniques de l'homme ne sont-elles pas simplement la continuité des techniques appliquées au monde naturel ? Et peut-on comprendre les pensées politiques et sociales contemporaines sans leurs indéfectibles liens avec les ensembles techniques ? Non. Et il semblerait que la philosophie agisse à titre « *d'esthétique des esthétiques* » dans la mesure où elle embrasserait toutes les fonctions élémentaires et toutes les fonctions d'ensemble. La pensée esthétique est seulement contemporaine de chaque dédoublement, la pensée philosophique pourrait quant à elle « connaître le devenir des différentes formes de pensée, et établir une relation entre des étapes successives de la genèse (...) »³. La philosophie rattache les esthétiques les unes aux autres. Quelle est donc sa méthode ? Elle ne peut coupler les déphasages à la façon dont l'esthétique opérait. Simondon en prend pour témoin l'échec de la philosophie à coupler science et éthique.

1 Sur ce point, voir X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, éd. PUF, 2010, p. 82-86.

2 *MEOT*, p. 293.

3 *MEOT*, p. 295.

La philosophie aurait pour tâche de reprendre la genèse des modes de pensée à leurs bases, avant le déphasage qui opère au sein même des pôles magique et technique, entre théorique et pratique.

Néanmoins, cette reprise ne construira pas la coïncidence de la technique et de la religion en établissant la continuité de leur contenu, mais en repérant un certain nombre de *points singuliers* appartenant à l'un et à l'autre. La coïncidence obtenue à l'aide de cette convergence des points singuliers sera la réalité *culturelle*. Quels sont ces types de points singuliers ? Simondon donne à nouveau des exemples tirés de la cybernétique (analogie de fonctionnement entre le système nerveux et les schèmes de causalité récurrente) : « toute pensée dont le contenu recouvre une pluralité de techniques, ou tout au moins s'applique à une pluralité ouverte de techniques, dépasse par là même le domaine technique. »¹ Ainsi, la philosophie qui repèrerait des schèmes techniques applicables de manière plus universelles s'engagerait sur la voie d'une convergence des déphasages. Mais, surtout, les schèmes de la technologie généralisée (science des opérations donc) permettent de comprendre *l'insertion* de l'objet technique dans un milieu (associé) en ce sens que le faisceau d'actions et de réactions est prévisible et calculable. Nous sommes ici au cœur du projet cybernétique². Le rapport réglé de l'objet technique à son milieu associé rétablirait, selon Simondon, la structuration primitive en figure-fond puisque l'objet technique est « inventé selon le milieu dans lequel il doit s'insérer ». L'objet technique acquiert alors une dimension *réticulaire*, une dimension de participation, il est un point clef de la culture. Avec la notion de réseau, la philosophie se rendrait capable d'insérer les objets techniques parcellaires dans des structures de fond, rétablissant par là même l'unité magique primitive dans notre rapport aux ensembles techniques.

Or, les pensées politiques et sociales s'insèrent elles aussi dans un *hic et nunc*. Et c'est sur ces point singuliers là que la convergence est possible. « Au niveau politique, la conscience que les grandes nations ont d'elles-mêmes comporte une représentation non seulement de leur niveau technique, mais de *leur insertion par l'intermédiaire de la réalité technique dans l'univers entier actuel* »³. La pensée technique prend conscience des forces du fond qui animent l'inscription de l'objet dans le milieu tandis que la pensée religieuse prend conscience du caractère nécessairement figuré et réticulé de ses positions prétendument universelles. Qu'en est-il alors des techniques appliquées à l'homme ? Une telle abstraction abusive

1 *MEOT*, p. 299.

2 Sur les réactions du milieu et le rapport objet-environnement dans la pensée cybernétique, voir L. Couffignal, *La cybernétique*, éd PUF « Que sais-je ? », 1968, p. 18-22.

3 *MEOT*, p. 305.

concernant l'opposition entre le domaine technique et le domaine non technique est tout de suite remise en cause par Simondon. La rupture consommée entre le technique et le non technique laisse la voie libre aux techniques humaines qui pensent de ce fait saisir la véritable unité dans la pluralité des groupes alors qu'elles ne font que pluraliser l'homme et le saisir en-dessous de l'unité. La philosophie, malgré le fait qu'elle ait à reprendre la base des déphasages, doit aussi s'occuper de la *continuité* des phases : la pensée politico-sociale hérite de la pensée religieuse et doit le comprendre, sans quoi elle nuirait à son pouvoir d'universalité ; les techniques humaines héritent des techniques du monde naturel, elle ne doit pas prétendre à plus que l'étude des caractères figuraux, et pour autant, elle ne doit s'assimiler aux techniques industrielles puisqu'elle en est une nouvelle phase.

3) La prise de conscience philosophique serait donc nécessaire pour incorporer les techniques au contenu culturel. Mais la dimension conceptuelle de la philosophie échoue à remplir pleinement son programme dans la mesure où elle est accumulatrice et analytique. Simondon rénove alors l'intuition bergsonienne. Ni sensible, ni intellectuelle, ni concept, ni idée, l'intuition lui permet :

a) de créer la coïncidence entre le devenir de l'être connu et le devenir du sujet (toute connaissance de l'individuation est aussi individuation de la connaissance). Sur ce point, la pensée philosophique se fait à la fois théorique et pratique car elle se réinsère dans le devenir génétique pour l'accomplir¹.

b) une telle coïncidence est possible car l'intuition désigne et connaît l'être par *analogie*. C'est par identité analogique des structures de la connaissance et des structures du devenir que la coïncidence est rendue possible. C'est par transduction que la connaissance s'individue, et c'est par transduction que les individus deviennent.

b) de proposer une méthode qui suit l'être connu à son niveau réel d'unité (ni en-dessous comme le concept, ni au-dessus comme l'idée), c'est-à-dire qui le pense sous le rapport de la figure et du fond, et non de l'objet et du sujet.

c) de distinguer l'intuition philosophique de l'intuition esthétique : l'intuition esthétique étant seulement contemporaine des déphasages, amorçant la nécessité d'une relation. L'intuition philosophique doit quant à elle accomplir la synthèse, construire la culture en faisant converger toute la pensée technique et toute la pensée religieuse.

