

---

## L'idée d'« individu pur » dans la pensée de Simondon

Ludovic Duhem

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/appareil/583>  
DOI : 10.4000/appareil.583  
ISSN : 2101-0714

### Éditeur

MSH Paris Nord

### Référence électronique

Ludovic Duhem, « L'idée d'« individu pur » dans la pensée de Simondon », *Appareil* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 16 septembre 2008, consulté le 30 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/583> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.583>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2020.



*Appareil* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# L'idée d'« individu pur » dans la pensée de Simondon

Ludovic Duhem

---

## Introduction : le projet ontologique de Simondon et l'idée d'« individu pur »

- 1 Simondon est le philosophe de l'individu. Son projet fondamental est de penser l'individu à travers l'individuation dans tous les domaines de réalité : physique, biologique, et psycho-social ou « transindividuel ». Il s'agit précisément pour lui de *formuler une ontologie de la réalité qui soit une ontogenèse des individus*, ce qui revient à *substituer le problème de l'individu à la question de l'être*. Mais une telle substitution n'a rien de simplement formel (au sens d'une substitution de terme à terme), ou de purement négatif (l'abandon de toute interrogation sur l'être), l'intention qui la gouverne est au contraire pleinement ontologique : il s'agit pour lui d'opérer un véritable *renversement du privilège ontologique* accordé par la métaphysique classique à l'être sur le devenir, au résultat sur l'opération, à l'individu sur l'individuation, et d'en faire la *condition* de toute connaissance complète de la réalité. Or, l'idée d'« individu pur », dans les quelques réflexions menées par Simondon à ce sujet, semble aller à l'encontre d'un tel projet, puisqu'elle reconduit, dans l'idée même de « pureté », le principe métaphysique d'un *privilège*, d'une excellence, d'une antériorité, ou plus généralement d'une séparation qui aurait valeur de fondement, que la substitution du problème de l'individu à la question de l'être est pourtant censée renverser. L'examen de l'idée d'« individu pur » doit donc jeter un certain éclairage sur une difficulté de la philosophie de Simondon, celle de *la coexistence d'une ontologie relativisée et d'une hiérarchie des domaines et/ou des individus*.

## De l'ontologie à l'ontogenèse

- 2 Ce que Simondon reproche essentiellement à l'histoire de la métaphysique, c'est de ne pas avoir considéré l'opération d'individuation en sa valeur ontologique. Des Présocratiques à Kant, la philosophie s'est en effet assigné comme tâche originaire la recherche des premiers principes, pensant l'« être en tant qu'il est individué » au lieu de l'« être en tant qu'il est »<sup>1</sup>. Simondon affirme sans détours cette négligence ontologique<sup>2</sup>, lorsqu'il expose dans l'introduction à *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, la nécessité de se séparer des deux voies que la philosophie a emprunté jusque-là pour penser la réalité de l'être comme individu : la première est « [la] voie substantialiste, considérant l'être comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même » ; et la deuxième est « [la] voie hylémorphique, considérant l'individu comme engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière<sup>3</sup> ». Ces deux voies ne sont pour Simondon qu'une fausse alternative, puisqu'elles ont en commun de supposer « un *principe d'individuation* antérieur à l'individuation elle-même, susceptible de l'expliquer, de la produire, de la conduire<sup>4</sup> ». Or, obéir au postulat ontologique suivant lequel *tout individu nécessite un principe d'individuation pour être* (en optant pour l'une ou l'autre des deux voies), revient en fait à opérer une « genèse à rebours », c'est-à-dire qu'« à partir de l'individu constitué et donné, on s'efforce de remonter aux conditions de son existence<sup>5</sup> ». Véritable « ontogenèse renversée », une telle méthode est un cercle vicieux, car elle invoque un principe d'individuation pour expliquer la genèse de l'individu, alors que le principe (matière, forme, atome ou vide par exemple), possède déjà l'individualité qu'il s'agit d'expliquer : « Dans cette notion même de principe, il y a un certain caractère qui préfigure l'individualité constituée, avec les propriétés qu'elle aura quand elle sera constituée<sup>6</sup> ». Au fond, c'est l'idée même de principe qui est à l'origine d'une telle pétition de principe selon Simondon. Car en tant que « terme premier », à la fois au commencement et au commandement, tirant son antériorité et sa séparation absolue de l'*excellence* de son essence propre, le principe est déjà un « individu ou quelque chose d'individualisable<sup>7</sup> ». Si une telle pétition de principe est possible, c'est avant tout parce qu'elle est gouvernée par une *intention* directement déterminée par le privilège ontologique : « c'est l'individu en tant qu'individu constitué qui est la réalité intéressante, la réalité à expliquer<sup>8</sup> ». Dès lors, afin d'éviter l'impossibilité de toute connaissance de l'individu, c'est en fait l'opération d'individuation elle-même qui doit porter la charge ontologique et diriger l'enquête épistémologique. Et c'est en ce sens que Simondon semble autorisé à formuler ce paradoxe : « *Ce qui est un postulat dans la recherche du principe d'individuation, c'est que l'individuation ait un principe<sup>9</sup>* ». Le véritable principe d'individuation n'est donc pas extérieur à la réalité individuée : il est l'individuation elle-même.
- 3 Penser la réalité de l'individu hors de tout privilège ontologique, et par conséquent hors de tout principe, signifie donc que c'est tout le *fond(s) substantialiste* de la philosophie qu'il faut récuser, à la fois sur le plan ontologique et sur le plan méthodologique. Voilà pourquoi l'exigence du renversement du privilège ontologique nécessite une deuxième substitution : après la substitution du problème de l'individu à la question de l'être, il faut *substituer au postulat substantialiste un postulat ontogénétique*. Si le postulat substantialiste imposait en effet la recherche du principe d'individuation à partir de l'individu donné pour répondre à la question de son identité et de son unité,

le postulat ontogénétique impliquera la connaissance de l'individu à *travers* l'individuation plutôt que l'individuation à *partir* de l'individu, pour définir les conditions d'existence et de résolution du problème de l'individu, qui est « plus qu'unité et plus qu'identité ». Autrement dit, cette deuxième substitution signifie qu'au lieu de définir l'être à partir de l'idée de substance, et de réduire par conséquent l'individu réel à l'étant naturel, au seul *tode ti*, le postulat ontogénétique définit l'être comme devenir et le devenir comme être, en donnant une réalité à l'individu, quel que soit le domaine d'individuation considéré. Ainsi rattaché à l'être, l'individu *complète* la réalité de l'être sans que le postulat ontogénétique ne lui accorde un quelconque privilège.