En somme, « la philosophie constituerait ainsi le point neutre supérieur du devenir de la

¹ MEOT, p. 323.

pensée »¹. La philosophie a sa méthode propre, l'intuition, et réalise le point de convergence entre les déphasages les plus tardifs (techniques de l'homme et pensée politique et sociale) en reprenant le sens du devenir génétique à la base, tout en établissant les continuités nécessaires aux fonctionnements légitimes des différents modes de pensée. Esthétique des esthétiques, point neutre supérieur, elle parachève, pour un certain temps seulement, le sens du devenir en le réassumant, en assignant la place de chacun, en faisant converger ce qui doit l'être, en rétablissant l'unité magique primitive au cœur des modes de pensée qui s'en sont le plus éloignés. À travers le résumé que nous avons tenté d'établir, on sent sourdre une certaine conception du devenir : il a un sens, il y a un ordre et une harmonie qu'il s'agit de retrouver, une unité qui agit à titre de centre référentiel des différents déphasages, il y a des prescriptions et des normes... Ne retrouvons nous pas ici un certain nombre de concepts qui témoigneraient d'une vision « moralisatrice » du devenir, pour reprendre les termes de Deleuze ? N'y a-t-il pas ici matière à critique ?

III) Résurgence de la prescription : le scandale de l'Observatoire.

J'aimerais, afin d'aborder cette partie critique, préciser le champ sur lequel je la fonde. Le propos de Simondon s'est déplacé entre la thèse principale et la thèse secondaire. Il est à présent question d'épistémologie, de science des techniques : la tâche désormais allouée à la philosophie consiste dans la création d'une axiomatique des sciences humaines et dans l'élaboration d'une technologie générale. Je souhaiterais relire ces conclusions non pas en restant dans le domaine épistémologique (ce qui reviendrait globalement à interroger l'apport de la cybernétique, comme le fait Guchet), mais en questionnant ce qui la fonde, c'est-à-dire l'ontologie construite dans la thèse principale.

1) Ce qui frappe tout d'abord le lecteur dans cette vaste et ambitieuse entreprise de genèse des rapports de l'homme au monde, c'est l'ambiguïté du propos. A-t-on affaire à un devenir de type historique ? Si oui, Simondon aurait dû préciser plus précisément le statut de cette unité magique, s'appuyer sur les travaux de l'anthropologie. Il aurait fallu, dans ce cas, se poser la question de savoir si l'on peut faire de la magie l'antécédent ou la condition de la religion et de la technique. Xavier Guchet mentionne une lecture de Simondon, *Images et symboles* de Mircea Eliade, qui refuse explicitement la séparation *stricto sensu* de la religion et de la magie, Simondon écrivant l'exact opposé². La question du rapport magie-religion ne peut se poser

1 MEOT, p. 296.

2 X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, éd. PUF, 2010, p. 102.

qu'en fonction de complexes symboliques précis, historiques. De toute évidence, il faut refuser l'hypothèse que la genèse des modes de pensée soit de nature *historique* de telle sorte que l'unité magique primitive aurait définitivement disparu. Au contraire, il est clair que la pensée esthétique réactive un certain mode de pensée qui nous rapporte au monde et qui est toujours *contemporain*. C'est même tout l'objet de ce chapitre. En outre, Simondon écrira qu'il travaille à l'élaboration d'une nouvelle magie. Le devenir génétique n'est donc pas historique.

Doit-on, par conséquent, affirmer que nous avons affaire à des strates de pensée ? Guchet mobilise la géo-philosophie de Deleuze et Guattari pour éclaircir le statut de cette explication génétique¹. Revenir au mode d'individuation primitif et magique, ce serait renouer avec une strate où circulent les intensités et les singularités... Cela permet à Guchet d'éli­der un questionnement sur la spécificité irréductible de l'analyse simondonienne. Le devenir, s'il n'est pas *historique*, n'est pas non plus de type *géologique* (ou géographique, stratifié...). Cela est corroboré par la structure *arborescente* du devenir génétique (voir schéma) impliquant du même coup unité et finalité, quand le devenir deleuzien est *rhizomatique*. Le devenir simondonien est *génétique*. Et pour le comprendre, il faut rétablir l'unité des deux thèses, lire l'une à l'aune de l'autre et vice-versa².

2) Or, selon nous, et pour élargir à ce que nous soutenons par ailleurs dans le mémoire, la ligne de fracture qui délimite, par-delà l'influence de l'un sur l'autre, la différence entre un devenir génétique et un devenir de type géographique (Deleuze), c'est la question de l'unité et de la téléologie. Sans revenir sur notre critique menée sur le front ontologique, il semble assez clair que ces thèmes reviennent sous la plume de Simondon dans le cadre de cette étude. En effet, s'il paraît récuser un devenir finalisé qui tendrait vers un équilibre stable, il n'en récuse pas moins que le devenir a un sens. Ce sens, la philosophie doit le comprendre, l'élaborer et construire des analogues qui répéteraient de manière cyclique les convergences des disparates. L'individuation consiste à compatibiliser des ordres de grandeurs disparates et hétérogènes dans une structure résolutive qui les maintiendraient, les feraient cohabiter (la disparation rétinienne par exemple). Il y a répétition cyclique (ou en forme de spirale) du devenir puisque l'impression esthétique et la philosophie ont pour rôle de répéter de manière analogique une unité primitive et originelle de l'homme avec le monde, où l'homme n'était pas encore aliéné par ses propres productions. C'est là l'entreprise encyclopédique qu'il appelle de ses vœux. Une telle entreprise a en réalité certains postulats qu'il faut éclaircir :

1 X. Guchet, *ibid.*, p 103-104.

2 Sur ce point, voir l'article de Barthélémy « Quelle unité de l'œuvre chez Simondon », *Cahiers Simondon* numéro 3.

a) Simondon se donne pour point de départ, pour origine, une unité primitive *idéalisée* et « perdue », ou plutôt « recouverte », qu'il faudrait rejoindre, qui structurerait le monde sous le modèle figure/fond. À propos de l'idéalisation de cette unité primitive, on peut se reporter au vocabulaire employé par Simondon – renouant par là-même avec l'ambiguïté du statut de ses propositions (historique ou génétique?) : souvenir, rappel, perte, retrouver, nostalgie... Bien évidemment, cette unité est en état d'équilibre métastable, polarisée et en tension. Il n'en reste pas moins que le projet de Simondon confère à cette unité primitive la fonction de *centre référentiel* à partir duquel l'individuation des modes de pensée s'effectue. La genèse s'ouvre donc à partir d'une unité qui fonctionne comme centre, unité idéale dont tout le devenir ne sera qu'une tentative de répétition.

b) Un tel retour analogique pensé comme équilibre stable (absence d'énergie potentielle) est refusé (ce serait méconnaître la structure du devenir qui est créateur).

c) Il faut donc construire des modes de pensée, qui rapportent l'homme au monde, analogues à cette unité primitive, en sachant très bien qu'ils seront amenés à être dépassés puisqu'ils sont résultats et principes de la genèse. Par conséquent, les constructions théorico-pratiques libératrices se succèdent, à chaque époque son humanisme et son aliénation.

d) Finalement, Simondon se donne, sans véritablement l'avouer, une *téléologie immanente au devenir*. Une telle téléologie consiste à dire : le devenir fait nécessairement déphaser l'unité primitive ; or, cette unité primitive coordonnait le rapport de l'homme au monde d'une manière *harmonieuse* ; la philosophie a donc pour fonction de re-coupler les déphasages ; et elle ne peut le faire qu'en assumant le sens du devenir, sa direction, son sens, en le comprenant, afin de construire les médiats nécessaires et opératoires. Le devenir a un sens, et la philosophie doit le découvrir, le prolonger, le réassumer : c'est le rôle accordé au concept d'intuition. En le découvrant, elle permet au monde humain de se libérer d'un certain nombre d'aliénations qui ont été dues à son incapacité à suivre les inventions dont elle est le principe. La téléologie du devenir, enfin réassumée par la philosophie¹ (comme si l'ontogenèse de la pensée s'était à nouveau accouplée à l'ontogenèse du réel, dans un schéma quasi-hégélien), a alors une fonction *normalisatrice*. Elle assigne une valeur et une fonction à la pensée. Est bon, ou a de la valeur, ce qui couple les déphasages car cela fait gagner en organisation et en systématisme. De manière assez étrange, le propos qu'il tenait sur le rapport entre la finalité et la vie page 148 s'applique à sa pensée. La cybernétique libérait la pensée d'une finalité mystérieuse ancrée et immanente à la vie en permettant à l'homme de créer et penser des processus finalisés. Mais

1 Cf. le concept d'intuition développé, dans une veine bergsonienne, comme adéquation au devenir, aux couplages et déphasages : « L'intuition n'est ni sensible ni intellectuelle ; elle est l'analogie entre le devenir de l'être connu et le devenir du sujet, la coïncidence de deux devenirs. », *MEOT*, p. 321.

cette libération a pour condition de possibilité le maintien d'une finalité immanente à la vie elle-même ! Les processus finalisés de la cybernétique sont libérateurs d'une finalité dite obscure en vertu même d'une téléologie métaphysique implicite, mais partout présente dans ce texte (peut-être cela tient-il au fait qu'il veuille instaurer une nouvelle magie).

Le fait que le devenir ait une finalité qui lui soit immanente, guidant la pensée philosophique, perce à jour lorsque Simondon menace de sombrer dans un certain déterminisme. En effet, il écrit que les déphasages ne peuvent être couplés sans qu'ils aient atteint leur degré de saturation propres.¹ Les différentes phases amenées à leur saturation, ou à leur parachèvement, convergeraient alors *naturellement* (nous l'avions vu à propos de la perfection de l'acte technique ou religieux qui rejoint, sur ses bords, à ses marges, la phase opposée). Il n'y a pas fatalité car toutes les convergences sont à construire, mais il y a bien finalité, puisque une construction théorique ou pratique suffisamment parachevée converge nécessairement vers son opposé. La logique du devenir s'apparente à une mécanique bien huilée.

3) Une série conceptuelle semble gréver la logique du devenir simondonienne de manière inavouée : harmonie de la « plus qu'unité » première, sens du devenir, fonction normalisatrice du devenir à l'égard de la philosophie, primat de l'ordre sur la dispersion. L'attrait certain de Simondon pour Aristote dans la thèse principale se renouvelle ici : la philosophie permet d'insérer l'homme dans une cosmogénèse. L'homme se libère et atteint à la pleine maturité quand il accompagne la genèse des êtres, des choses et des pensées. *Au fondement du réel et du devenir, il y a l'harmonie et l'ordre*. On retrouve par là même la critique adressée par Deleuze dans sa recension : Simondon maintiendrait une « vision morale »² du monde. Notre critique a pour but de dévoiler un impensé, et d'en dénoncer un certain nombre de conséquences spéculatives témoignant d'une certaine idiosyncrasie de la pensée : primat de l'ordre et de l'harmonie. Si nous souhaitions poursuivre la critique sur ce point spéculatif, il nous faudrait rentrer à nouveau dans *Différence et répétition* afin de déceler les rémanences du régime de la représentation au sein de l'ontologie simondonienne, rémanences qui corsèteraient le jeu libre des différences (ce que nous faisons par ailleurs). Mais nous préférons accentuer la critique sur une anecdote de Simondon qui témoigne des enjeux politiques sous-jacents à notre critique. L'opinion publique aurait été scandalisée par le léger dérèglement de l'horloge de l'Observatoire de Paris suite au passage d'une dizaine d'étudiants dans les catacombes.