- 4 Mais comment l'être, pensé *hors* de l'unité et de l'identité selon le postulat ontogénétique, peut-il être *plus* qu'unité et *plus* qu'identité, et par là, être l'être « complet » ? Et de quelle « complétude » s'agit-il ? Le sens du projet simondonien n'est pas de compléter un « oubli » de l'ontologie ni de clôturer la question de l'être en lui donnant une réponse définitive, suppléant ainsi à un manque objectivement assignable par une surabondance d'être. Son sens est ailleurs, d'abord parce la question ontologique est une question qui « demeure(e) toujours initiale et que la science qui la pose est toujours “recherchée”<sup>10</sup> », selon la fameuse formule d'Aubenque ; mais surtout parce que le problème de l'individu est celui d'une *ontologie génétique*, c'est-à-dire de l'explicitation de l'être *en* sa genèse, ce qui signifie avant tout que la connaissance de l'individu n'est toujours qu'une « connaissance approchée ». Mais comment une connaissance *seulement* approchée, pourrait-on dire, peut-elle compléter l'ontologie ? Parce qu'elle est la seule connaissance *réelle* du point de vue génétique. Contrairement au substantialisme, elle n'est fondée sur aucun *donné*, et aucune intention de *saisie* conceptuelle ne la gouverne. Fondée sur le devenir à *la fois* de l'objet et du sujet, la connaissance approchée n'a pas besoin de l'opposition du sujet et de l'objet et du privilège du sujet sur l'objet pour être légitime. Dans son « approche », elle accomplit la genèse de la pensée *en même temps* que la genèse de l'objet : l'individu sujet pensant et l'individu objet pensé sont compris ensemble dans un même *processus*, qui est celui de *l'individuation de la connaissance*. Si donc l'ontologie substantialiste est incomplète, c'est parce qu'elle recherche une connaissance *finie* mais *totale* de l'être, qui *oppose* sujet et objet ; alors que l'ontologie génétique de Simondon recherche une connaissance *approchée* mais *complète* de l'être, qui *compose* sujet et objet. En situant au même niveau le sujet et l'objet, c'est-à-dire hors de toute opposition principielle, Simondon donne ainsi à l'ontologie génétique les moyens de réaliser l'ambition de l'ontologie classique : c'est-à-dire de penser l'être *universellement* sans en faire une *totalité*, et de *fonder* une science de l'être sans en rendre la connaissance *impossible*.
- 5 Partant, l'intention qui gouverne la recherche ontogénétique et qui vise une connaissance approchée de l'être complet est celle qui nécessite de partout « replacer l'individu dans l'être<sup>11</sup> » ; autrement dit, d'affirmer pour chaque domaine de réalité où une individuation se manifeste, qu'il faut répondre à une double condition pour la connaître : *refuser de tenir l'individu séparé de l'être* d'une part, et *réintégrer l'individu dans son système de réalité* d'autre part. La première condition signifie que le problème de l'individu n'est pas subsumé à la question de l'être, qu'ils sont d'un même ordre de réalité, et que leur connaissance dépend de l'opération d'individuation ; et la deuxième, signifie que l'individu est une réalité *relative*. Ces deux conditions réunies, l'individu est alors :

Une certaine phase de l'être qui suppose avant elle une réalité préindividuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu. *L'individu est ainsi relatif en deux sens* : parce qu'il n'est pas tout l'être, et parce qu'il résulte d'un état de l'être en lequel il n'existait ni comme individu ni comme principe d'individuation<sup>12</sup>.

- 6 Ainsi, l'individu n'est pas « tout l'être », parce qu'il n'est qu'une « certaine phase de l'être » nous dit Simondon, cela répond à la première condition. Car en effet, si l'individu n'est qu'une *phase* de l'être, il est tout de même une phase *de* l'être, ce qui signifie qu'il est d'un même ordre de réalité que lui, et donc qu'il n'est pas tenu séparé de l'être. L'idée de *phase* est ici capitale pour comprendre en quoi le renversement du privilège ontologique n'est pas un changement de question mais une réinvention du problème de l'être comme tel, à partir de l'individu compris à travers l'individuation. C'est bien la connaissance de l'individuation qui exige de faire de l'individu une simple phase sans l'extraire de la réalité de l'être. Et c'est également la connaissance de l'individuation qui assure l'existence non plus d'une phase, mais d'une autre réalité que la réalité de l'individu, et qui répond à la deuxième condition : il s'agit de la *réalité pré-individuelle*. Car la réalité préindividuelle, en tant que réserve de potentiels de l'être, est essentielle à l'apparition de l'individu. Elle est partie intégrante de son système de réalité, elle est même *condition* de l'individuation, existant avant et après l'individuation. Sans une réalité pré-individuelle, il n'y a pas de déphasage possible, et privé de potentiel d'individuation, le couple individu-milieu ne peut pas advenir, et alors l'être est *incomplet*.
- 7 L'individu est donc bien « relatif en deux sens » comme le dit Simondon, mais il n'en est pourtant pas moins *réel*. Il est même « plus » réel en étant relatif qu'en étant substantiel. La relativisation de l'individu qu'opère Simondon n'est donc pas une déréalisation de l'être, il soutient au contraire par là une véritable thèse ontologique : *l'être est ce dont il y a des phases*.
- 8 Cette définition de l'être comme polyphasé signifie que l'individu n'est ni la totalité de l'être ni même la réalité de l'être, il est *phase* de l'être, et en tant que tel, il suppose une *réalité pré-individuelle*. L'existence conjointe de phases de l'être et d'une réalité pré-individuelle constitue-t-elle une difficulté ? Simondon réalise-t-il un *dédoublé* ontologique en substituant le problème de l'individu à la question de l'être ? Ces questions sont légitimes, mais elles restent dépendantes d'une conception substantialiste de l'être, au sens où le devenir serait ce qui *arrive* à l'être et non *dimension* de l'être. Or, si l'être est devenir, *ce qui devient* est l'être et *ce que devient* l'être est être. Ce qui est permanent dans l'être ce n'est pas l'être *comme tel*, au sens du *to ti en eimai*, ou de l'*hupokeimenon* d'Aristote, mais le devenir, au moins sous forme d'un potentiel réel d'être. S'individuer pour l'être, ce n'est pas passer d'une étape à une autre ni acquérir de nouvelles propriétés, le processus d'individuation conduisant nécessairement à l'individu constitué, vérité de l'être achevé en lui-même ; l'individuation est au contraire l'apparition de phases *dans* l'être, qui sont en même temps les phases *de* l'être. Ce génitif objectif signifie que le devenir n'est pas le cadre de l'être ni un événement qui lui arrive de l'extérieur, il est « ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être<sup>13</sup> », c'est-à-dire potentiel de l'être pré-individuel à se *déphasé* en individu et milieu associé.