1 Cf. en particulier les pages 295-297 à propos du couplage de la science et de l'éthique.

2 *ID*, voir aussi la note 2 de la page 4 de ce mini-mémoire sur la critique du critère de « perfection ».

Simondon interprète cette forme d'irrespect comme la manifestation d'une valeur attachée à l'objet technique par la société indépendante d'une quelconque utilité. Par là, se trouve démontré l'alliance du figural et des structures de fond, du technique et du religieux – l'horloge comme point-clef d'un réseau. La dimension proprement *blasphématoire* de l'acte consiste bien dans le dérèglement d'un ordre, d'une harmonie consacrés par la compréhension de l'essence technique de l'horloge et de sa place dans le réseau. Ce qui est vécu, c'est une attaque faite à la société elle-même dans la façon dont elle régit ses rapports avec le monde. La technophilie de Simondon a le mérite d'être approfondie et extrêmement fondée, mais l'on ne peut s'empêcher de voir, dans cette alliance du sacré et du technique, une religion de l'ordre assez étrange. Qu'en serait-il des militants de Greenpeace escaladant les centrales nucléaires pour revendiquer un autre modèle énergétique ? Serait-ce à nouveau la violation du sacré ? Si oui, la pensée de Simondon se trouve, selon nous, marquée par une faiblesse : celle d'avoir occulté l'inscription des ensembles techniques dans des rapports de forces, dans des stratégies de pouvoir. Nous avons, par ailleurs, des pistes, chez Deleuze, pour penser les objets techniques selon l'agencement social dans lequel ils s'inscrivent¹. Ce qui se trouve sacralisé, c'est un ordre économique existant qui a élevé les ensembles techniques au rang de nouvelles chapelles inviolables. Il est possible que Simondon ne souscrirait pas à une telle interprétation, du moins n'est-elle pas présente immédiatement dans le texte. Mais il nous semble pourtant qu'une telle lecture élargie ne déforme pas essentiellement son propos. Comprendre l'essence des ensembles techniques, c'est comprendre la manière dont ils articulent notre rapport au monde. Bien le comprendre, c'est renouer avec l'harmonie de l'unité magique primitive, c'est conjuguer la figure et le fond, le sacré et le technique. C'est par là même sanctionner un ordre. Le fait est que ce rapport au monde à nouveau ordonné et harmonieux tait la dimension stratégique et économique de la technologie. Il s'agirait par là de repenser le rapport de Simondon à Marx. Un des points essentiels de sa thèse consiste dans le démarquage qu'il opère à l'égard de l'aliénation comprise sous l'angle marxien. Mais cela n'invalide pas le questionnement sur l'articulation technique-économie, et la manière dont Simondon rend compte de cette anecdote nous paraît emblématique de son positionnement stratégique et réformiste : repenser la technique pour renouer avec un ordre, une harmonie en consacrant un certain modèle économique. L'exemple de l'horloge est inoffensif, mais que nous aurait-il dit concernant des contestations ou des dérèglements plus problématiques, l'isthme du Nicaragua qui est en train d'être percé par exemple, expropriant plusieurs dizaines de milliers d'autochtones ?

*

1 Cf. en particulier *Mille plateaux*, « Traité de nomadologie : machines de guerre » p. 502-517.

Pour résumer brièvement la critique que nous faisons de ce chapitre : le devenir de Simondon est bien *génétique*. Il se structure donc ainsi : unité magique harmonieuse, déphasage et tensions des états métastables (toujours reconduits), couplage à construire selon le sens prescriptif du devenir. Au fondement du réel et des modes de pensée, il y a l'ordre et l'harmonie que la philosophie doit à chaque époque construire à nouveau en réintégrant dans les phases de son développement le sens du devenir (intuition) – coïncidence des devenirs. Les conséquences politiques de ce devenir compris comme *genèse* nous posent problème, ce pourquoi nous avons fait un long détour pour éclairer les fondements de sa pensée afin d'en critiquer les points nodaux. Ce travail consiste en réalité à construire un adversaire théorique qui est censé nous éclairer sur la façon dont Deleuze conçoit le devenir (géographique¹). À partir de quand le devenir change-t-il de nature conceptuelle ? Qu'est ce qui différencie un devenir dit génétique d'un devenir géographique ? Quelles sont les conséquences politiques impliquées par une telle différence ? Si la genèse simondonienne sort affaiblie par ces critiques, que penser de la philosophie et du devenir dans un monde dé-finalisé, pluralisé et déraciné d'une origine harmonieuse et prescriptive ? Faut-il dire qu'il y a toujours eu ces différents modes de pensée qui rapportent l'homme au monde ? Faut-il penser ces rapports en termes *d'espace* plutôt que de *temps* c'est-à-dire de coexistence transhistorique², de strates ? Nous avons tenté d'investir ces problèmes dans nos précédentes parties sur Deleuze et Guattari. Simondon se fait critique de l'hégélianisme dans la thèse principale : la négation est immanente au système, la synthèse ne subsume pas la contradiction mais résout l'opposition des forces en les maintenant dans un système qui les compatibilise etc. Cependant, le fait qu'il caractérise son devenir comme ontogenèse nous met sur la voie d'un rapport essentiel avec Hegel, il conserverait le cadre de l'explication : le *temps*. Si l'on se donnait comme forme principale *l'espace*, qu'advierait-il au devenir ? Le plus important ne serait plus le déphasage ou le couplage, mais la sédimentation de strates (stratigraphie), les connexions que l'on opère en devenant (cartographie) etc. Devenir « géographique ». Nous espérons que ce présent travail critique réussira à s'inscrire dans le problème plus général des modalités d'appréhension du devenir que nous pouvons résumer sous cette question : que peut-on bien entendre par la spatialisation des concepts relatifs au devenir³ ?

1 Le devenir est affaire de géographie, écrit-il dans les *Dialogues* avec Claire Parnet, p. 8 et 31.

2 Simondon en est proche page 232.

3 On peut trouver quelques indications sur ce point, certes éloignée de la philosophie deleuzienne, dans *Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, J. Benoist et F. Merlini (éd.), 2001 : « Rompre avec l'idéalisme historique : re-spatialiser nos concepts » et « En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie ? ».

Conclusion.

Les différents domaines où nous avons propagé les relations problématiques entre les termes n'avaient aucune prétention d'exhaustivité. Notre mémoire n'a donc pas vocation à être un système clos, fermé sur lui-même. Il doit au contraire appeler d'autres propagations, d'autres agencements. Nous souhaiterions conclure en lançant des hypothèses de lecture qui ne pouvaient prendre place dans le corps de notre mémoire.

a) Nous avons omis une part importante de l'œuvre de Simondon : la technique¹. Nous aurions trouvé ici une vive confirmation de notre problématique puisque l'individuation de l'objet technique reprend les fondements ontologiques de la thèse principale. Il recèlerait une métastabilité, une disparation, qui, lorsqu'elle trouverait sa résolution, procéderait par une concrétisation de ses éléments. En d'autres termes, les éléments internes de l'objet technique gagnent en auto-corrélation interne, en causalités réciproques² à mesure que l'objet technique s'individue. Le bricoleur laisse alors place à l'ingénieur. L'objet technique se définit désormais par une fonction *hypertélique*, une spécialisation du spectre des possibles de son utilisation qui crée son milieu associé « techno-géographique »³. L'étude de l'objet technique sous l'angle des conditions de sa genèse et de son individuation laisse place chez Deleuze à l'intégration de l'objet dans des agencements où seuls comptent les affects nouveaux qu'ils produisent, font circuler⁴. C'est même la définition de l'objet technique qui dépend de ces agencements, comme dans le cas de la différence entre l'arme et l'outil⁵, mais c'est aussi l'activité technique qui doit être interprétée en fonction de cet agencement : le forgeron ambulante et itinérant par exemple⁶. Bref, penser la technique, c'est la penser dans les agencements au sein desquels elle s'inscrit, qu'elle contribue à produire. « Le principe de toute technologie est de montrer qu'un élément technique reste abstrait, tout à fait indéterminé, tant qu'on ne le rapporte pas à un *agencement* qu'il suppose »⁷ écrivent-ils. On rejouerait la question de l'animal au niveau de l'objet technique en interrogeant les va-et-vient entre la « plus qu'unité » simondonienne contenant les

1 MEOT, première partie « Genèse et évolution des objets techniques ».

2 MEOT, p. 42 : « L'objet technique est un système physico-chimique dans lequel les actions mutuelles s'exercent selon toutes les lois des sciences. »

3 MEOT, p. 68 : « On pourrait dire que l'invention concrétisante réalise un milieu techno-géographique, qui est une condition de possibilité du fonctionnement de l'objet technique. *L'objet technique est donc la condition de lui-même comme condition d'existence de ce milieu mixte*, technique et géographique à la fois. »

4 MP, p. 114 : « Même la technologie a tort de considérer les outils pour eux-mêmes : ceux-ci n'existent que par rapport aux mélanges qu'ils rendent possibles ou qui les rendent possibles. L'étrier entraîne une nouvelle symbiose homme-cheval, laquelle entraîne en même temps de nouvelles armes et de nouveaux instruments ».

5 MP, p. 491, « Proposition VII : L'existence nomade a pour « affects » les armes d'une machine de guerre ».

6 MP, p. 513-515.

7 MP, p. 495.

cas dissidents d'individuation technique avec les multiplicités de *Mille Plateaux* et leurs cartographies.

b) Si nous avons brièvement évoqué le rôle d'une philosophie politique chez Simondon (réintégrer la technique dans la culture), cette dernière est restée absente de nos considérations sur Deleuze. Serait-ce une philosophie politique de l'incertitude, d'accueil de l'événement ?¹ Voyons-plutôt dans la philosophie de Deleuze l'exigence d'une production de corps collectifs, d'une nouvelle circulation des affects qui exigeraient de nouveaux organes de relais et de luttes politiques². La constitution des *espaces lisses* contre les espaces striés, le confit des *machines de guerre nomades* contre les stratification étatiques qui s'approprient la terre selon une axiomatique rigide, tel serait l'enjeu d'une politique deleuzienne. Elle consisterait en une réappropriation de la Terre afin de créer les conditions d'une production de nouveaux organes de perception politiques. Le problème est territorial, si l'on comprend le territoire comme traversé de lignes de fuite déterritorialisantes qui produisent de nouveaux agencements – ultra libéralisme de Deleuze ? À nouveau, le programme deleuzien consiste à créer de la disparité, car c'est seulement de la disparité que naissent les nouvelles terres et les nouveaux peuples.

Mais ces deux thèmes sont marginaux quant à ce qui motive notre projet. Le prolonger aurait bien plutôt nécessité une interrogation plus profonde sur les liens qui nouent ensemble les processus d'unification et de finalisation avec la philosophie et la géo-graphie. Or, sur ce point, plusieurs hypothèses doivent être mentionnées.

a) Il aurait fallu étudié « l'enfant dans le dos », pour reprendre l'expression de Deleuze, que ce dernier fait à Foucault. Cet enfant serait à la fois métaphysicien et géographe, à en croire la relecture que Deleuze fait de l'œuvre foucauldienne dont la seule table des matières fournit la preuve. Le temps y est à nouveau stratifié, tandis que les savoir-pouvoir de la période disciplinaire établiraient une nouvelle cartographie³. Le savoir des systèmes de pensée y est analysé en termes de strates tandis que les affects produit et codés par la discipline sont interprétés selon l'axe cartographique déjà mis en place par *Mille Plateaux*. Si la géographie fut au cœur de la pensée de Foucault, Deleuze en a exhumé la métaphysique. Une étude comparative montrant les combats théoriques communs qu'ils auraient menés dégagerait sûrement ce qu'une philosophie géo-graphique conjure et produit dans la pensée.

b) La distinction de la géographie et de l'histoire apparaît également comme le moyen,

1 P. Mengue, *Faire l'idiot, la politique de Deleuze*, éd. Germina, coll. « Cercle de philosophie », 2013.

2 D. Lapoujade, *op. cit.*, p. 289-290.

3 Foucault, Paris, éd. Minuit, 1988 : « Un nouveau cartographe (« Surveiller et punir ») » et « Les strates ou formations historiques : le visible et l'énonçable (savoir) ».