- 9 Expliciter l'individu en sa *genèse* même, à partir du système de réalité en lequel l'individuation se produit, signifie donc tout autre chose qu'un abandon de l'ontologie ou un dédoublement de la recherche du côté de l'être et du côté de l'individu ; c'est au contraire un complément ontologique qui a valeur de véritable *fondement*. Or, ce fondement est soutenu par un *relativisme*, mais un relativisme qui est en fait un réalisme non-réductionniste (contrairement au relativisme subjectiviste kantien), puisque l'individu est compris comme un *couple* formé par l'individu et son milieu associé, c'est-à-dire en tant qu'ensemble ils constituent un *système de relations* qui intègre ses conditions réelles d'existence. C'est pourquoi, Simondon est fondé à formuler sa conception ontogénétique de l'« être complet », qui n'est plus l'« être total » de la métaphysique, mais l'*être préindividuel* ; ce qui le portera à relativiser la logique du tiers exclus :

Pour penser l'individuation il faut considérer l'être non pas comme substance, ou matière, ou forme, mais comme système tendu, sursaturé, au-dessus du niveau de l'unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être pensé au moyen du tiers exclus ; l'être concret, ou être complet, c'est-à-dire l'être préindividuel, est un être qui est plus qu'unité<sup>14</sup>.

- 10 Si la logique du tiers exclus est impropre à une investigation complète de la réalité de l'être, c'est parce qu'elle reste tributaire du privilège ontologique, qui accorde une *primauté* à l'individualité. Relativiser l'individu, signifie le relativiser dans *tous* les domaines où une individuation a lieu, et donc nécessairement dans la connaissance elle-même, qui est aussi une individuation. Or, la logique fondée sur la non-contradiction, et donc, sur l'idée que l'on ne résonne qu'à partir et en vue de l'*identité*, rend impossible la connaissance de l'individuation, car elle ne se considère pas elle-même comme une individuation, et sépare arbitrairement le plan ontologique du plan logique. Une troisième substitution, qui est corrélative des précédentes, est donc nécessaire : à l'*unité d'identité de l'être*, il faut substituer l'*unité transductive*, opération fondatrice d'une nouvelle attitude épistémologique :

l'être ne possède pas une unité d'identité, qui est celle de l'état stable dans lequel aucune transformation n'est possible ; l'être possède une *unité transductive* ; 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*. [...] L'individuation doit être saisie comme devenir de l'être, et non comme modèle de l'être qui en épuiserait la signification. [...] au lieu de saisir l'individuation à partir de l'être individué, il faut saisir l'être individué à partir de l'individuation, et l'individuation, à partir de l'être préindividuel, réparti selon plusieurs ordres de grandeur<sup>15</sup>.

- 11 Si la substitution de l'unité transductive à l'unité d'identité est d'ordre logique comme on l'a vu, elle est pourtant fondée sur un argument physique, d'origine thermodynamique : l'unité d'identité est conforme au postulat que l'être est implicitement supposé à l'état d'équilibre stable :

or, l'*équilibre stable* exclut le *devenir*, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible ; il est l'équilibre atteint par un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe. [...] Les Anciens ne connaissaient que la stabilité et l'instabilité, le mouvement et le repos, il ne connaissaient pas nettement et objectivement la *métastabilité*<sup>16</sup>.

- 12 L'idée d'unité transductive est donc celle qui rend compte adéquatement de la métastabilité, car elle est fondée sur une connaissance étendue de la matière qui n'accorde aucun privilège à l'état stable, et rend possible ainsi une connaissance

complète de la réalité à partir du devenir. À l'unité transductive correspond alors une méthode : la *transduction*. Simondon en donne la définition suivante :

Nous entendons par *transduction* une opération physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité de propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration opérée 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 progressivement en même temps que cette opération structurante<sup>17</sup>.

- 13 Méthode ontogénétique, la méthode transductive apparaît ici moins comme une *méthode* - au sens d'un ensemble de moyens pour connaître une réalité donnée -, que sous la forme d'une *opération*, et d'une opération *comprise* dans la réalité elle-même. Parce qu'elle est avant tout *ontogénétique*, la transduction est en effet une démarche de connaissance aussi réelle que la réalité approchée, *analogue* dans sa genèse comme dans sa structure. L'opération cognitive fait ainsi *partie intégrante* des conditions de la connaissance de l'individuation, elle est opération d'individuation elle-même, connaissance de l'individuation s'individuant comme connaissance. Le texte suivant confirme ce statut d'*implication analogique* de la transduction. Il y a ainsi transduction :

lorsqu'il y a activité partant d'un centre de l'être, structural et fonctionnel, et s'étendant en diverses directions à partir de ce centre, comme si de multiples dimensions de l'être apparaissaient autour de ce centre ; la *transduction est apparition corrélatrice de dimensions et de structures dans un être en état de tension préindividuelle*, c'est-à-dire dans un être qui est plus qu'unité et plus qu'identité, et qui ne s'est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples. [...] *Dans le domaine du savoir, elle définit la véritable démarche de l'invention, qui n'est ni inductive ni déductive, mais transductive, c'est-à-dire qui correspond à une découverte des dimensions selon lesquelles une problématique peut être définie ; elle est l'opération analogique en ce qu'elle a de valide*. Cette notion peut être employée pour penser les différents domaines d'individuation : elle s'applique à tous les cas où une individuation se réalise, manifestant la genèse d'un tissu de rapports fondés sur l'être. (...) elle exprime l'individuation et permet de la penser ; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique ; *elle s'applique à l'ontogenèse et est l'ontogenèse même*. Objectivement, elle permet de comprendre les conditions systématiques de l'individuation, la résonance interne, la problématique psychique. Logiquement, elle peut être employée comme *fondement d'une nouvelle espèce de paradigmatisme analogique*, pour passer de l'individuation physique à l'individuation organique, de l'individuation organique à l'individuation psychique, et de l'individuation psychique au transindividuel subjectif et objectif<sup>18</sup>.