étonnamment schématique, d'opposer la contingence à la nécessité d'un *telos*. Hegel et Heidegger resteraient « historicistes, dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. »¹ L'un en posant que seule la Grèce aurait réussi à poser la relation de l'objet en fonction d'un sujet libre, cependant pas encore assez réfléchi, l'autre en affirmant que les Grecs seuls auraient réussi à habiter la source de l'étant, l'Être, sans réussir toutefois à les « articuler ». La géographie intervient alors, sous l'influence de Braudel, pour « arracher l'histoire au culte de la nécessité », afin de faire valoir « l'irréductibilité de la contingence »². Ce qui est arraché par là-même, c'est le culte de l'origine. L'émergence contingente de la philosophie en Grèce s'expliquerait bien plutôt par une *rencontre* (de l'Ami et du concept) au sein d'un *milieu* favorable. Ainsi, « si la philosophie apparaît en Grèce, c'est en fonction d'une contingence plutôt que d'une nécessité, d'une ambiance ou d'un milieu plutôt que d'une origine, d'un devenir plutôt que d'une histoire, d'une géographie plutôt que d'une historiographie, d'une grâce plutôt que d'une nature. »³ Peut-être peut-on observer ici l'influence de la géographie dans la conjuration de l'unité (une rencontre ne se fait qu'entre disparités) et de la finalité (le principe de raison contingente de l'histoire). C'est à ce prix que l'imprévisible création de concepts retrouve son éclat.

c) Mais le modèle géographique ne permet pas seulement de repenser l'origine de la philosophie, elle donne la manière même de comprendre la philosophie. En effet, si le devenir des modes de pensée (et de la philosophie) simondonien ne pouvait être interprété en termes stratigraphiques (5), quoique des indices aient menés certains commentateurs à le faire, le propos de Deleuze et Guattari est explicite : « Ces questions ne peuvent avancer que si l'on renonce au point de vue étroitement historique de l'avant et de l'après, pour considérer le temps de la philosophie plutôt que l'histoire de la philosophie. C'est un *temps stratigraphique*, où l'avant et l'après n'indiquent plus qu'un ordre de superpositions. (...) Le temps philosophique est ainsi un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les *superpose* dans un ordre stratigraphique. (...) La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes. »⁴ En injectant la stratigraphie dans le temps, Deleuze et Guattari se donnent le moyen de rompre avec tout finalisme, toute successivité ou point d'origine. C'était Aïon de *Logique du Sens*. On l'avait déjà vu pour la philosophie de la nature (4). Mais ce sont aussi les concepts eux-mêmes qui sont justiciables

1 QPH, p. 96.

2 QPH, p. 96. « Le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente et s'énonce : il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence. »

3 QPH, p. 97.

4 QPH, p. 60-61.

d'une analyse géographique, territoriale cette fois-ci : le concept bifurque toujours sur d'autres concepts, sur ses multiples composantes, dans « d'autres régions du même plan »¹, impliquant la « construction d'un pont », des voisinages. Toute une cartographie de traits intenses.

La spatialisation géographique de la pensée, on le voit ici d'autant plus clairement si on compare ces hypothèses avec l'interprétation de la dernière partie du *Mode d'existence des objets techniques*, dynamite l'unité, la finalité et les prescriptions d'un devoir-être trop rigide (elle n'a plus pour unique fonction d'assurer la convergence entre des modes de pensée disparates). Tel a été le propos de notre mémoire, et sûrement, tel aurait été les conséquences d'une propagation à ces domaines. À une nuance près cependant. Lorsque Deleuze et Guattari écrivent, concernant l'origine de la philosophie, que « *les Grecs, chaque fois, ont d'abord à devenir philosophes, autant que les philosophes à devenir Grecs* »², on devine que la question de l'origine (de la philosophie ici) n'est pas tant reniée comme une question illusoire que remaniée. C'est que la géo-graphie philosophique rénove l'interrogation sur la création et l'origine. On en aperçoit les linéaments dès son premier texte, « Causes et raisons des îles désertes ».³ On se souvient, Simondon a traité l'origine des genèses par maints aspects : origine du déphasage de l'être, donc du devenir, origine de l'individuation physique, vitale, psychosociale, origine du déphase du mode de pensée magique... À l'inverse, ce mot fait toujours figure d'épouvantail dans la philosophie de Deleuze. Mais la fonction mythologique de l'île déserte, dans ce texte de jeunesse, nous met sur la voie du rapport qui noue l'imaginaire géographique avec la question de l'origine, jouant ainsi le rapport géo-graphie/philosophie. Car le Robinson de Defoe ou la Suzanne de Giraudoux recréent un monde à partir d'un désert, pour l'un le libéralisme économique, pour l'autre la vie mondaine parisienne, ils sont un nouveau point d'origine. Les îles n'en contiennent pas moins « les plus vives sources, la faune la plus agile, la flore la plus colorée, les nourritures les plus étonnantes, les sauvages les plus vivants » sans pour autant devenir moins désertes. Ce sont des solitudes peuplées. C'est que le désert se définit bien plutôt par l'absence des prétentions et illusions de l'homme : on est uniquement seul de la forme-homme⁴. Surtout, l'île déserte ne présente pas une origine, mais une re-création, une naissance seconde, une résurrection, si bien que toute origine appelle son dépassement dans une création seconde, que la création reprend l'origine, en appelant une troisième. On est toujours au milieu, condensant en ce point l'avant et l'après. Elle est l'image de la troisième synthèse du temps, ou de l'éternel retour de la différence : « Il n'y a pas une

1 QPH, p. 24.

2 QPH, p. 97.

3 ID, p. 11-17.

4 Voir l'annexe du *Foucault*, « Sur la mort de l'homme et le surhomme ».

seconde naissance parce qu'il y a une catastrophe, il y a catastrophe après l'origine parce qu'il doit y avoir, dès l'origine, une seconde naissance. »¹

Si la pensée de Deleuze devait avoir une image par laquelle les intensités transiteraient, elle serait donc à nouveau géographique : le désert². Car le désert, c'est aussi la solitude essentielle de Robinson (2) sur Speranza, condition de l'expérience ascétique du CsO et de sa métamorphose solaire. Mais le CsO ou plan de consistance, c'est aussi un désert, où l'on se *couche*, plutôt que l'on ne se dresse³. Étreindre le sable du désert pour réfuter la verticalité de la transcendance, ne pas contempler, ne pas réfléchir, ne pas communiquer. Se coucher à même le sol pour se mettre *au niveau* des multiplicités plates, des devenirs non-humains de l'homme, de la vie anorganique de la vie, des noces contre-nature. Le désert est l'image de la déterritorialisation absolue puisque plus rien d'humain n'y subsiste, il est le corps sans organe le plus défait, le plus cosmique, le plan d'immanence rendu à lui-même, comme Robinson rendait à Speranza la conscience d'elle-même, une fois la structure-autrui enfin disparu. Dans l'image du désert, sont liés les devenirs non-humains, l'immanence, la création et les métamorphoses, les multiplicités et délire de molécules, les devenirs-animaux et moléculaires). Dès lors, la création, qu'elle soit philosophique ou non, a besoin du désert et de la *désertification*. Deleuze en mystique. Chanter ses « déserts intérieurs » plutôt que ses palais, comme Thérèse d'Avila⁴. Tout sonne comme si sa machine à créer de la disparité, de nouveaux peuples et de nouvelles terres, *avait donné à la mythologie du désert sa géo-philosophie*, érigeant en personnages conceptuels ces anachorètes et Pères du Désert, plus proches « des animaux et des rochers » : et en effet, dans le désert *inhumain*, ce que les anachorètes aux aspects de sauvages et d'anges perdaient en humanité, ils le gagnaient en angélisme, de telle sorte que le désert devenait le « lieu d'une expérience suprême, une épreuve qui mène fatalement l'homme au-delà de lui-même, vers l'Ange ou vers la Bête, vers le Diable ou vers Dieu »⁵.

1 *ID*, p. 16.

2 Cf. D. Lapoujade, *op. cit.*, chap. X « Du délire ».

3 *P*, p. 202 : « De toute façon, on est sur le plan d'immanence, mais est-ce pour y dresser des verticalités, se redresser soi-même, ou au contraire s'étendre, courir le long de la ligne d'horizon, pousser le plan toujours plus loin? (...) À moins qu'il ne faille supprimer toute verticalité comme transcendance, et nous coucher sur la terre et l'étreindre, sans regarder, sans réflexion, privé de communication ? ».

4 M. De Certeau, *La fable mystique, I, XVIe-XVIIe siècle*, éd. Gallimard, p. 257-280 « La fiction de l'âme, fondement des *Demeures* (Thérèse d'Avila) ».

5 J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, éd. Seuil, 1975, p. 58-59.

Bibliographie :

Nietzsche et la philosophie, Paris, éd. PUF, 1962.

La philosophie critique de Kant, Paris, éd. PUF, 1963.

Le bergsonisme, Paris, éd. PUF, 1966.

Différence et répétition (DR), Paris, éd. PUF, 1968.

Spinoza et le problème de l'expression (SPE), Paris, éd. Minuit, 1968.

Logique du sens (LS), Paris, éd. Minuit, 1968.

Spinoza. Philosophie pratique (SPP), Paris, éd. Minuit, 1970, éd. augmentée 1981.

L'Anti-Oedipe (AOE), (avec Guattari) Paris, éd. Minuit, 1972.

Kafka. Pour une littérature mineure (K), Paris, éd. Minuit, 1979.

Mille Plateaux (MP), (avec Guattari) Paris, éd. Minuit, 1980.

Foucault (F), Paris, éd. Minuit, 1988.

Pourparlers (P), Paris, éd. Minuit, 1990.

Qu'est ce que la philosophie ? (QPH), (avec Guattari) Paris, éd. Minuit, 1991.

Critique et Clinique (CC), Paris, éd. Minuit, 1993.

Dialogues (D), (avec Parnet) éd. Flammarion, 1996.

Deleuze. L'île déserte, texte et entretiens 1953-1974 (ID), (édité par D. Lapoujade) Paris, éd. Minuit, 2002.

Deux régimes de fous, (édité par D. Lapoujade) Paris, éd. Minuit, 2003.

*

A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, éd. PUF « Philosophie d'aujourd'hui », 2009.

D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, éd. Minuit, 2014.

P. Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, Paris éd. Vrin, 2008.

F. Zourabichvili, « Deleuze. Une philosophie de l'événement », et A. Sauvagnargues « Deleuze. De l'animal à l'art », dans *La philosophie de Deleuze*, Paris, éd. PUF, 2004.

F. Zourabichvili, *La littéralité et autres essais sur l'art*, éd. PUF « Lignes d'art », 2011.

A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, éd. Pocket, 2007.

P. Mengue, *Faire l'idiot, la politique de Deleuze*, éd. Germina, coll. « Cercle de philosophie », 2013.

G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, éd. PUF « Actuel Marx »,

2013.