- 14 La transduction est trois choses dans ce texte : *réalité* d'un être en voie d'individuation ; *démarche* de l'invention ; *fondement* d'un nouveau « paradigmatisme analogique ». La transduction est donc à la fois réalité de l'être, modalité de connaissance et fondement de toute science de l'être. Comment est-ce possible ? Peut-on ainsi confondre tous les plans à la fois, au risque d'obtenir un concept vide ? Sans vouloir résoudre la difficulté, on peut penser que la transduction, *parce qu'elle est l'« ontogenèse même »*, remplira un rôle différent selon le domaine considéré et selon le type de discours adopté, cela sans changer de nature<sup>19</sup>. L'équivocité de la transduction n'est donc qu'apparente, car bien plus qu'un *discours* sur l'être, la transduction est la *problématique résolutive* de l'individu ; ce qui signifie qu'elle n'est pas une « preuve » qu'une genèse a eu lieu dans l'être, elle participe de cette genèse même, elle est la « démarche de l'esprit qui découvre ». Simondon résume très bien l'enjeu épistémologique d'un tel paradoxe à la fin de son introduction :

Seule l'individuation de la pensée peut, en s'accomplissant, accompagner l'individuation des autres êtres que la pensée ; ce n'est donc pas une connaissance immédiate ni une connaissance médiante que nous pouvons avoir de l'individuation, mais une connaissance qui est une *opération parallèle* [nous soulignons] à l'opération connue ; nous ne pouvons, au sens habituel du terme, *connaître l'individuation* ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous ; cette saisie est donc, en marge de la connaissance proprement dite, une *analogie entre deux opérations* [nous soulignons], ce qui est un certain mode de communication<sup>20</sup>.

- 15 La transduction, à la fois méthode analogique d'investigation et modalité réelle d'existence de l'individu (pour le sujet connaissant et pour l'objet à connaître), est ainsi la véritable signification de l'être complet : résolument non-dialectique, elle permet de connaître l'individuation hors de tout privilège ontologique.

## Problématique de l'individu pur et validité du projet ontologique

- 16 Si la transduction répond aux conditions d'une connaissance complète de l'individu, précisément en rendant positif le renversement du *privilège ontologique* pour penser une réalité qui n'est plus substantielle mais relative à la fois pour le sujet pensant et pour l'objet pensé, comment peut-on accueillir l'idée d'« individu pur » ? L'idée de « pureté » ne réintroduit-elle pas l'idée d'un *privilège* ? Par « pureté » de l'individu faut-il comprendre *supériorité* ? Cette dernière est-elle déterminée par l'appartenance de l'individu à un domaine de réalité en particulier ? Faut-il alors supposer qu'il existe une graduation, voire une *hiérarchie* entre les domaines de réalité ? Doit-on plutôt entendre par « pureté » l'idée d'une *perfection* dans l'être, qui croît à chaque niveau d'individuation ou s'intensifie à chaque phase ? L'idée d'« individu pur » a-t-elle par là des implications téléologiques, voire théologiques ? D'une manière générale, l'idée d'« individu pur » ne supprime-t-elle pas tous les efforts de Simondon en laissant le substantialisme se réinstaller au cœur même de l'ontogénétique ? Comme on le voit, l'idée d'« individu pur » n'est pas sans conséquences pour l'intelligibilité de l'individuation et pour la légitimité du projet simondonien. Si elle n'est pas décisive, elle sera sans doute éclairante.
- 17 L'idée d'« individu pur » apparaît seulement dans deux textes de l'œuvre publiée. Tous les deux se trouvent dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Le premier texte se trouve dans la deuxième partie, au deuxième chapitre, intitulé *Forme et substance vivante* ; il apparaît juste après *l'insuffisance de la notion de forme spécifique*. La problématique de ce texte est introduite de la manière suivante par Simondon :
- La vie peut exister sans que les individus soient *séparés* les uns des autres, anatomiquement et physiologiquement, ou seulement physiologiquement. Comme type de ce genre d'existence, nous pouvons prendre les Cœlentérés<sup>21</sup>.
- 18 À cet état de fait biologique, l'existence de la vie dans la non-séparation, Simondon ajoute une description du mode d'existence des Cœlentérés, comme il le fait toujours des cas qu'il convoque<sup>22</sup>. Simondon affirme ensuite une chose importante pour comprendre l'idée d'individu pur, en affirmant cette fois-ci une thèse :
- Nous voudrions montrer que le *critère* qui permet de reconnaître l'individualité réelle, ici, n'est pas la liaison ou la *séparation* matérielle, spatiale, des êtres en

société ou colonie, mais la possibilité de la vie à part, de migration hors de l'unité biologique première<sup>23</sup>.

- 19 Ce passage affirme deux choses : un *critère* d'individualité est nécessaire, et le critère recherché sera une modalité de la *séparation*. Si la recherche d'un critère d'individualité est nécessaire, c'est qu'elle fait problème pour les Coelentérés. Ce qui caractérise en effet les Coelentérés, c'est la difficulté d'attribuer l'individualité à telle ou telle manifestation de leur réalité<sup>24</sup>. On pourrait l'accorder à l'être initial ou « oozoïte », ou aux individus issus du bourgeonnement ou « blastozoïtes », ou encore aux individus spécialisés par différenciation dans certaines espèces de Polypiers, ou enfin à la colonie toute entière qui agit, se défend et croît comme un seul individu. C'est pour cette raison que Simondon refuse le critère de liaison ou de séparation matérielle ou spatiale, car un tel choix est abstrait, il implique en outre une négligence du vital dans l'être. Or, c'est d'une individualité vitale dont il s'agit. C'est pourquoi Simondon soutient légitimement que le critère véritable de l'individualité ne peut être que lié et déterminé par la vie, d'où l'idée dans notre texte qu'il est celui d'une « possibilité de vie à part, de migration hors de l'unité biologique première », qui est une autre modalité de la *séparation*. En conséquence :

*c'est la non-immortalité qui fait l'individualité ; chaque individu peut être traité comme un quantum d'existence vivante ; la colonie, au contraire, ne possède pas ce caractère quantique ; elle est en quelque manière continue dans son développement et son existence. C'est le caractère thanatologique qui marque l'existence*<sup>25</sup>.

- 20 L'individualité est inséparable de la vie, c'est ce qu'affirme Simondon en l'opposant à l'immortalité (non-mortalité). L'immortalité n'est pas la perpétuation de la vie, c'est la négation de la vie. L'immortalité est l'équilibre stable parfait, tout potentiel ayant été épuisé. Alors que la vie est en quelque manière « un cristal à l'état naissant s'amplifiant sans se stabiliser<sup>26</sup> », elle est en tout cas perpétuation de l'individuation, maintien de la *métastabilité* du système. Or, si l'individu possède un « quantum d'existence vivante » que la colonie ne possède pas (elle se rapproche donc de l'immortalité), il est le porteur de l'individualité réelle, car vivant, il est non-immortel, il possède ce « caractère thanatologique<sup>27</sup> qui marque l'existence » comme le dit Simondon. Le critère de l'individualité est donc le vivant en tant qu'il meurt ; il n'est pas la séparation spatiale ou matérielle, seule la *mortalité est séparation réelle*.
- 21 Le critère de l'individualité étant attaché à la vitalité comme telle, c'est-à-dire à la mortalité comme preuve en un sens, il renvoie nécessairement au processus de perpétuation de la vie à travers la mort des individus, autrement dit, à la *reproduction*. Vivre pour un mortel, surtout au niveau des organismes simples comme les Coelentérés, c'est se perpétuer dans l'espèce par la reproduction. C'est à ce moment de la démonstration, à travers un parallèle effectué par Simondon pour comprendre le rôle à la fois biologique et « tragique » de l'individu qui actualise sa possibilité de vie à part, que l'idée d'« individu pur » va apparaître, d'abord sous la formule de l'« individu libre » :

*c'est la reproduction sexuée qui semble associée le plus directement au caractère thanatologique individuel, dès ce niveau : en effet, les colonies de Coelentérés pondent, dans certains cas, des œufs qui deviennent des Méduses, et c'est par ces Méduses que la reproduction est assurée ; mais, dans certains cas c'est un individu qui se détache tout entier de la colonie, et qui va pondre au loin après avoir mené une vie détachée, puis meurt, alors que se fonde une nouvelle colonie par bourgeonnements sur un individu-souche sorti de cet œuf ; il existe ainsi un individu libre, pouvant mourir [nous soulignons], entre deux colonies susceptibles d'un*

développement indéfini dans le temps ; l'individu joue ici, par rapport aux colonies, un rôle de propagation transductive ; à sa naissance il émane d'une colonie, avant sa mort il engendre un point de départ d'une nouvelle colonie, après un certain déplacement dans le temps et dans l'espace. L'individu ne fait pas partie d'une colonie ; il s'insère entre deux colonies sans être intégré dans aucune, et sa naissance et sa fin s'équilibrent dans la mesure où il émane d'une communauté mais en engendre une autre ; *il est relation*<sup>28</sup>.

- 22 La reproduction sexuée des Cœlentérés présente le caractère thanatologique individuel, c'est celui de l'individu qui se *détache* de la colonie, migre, et fonde une nouvelle colonie avant de mourir. Toute l'attention argumentative de Simondon se concentre sur ce mode de reproduction, laissant de côté l'autre mode, qui fait apparaître des Méduses. On peut s'interroger sur la "liberté" de l'individu qui se détache ainsi de la colonie. Quel sens peut avoir en effet une liberté qui corresponde à la nécessité biologique de la reproduction ? Un déterminisme peut-il fonder la liberté ? Simondon ne semble pas se confronter à cette difficulté, il s'agit sans doute d'autre chose. Disons que la « liberté » en question ici, renvoie à l'*actualisation* de la possibilité d'une vie à part, contrairement au reste de la colonie qui reste immobile et sans potentiel reproducteur. La colonie est non-mortalité, alors que l'individu est mortel, et comme mortel, porteur d'une colonie à venir. Être mortel, c'est donc être *fécond*, là est le sens de la liberté de l'individu. La liberté est fécondité. On obtient ainsi un paradoxe : la détermination biologique de la reproduction est la condition de la liberté de l'individu, qui, mortel, est le vecteur du non-mortel à venir. Ce paradoxe est la définition de l'individu comme relation transductive. En ce sens, l'individu libre, capable d'une vie à part, est *transductif*.
- 23 Si le critère de l'individualité pour les Cœlentérés est celui du caractère thanatologique, en ce qu'il a de fécond, est-il vrai à un degré supérieur et hautement différencié comme le demande lui-même Simondon ? C'est beaucoup plus difficile :
- car l'individu, dans les formes individuées des systèmes de vie, est en fait un *mixte* : il résume en lui deux choses : le caractère de *pure individualité*, comparable à celui que l'on voit en l'œuvre dans la relation entre deux colonies, et le caractère de *vie continue*, qui correspond à la fonction de simultanéité organisée telle que nous la voyons en œuvre dans une colonie<sup>29</sup>.
- 24 Ce passage est celui qui introduit l'idée d'« individu pur » sous la forme de « pure individualité ». On apprend en effet que l'individu est un *mixte*, notamment dans les « formes individuées des systèmes de vie », à savoir les animaux supérieurs. C'est un mixte de « pure individualité » et de « vie continue ». Or, on savait déjà que l'individu physique est un mixte de matière et d'énergie, d'après l'étude de l'individuation physique. On pourra d'ailleurs remarquer qu'il s'agisse de l'onde et du corpuscule, de l'électron, du photon ou même du cristal – pourtant paradigme de l'individuation –, le domaine physique de la réalité n'accueille aucun « individu pur ». À chaque fois que Simondon utilise le terme « pur » dans la première partie, c'est de manière négative ; il renvoie toujours à une abstraction, à une absolutisation, à un formalisme, et donc à un éloignement de l'être concret ; bref, Simondon dénonce par ce terme un *substantialisme implicite*. Par contraste, Simondon insiste sur l'idée de mixte, que l'on pourrait ainsi opposer à l'idée de « pur ». Il est donc impossible, du moins pour le domaine physique, d'associer l'idée de pureté à celle de paradigme de l'individuation. Si le cristal est un paradigme pour Simondon, c'est parce qu'il est *impur*, c'est parce qu'il est un *mixte*<sup>30</sup>.