G. Agamben, *La puissance de la pensée, essais et conférences*, Paris, éd. Payot, coll. « Rivages Poche », p. 431-462, « L'immanence absolue ».

*

Séminaire « Introduction à la lecture de *Différence et répétition* de Gilles Deleuze » à l'université Lille 3 (UMR « Savoirs et textes »), année 2003-2004, semestre 2, par A. Bouaniche et G. Sibertin-Blanc, 198 p.

Q. Meillassoux, « Soustraction et contraction », *Philosophie*, éd. Minuit, 2007.

Andrew Illiadis, « A new individuation : Deleuze's Simondon connexion », *MediaTropes*, Vol IV, n°1, 2013.

Monique David-Ménard, « Agencements deleuziens, dispositifs foucaaldiens », *Rue Descartes*, 2008, n°59.

J-M Salanskis, « Deleuze, la transcendance et le slogan », *Rue Descartes*, 2008, n°59.

J-M Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Zurich Olms, 2006.

*

L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information (ILFI), Grenoble, éd. Millon, 2005.

Histoire de la notion d'individu, publié dans *ILFI*, texte préparatoire rédigé entre 1952 et 1958.

Notes complémentaires sur les conséquences de la notion d'individuation, publié dans *ILFI*.

Deux leçons sur l'animal et l'homme, Paris, éd. Ellipses, 2004 (édité par J-Y Château).

Cours sur la perception 1964-1965, Paris, éd. PUF, 2013.

Du mode d'existence des objets techniques (MEOT), Paris, éd. Aubier, 2012 (1ère 1958).

L'invention dans les techniques, cours et conférences (IT), (édité par J-Y Château), Paris, éd. Seuil, 2005.

*

J-H Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, éd. L'Harmattan, 2005.

– *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, éd. L'Harmattan, 2005.

– *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, éd. PUF « Science, histoire et société », 2008.

– *Simondon*, Paris, éd. « Les belles lettres, figures du savoir », 2014.

X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, éd. PUF, 2010.

P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris, éd. Vrin, 2003.

M. Combes, *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris, éd. Dittmar, 2013.

– *La vie inséparée : Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Paris, éd. Dittmar, 2011.

J-Y Château, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, éd. Ellipses, 2008.

*

Multitudes de 2004, n°18 consacré à Simondon, « Politiques de l'individuation : penser avec Simondon ».

P. Montebello, « Simondon et la question du mouvement », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, éd. PUF, 2006, tome 131.

J-H Barthélémy, « Individuation, individualisation et personnalisation chez Simondon », conférence prononcée à l'ENS ULM le 19/01/2010, disponible en ligne.

X. Guchet, «La technicité animale à la lumière de la philosophie de l'individuation de Gilbert Simondon », *Penser le comportement animal*, (dir.) Florence Burgat, éd. Quae, 2010, p. 95 à 114.

J. Michalet et E. Alloa, « Transductive ou intensive ? Penser la différence entre Simondon et Deleuze », *La Part de l'œil*, n°26, 2013, p. 203-215.

Cahiers Simondon (dir. J-H Barthélémy), n°1 à 6, Paris, éd. L'Harmattan, de 2009 à 2015. En particulier :

- X. Guchet, « Simondon et les sciences sociales », n°1.
- V. Petit, « L'individuation du vivant. Sur une intuition simondonienne restée ignorée », n°1.
- R. Le Roux, « De Wiener à Simondon : penser l'invention avec et sans Bergson », n°1.
- J-H Barthélémy « Simondon et la question éthique », n°1.
- J-H Barthélémy, « Penser après Simondon et par-delà Deleuze » n°2.
- A. Sauvagnargues, « Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal », n°3.
- B. Morizot, « Néoténie dans la pensée de Gilbert Simondon ; Ontogenèse d'une hypothèse », n°3.
- J-H Barthélémy, « Quel mode d'unité pour l'œuvre de Simondon? », n°3.
- B. Morizot, « Le hasard contraint comme modalité de l'individuation », n°4.

*

- F. Jacob, *La logique du vivant*, Paris, éd. Gallimard, 1970.
- J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, éd. Seuil, 1970.
- L. Couffignal, *La cybernétique*, Paris, éd. PUF « Que sais-je ? », 1968.
- N. Wiener, *Cybernétique et société : l'usage humain des êtres humains*, éd. Seuil, 2014.
- K. Lorenz, *L'agression*, Paris, éd. Flammarion, 2010.
- Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, J. Benoist et F. Merlini (dir.), Paris, éd. Vrin, 2001. Voir en particulier « Rompre avec l'idéalisme historique : re-spatialiser nos concepts » et « En quoi la géographie peut-elle importer à la philosophie ? ».
- M. Foucault, *Dits et écrits* tome III (éd. D. Defert et F. Ewald), Paris, éd. Gallimard, p. 28-40 « Questions à Michel Foucault sur la géographie ».
- *Dits et écrits*, tome IV, (éd. D. Defert et F. Ewald), Paris, éd. Gallimard, « Des espaces autres », p. 46-49.
- J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II, éd. Livres de poche, Essais, 1992 et E. Kant, *Critique de la raison pure*, éd. Folio Essais, 1980, trad. F. Alquié, « Anticipations de la perception », p. 212-219.
- G. Friedmann, *7 études sur l'homme et la technique*, Paris, éd. Denoël, coll. « Médiations », 1966.
- W. Gombrowicz *Cosmos*, Paris, éd. Denoël, 1965.
- P. Virilio, *Vitesse et politique, essai de dromologie*, Paris, éd. Galilée, 1977.
- P. Claval, *Histoire de la géographie*, Paris, éd. PUF « Que sais-je », 1995.
- E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, éd. PUF « MétaphysiqueS », 2009.
- Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme !*, Paris, éd. La Fabrique, 2009, seconde partie sur la cybernétique et Simondon.
- M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, éd. Folio.
- G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, éd. PUF.
- G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, éd. PUF « Philosophies », 1998.
- J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, éd. Seuil, 1975.