- 25 Il suit évidemment du précédent passage que la pure individualité correspond directement à l'individu libre, à l'individu qui possède le caractère thanatologique, qui actualise sa possibilité de vivre à part. L'individu libre est donc l'individu pourvu de pure individualité, alors que la colonie est immortalité, c'est-à-dire qu'elle est l'autre élément du mixte, celui de la « vie continue ». Partant, on peut dire que la « pureté » est ici synonyme de liberté, que l'« individu pur » est le non-attaché, ou plutôt celui qui a la possibilité de se détacher, cette possibilité étant déterminée par la nécessité de la reproduction. On bute à nouveau ici sur la difficulté de fonder la liberté sur le déterminisme, alors que le critère de l'individualité semblait porter une forme de *risque supérieur*, celui d'une mort pour la vie, du sacrifice de l'individu pour la communauté à venir. Mais notre raisonnement tient peut-être à ce que l'on focalise notre attention sur l'individu en l'hypostasiant – ce que Simondon nous incite à faire dans son texte mais qu'il nous porte à dépasser par sa méthode même –, au lieu de considérer l'individu comme relation transductive, c'est-à-dire comme dynamique vitale, comme la vie elle-même qui se perpétue. Ce changement de vue n'est pas une prise de distance, une manière de surplomber la réalité de l'individuation vitale, c'est au contraire une manière d'être au contact du concret, de penser à même l'objet, de le *suivre* dans sa genèse. Quand l'individu se détache de la colonie, il est certes déterminé par le processus de reproduction, mais il est ce processus même, et tout autrement qu'un agent accomplissant une fin supérieure qui serait celle de la continuation de la vie. L'individu migrant, par son caractère thanatologique, est l'individu vivant, et c'est en tant que la vie passe par lui qu'il est passage de la vie comme acte produisant l'avenir.
- 26 La fin de notre premier texte confirme cette exigence fondamentale de penser l'individu comme la vie s'individuant, en mettant en relation instincts et tendances, les instincts étant relatifs à l'individu pur :
- les instincts de l'individu et ses tendances définissent la distinction entre ces deux fonctions [la pure individualité et la vie continue] qui pourraient ne pas être représentées ensemble dans l'être ; les instincts, en effet, sont relatifs à l'*individu pur*, en tant qu'il est ce qui transmet à travers le temps et l'espace l'activité vitale<sup>31</sup>.
- 27 Si l'individu pur est « ce qui transmet à travers le temps et l'espace l'activité vitale », notre difficulté est repoussée. L'individu pur est bien la vie dans ce qu'elle a de *créateur*, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit inconditionnée ou soustraite à tout déterminisme. On pourrait même dire que la vie, parce qu'elle est un déterminisme *universel*, est créatrice. En étant nécessaire pour elle-même, n'existant que relativement à une individuation physique qui la précède et la prépare, la prolongeant en la ralentissant dans ses effets stabilisateurs, *la vie se surmonte elle-même comme mortalité*.
- 28 Toutefois, pour parvenir à suivre Simondon jusqu'au bout, il faut nécessairement accepter de sortir de l'idée commune que l'instinct est le règne du déterminisme aveugle, c'est-à-dire de la manifestation d'une finalité inaccessible à la connaissance qui supprime la volonté dans l'être. L'instinct ne s'oppose pas à la tendance, il fait couple avec elle, mais il s'en distingue en ce qu'il est l'aspect proprement *vital*, l'aspect réellement *transductif* de l'organisme. En tant qu'aspect transductif, propagateur de l'activité vitale, il est *liberté* de l'individu, alors que la tendance est continuité du social. L'instinct permet donc à l'organisme non pas d'accomplir la pulsion vitale en en faisant une fonction de conservation, mais il est l'« irréversibilité de la nature créatrice ». En ce sens, ce qu'il y a d'irréversible dans la vie, c'est qu'elle exige une *discontinuité* qui prend la forme d'un *risque vital* pour l'individu qui « doit » opérer la relation entre deux communautés. L'« instinct de mort » est le nom freudien de ce risque vital. Or,

l'« instinct de mort » n'est pas le symétrique de l'« instinct de vie » pour Simondon, contrairement à ce qu'en dit Freud<sup>32</sup> :

[Il] est la limite dynamique de l'exercice de [l'instinct de vie], et non un autre instinct ; il apparaît comme la marque d'une frontière temporelle au-delà de laquelle cet instinct positif ne s'exerce plus, parce que le rôle transductif de l'individu isolé est achevé, soit parce qu'il est accompli, soit parce qu'il a échoué et que le quantum de durée de l'individu pur est épuisé ; il marque la fin du dynamisme de l'individu pur<sup>33</sup>.

29 La conception freudienne de l'instinct de mort est donc corrigée par Simondon par la réintroduction du *temps*. Comme toute individuation, l'instinct de mort est une limite en progrès, il est structuration d'un potentiel et non actualisation d'un possible<sup>34</sup>. Une fois le potentiel épuisé, qui est aussi un quantum de durée au sens de Bergson, la mort survient. Mais on comprend bien, par l'implication immédiatement temporelle du rôle transductif de l'individu pur, que la « poussée instinctive » porte elle-même sa limite, car elle est à la fois vie en tant que limite en progrès et mort à venir en tant que potentiel vital limité. La mort n'est pas ce qui arrive à la vie, mais ce que la vie fait advenir. Une fois encore, si l'individu pur est fécondité de l'avenir, c'est qu'il est mortalité du présent<sup>35</sup>.

30 Une autre objection est formulée par Simondon à la doctrine freudienne. En effet, pour Simondon, il est toujours nécessaire de « distinguer le caractère transductif de celui de l'appartenance à une société<sup>36</sup> », ce que Freud ne fait pas. Pourquoi ? Parce que la doctrine freudienne ne

distingue pas assez nettement les instincts et les tendances. Elle semble considérer l'individu de manière univoque, et quoi qu'elle distingue en lui, du point de vue structural et dynamique, un certain nombre de zones, elle laisse subsister l'idée que l'individu peut aboutir à une intégration complète par la construction du surmoi, comme si l'être pouvait découvrir une condition d'unité absolue dans le passage à l'acte de ses virtualités<sup>37</sup>.

31 On comprend ici, même si l'interprétation simondonienne de Freud peut paraître forcée, voire erronée, que l'analyse psychique ne peut être valide qu'à la condition d'intégrer l'idée d'individu pur. Simondon ne le dit pas expressément, mais c'est ce qui découle nécessairement des développements précédents. En considérant qu'une intégration complète de l'individu est possible, elle rend impossible toute vie détachée, toute migration féconde, et donc, en définitive, toute liberté. Ce que Simondon reproche précisément à Freud, c'est d'être encore trop hylémorphiste, et d'être ainsi dans l'incapacité de « rendre compte de tout le sens de l'individu, [en] laiss[ant] de côté l'aspect proprement *instinctif*, par lequel *l'individu est une transduction qui s'opère et non une virtualité qui s'actualise*<sup>38</sup> ». Trop axée sur les tendances, la doctrine freudienne tombe dans les mêmes travers que la métaphysique, et s'interdit par là même de comprendre l'individu comme un être complet, c'est-à-dire comme « un mixte de continuité vitale et de singularité instinctive<sup>39</sup> ». Héritier du vitalisme aristotélicien et du postulat de l'entéléchie de tout être, Freud ignore tout simplement l'individu pur.

32 À la lecture de ce dernier passage, on peut se demander comment concilier le caractère thanatologique et l'instinct de mort pour comprendre la nature de l'individu pur. Tout comme le caractère thanatologique est le vital libre par contraste avec la vie continue dont il est le complémentaire, l'instinct de mort est la limite dynamique de l'instinct de vie par opposition aux tendances, quotidiennes et continues. Il y a en fait un parallélisme entre le caractère thanatologique comme expression du vital et les

instincts qui possèdent « cet aspect d'irréversibilité de la nature créatrice<sup>40</sup> ». Tout comme le caractère thanatologique des organismes inférieurs comme les Coelentérés, les instincts « font apparaître [...] un *dynamisme transductif* qui n'emprunte rien à la continuité des tendances<sup>41</sup> ». Il existe ainsi une différence de nature entre instincts et tendances, une discontinuité réelle qui les rend compatibles à travers la propagation transductive qui caractérise l'individuation. On peut donc dire que les instincts sont aux organismes supérieurs ce que le caractère thanatologique est aux organismes inférieurs. Ils sont l'un et l'autre le dynamisme transductif qui affirme la vie dans la discontinuité du risque mortel, que seul, l'individu pur peut assumer.

33 Nous avons vu dans l'étude du premier texte que le renversement du privilège ontologique n'est pas annulé, ni même contesté par l'idée d'individu pur. Même si le domaine physique ne présente pas de pure individualité, le domaine biologique n'a pas permis d'identifier la pureté de l'individu pur avec l'affirmation d'un privilège sous forme de supériorité, de perfection, ou d'accomplissement. Il est également difficile de reconnaître une détermination téléologique à la liberté de l'individu pur, même si le vitalisme critique de Simondon pourrait le laisser paraître. Certes, l'idée d'individu pur dépend d'un domaine, celui du régime d'individuation biologique, mais on se gardera de conclure qu'une hiérarchie nette s'installe entre les domaines, venant contrarier le projet simondonien. L'étude du deuxième texte, où l'idée d'individu pur apparaît dans le domaine de l'activité humaine, nous permettra d'affiner certaines de nos réponses.

34 Le deuxième texte où l'individu pur est présent se trouve à l'extérieur de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. On le trouve dans l'édition complète de la Thèse principale de Simondon qui avait paru auparavant en deux parties. Il s'agit du texte intitulé *Les conséquences de la notion d'individuation*. Au chapitre II, intitulé *Individuation et invention*, le premier paragraphe porte pour titre *Le technicien comme individu pur*. Ce second texte, bien qu'extérieur au développement de la recherche de l'individu dans les domaines physique, biologique, psychique et social, peut donc se rattacher au corps de l'étude. Il est d'ailleurs présenté par Simondon comme une « conséquence », ce qui révèle le lien logique qui les unit, faisant de l'idée d'individu pur une notion éclairante pour comprendre l'invention et définir le rôle du technicien. On peut présumer ainsi que l'individuation aura l'impact le plus déterminant dans le domaine de l'activité humaine que l'on appelle « technique », et que la technique, pour éviter tout schéma substantialiste fins/moyens, devra être pensée comme un processus d'individuation. À ce titre, l'idée d'individu pur pourra être associée à celle du technicien comme inventeur. D'emblée, Simondon confirme notre présomption :

L'activité technique peut par conséquent être considérée comme une introductrice à la véritable raison sociale, et une initiatrice au sens de la liberté de l'individu<sup>42</sup>.

35 L'activité technique a un rôle primordial. Il est double : nous introduire à la « véritable raison sociale » et nous initier au « sens de la liberté de l'individu ». L'activité technique est donc essentielle à la fois à l'individu, puisqu'elle l'initie au sens de la liberté, en étant un passage à l'acte et une école de conduite ; et à la collectivité, puisqu'elle introduit au social en sa raison véritable. Or, si la technique est initiation au sens de la liberté, le technicien n'est rien autre chose que l'individu pur, puisque, comme nous l'avons vu, il est l'individu libre. Mais quel est le sens d'une telle initiation<sup>43</sup> ? Être initié à la liberté, n'est-ce pas en contradiction avec la poussée vitale dont l'individu pur était à la fois le résultat et le porteur au-delà de la mort ? L'individu pur, peut-il être découvert dans sa nature, par des individus qui ne le sont pas, et grâce à une initiation ? Cela voudrait-il dire que l'individu pur est un « favori de la nature » comme

l'est le génie kantien, au risque de lui accorder à nouveau un privilège ? La suite du texte pourra éclairer certaines interrogations, et notamment la dernière.

- 36 Dans la suite du texte, Simondon affirme l'« *exceptionnalité* » de l'individu pur par rapport à la communauté. D'abord non-adhérence (elle est *vie à part* comme nous l'avons vu, donc pouvoir de *s'ex-cépter*, de franchir la limite donnée), l'exceptionnalité de l'individu pur est ici *don* de la nature, *pouvoir* magique, divination, *savoir* sans égal et impénétrable pour les hommes du commun. Réunissant à la fois *don*, *pouvoir* et *savoir*, on voit apparaître successivement le médecin, le prêtre, le sorcier, le devin, l'ingénieur et le savant, figures de l'individu pur :

le médecin est, dans les poèmes homériques, considéré comme équivalent à lui tout seul de plusieurs guerriers (*poellos antagios esti*), et particulièrement honoré. C'est que le médecin est le technicien de la guérison ; il a un *pouvoir magique* ; sa *force* n'est pas purement sociale comme celle du chef ou du guerrier ; c'est sa fonction sociale qui résulte de son *pouvoir* individuel, et non son *pouvoir* individuel qui résulte de son activité sociale ; le médecin est *plus* que son intégration au groupe ; il est par lui-même ; il a un *don* qui n'est qu'à lui, qu'il ne tient pas de la société, et qui définit la consistance de son individualité directement saisie. Il n'est pas seulement un membre d'une société, mais un *individu pur* ; dans une communauté, il est comme d'une *autre espèce* ; il est un *point singulier*, et n'est pas soumis aux mêmes obligations et aux mêmes interdits que les autres hommes<sup>44</sup>.

- 37 D'après Simondon, le médecin est « technicien de la guérison » ; le sorcier et le prêtre sont les « détenteurs d'une technique » capable de « capter les forces naturelles » et de « rendre favorable les puissances divines » ; l'ingénieur est l'agent d'expansion des cités et sa technique lui permet de prédire les événements du ciel ; le savant est celui qui, par la technique, découvre l'inconnu de l'ignorance où il se tenait. À travers ces figures, c'est donc toujours le *technicien* qui apparaît, comme origine et condition du *pouvoir* que la société lui reconnaît et que le récit historique transmet.
- 38 L'exception de l'individu pur est donc assurément un « pouvoir ». Mais, selon ce passage, c'est un pouvoir qui n'est pas directement un *pouvoir social*, lié à une fonction donnée qui confère des privilèges. Le pouvoir que détient le chef ou le guerrier est *postérieur* au pouvoir réel de l'individu pur. Le pouvoir de commandement est ainsi un pouvoir second, c'est un pouvoir d'emprise, de contrôle et non pas un pouvoir d'exception, de libération. S'*excepter* pour un individu pur, c'est donc manifester un *pouvoir* qui est un pouvoir *de* avant d'être éventuellement un pouvoir *sur*. Il est pouvoir avant toute communauté, il est le pouvoir-*être* de la communauté. Ce « pouvoir » en effet, s'il pouvait apparaître comme une *possibilité* dans le premier texte étudié, celle de la possibilité de vivre à part et d'endurer le risque vital de la mortalité, il est ici une « puissance ». En tant que *puissance*, il n'est pas une faculté, qui peut toujours ne pas s'exercer. Il n'est pas non plus une fonction, puisque le pouvoir est à l'origine de la fonction et non l'inverse. *Le pouvoir comme puissance de l'individu pur s'oppose donc à la fonction comme possibilité de la société.*
- 39 Mais ce pouvoir originaire de l'individu pur en fait-il pour autant un « favori de la nature » ? Est-il le génie de la société ? Si l'on suit la deuxième partie de notre passage, la réponse est positive : l'individu est pur, non seulement en tant qu'il n'appartient pas à la communauté, que sa non-adhérence est réelle, mais surtout en tant qu'il possède un *don*, et qu'il est comme d'une *autre espèce* que la communauté. L'individu pur est « pur », parce qu'il est *exceptionnel*. Non seulement il s'*excepte* de la communauté, mais il est un *état d'exception* de la nature. En utilisant la forme réfléchie pour définir

l'exception de l'individu pur, on fait entendre que c'est la nature qui se réfléchit dans l'individu pur : elle agit par lui, elle est en lui, il est *nature*. Il est « nature » au sens où il donne ses règles à la communauté, comme le génie kantien donne ses règles à l'art<sup>45</sup>. La nature parle à travers son action pour donner une normativité nouvelle à la société. Ce qui signifie que le médecin, le sorcier, le devin, bref, le technicien en tant qu'individu pur, sait ce qu'il *faut* pour la communauté, puisque c'est la nature qui le conduit. Il *décide* de l'avenir car il est investi *par* la nature d'un pouvoir d'anticipation, qui le fait savoir les choses à venir. Mais même s'il n'est qu'un *agent*, un agent *incontournable* de la nature, tout comme le génie kantien, il s'en différencie, parce que, lui, *sait* ce qu'il fait<sup>46</sup>, donc il peut apprendre et transmettre ; et c'est ce même savoir dont la fonction sociale est une structuration progressive de la communauté.

40 Si la deuxième partie tend à confirmer que l'individu pur est un favori de la nature, le texte dans sa totalité ne dit-il pas autre chose ? Simondon ne rapporterait-il pas plutôt un fait anthropologique, historiquement déterminé, qui modifie la « nature » de l'individu pur et fait varier son rôle social ? On peut en effet repérer une « tonalité historique » dans notre passage, Simondon passant en revue les formes successives de la « reconnaissance sociale » de l'individu pur. Même si cette succession n'est pas stricte, un mouvement chronologique s'effectue tout de même d'Homère aux Présocratiques, et jusqu'aux savants d'aujourd'hui. À travers ce mouvement « historique », se traduit une certaine *démythologisation* de l'individu pur, le détachant peu à peu du supra-humain auquel la tradition l'identifiait. C'est du moins ce que l'on observe dans le mouvement de *rationalisation* de la pensée grecque, qui constitue l'arrière-plan de l'analyse de Simondon<sup>47</sup>.

41 Il faut nuancer cette seconde interprétation qui relativise sur le plan culturel et historique l'exceptionnalité de l'individu pur. Car, même si le retentissement social de l'individu pur est intégré à un mouvement de rationalisation, particulièrement en Grèce, le technicien est toujours porteur, même en tant que savant, d'une exception qui le rattache de manière extraordinaire à la nature, en le détachant de la communauté<sup>48</sup>. C'est pourquoi, pour Simondon, les savants d'aujourd'hui sont *comme* les ingénieurs Ioniens du v<sup>e</sup> siècle : ils sont « des hommes qui ont su se dégager de la communauté par un dialogue direct avec le monde<sup>49</sup> ». Le véritable technicien est ainsi celui qui établit un « dialogue direct avec l'objet en tant qu'il est caché ou inaccessible à l'homme de la communauté<sup>50</sup> ». Car lui seul a accès à l'objectivité comme telle, c'est-à-dire en tant qu'elle n'est pas *donnée* à un sujet, mais *ouverte* à l'esprit qui recherche. L'exception de l'individu pur est donc celle d'une rencontre exceptionnelle avec l'objectivité. À lui seul elle est donnée, au sens où elle coïncide avec sa nature, ce qui est un pouvoir sous forme de *disponibilité*. Ce qui fait l'individu pur chez les hommes, ce n'est donc pas (uniquement) une détermination biologique, mais une disposition mentale, qui tient sans doute autant de l'instinct que de la *décision*. Car en effet, Simondon évoque une certaine modalité de la *volonté*, lorsqu'il dit que les ingénieurs Ioniens ont été des hommes qui ont « su », au sens où ils en avaient le pouvoir, c'est-à-dire qu'ils en avaient à la fois la capacité et le désir (Nietzsche aurait dit la « personnalité », en parlant des philosophes tragiques). Si tel est l'exceptionnalité de l'individu pur, Simondon se rapproche alors des philosophies de la volonté, notamment de celles de Bergson et de Schopenhauer, et très certainement celle de Nietzsche, pour qui les instincts ou les affects sont synonymes de la Volonté. Si tel est le cas, il serait intéressant de déterminer si les caractéristiques de l'individu pur se retrouvent dans le « surhomme »

nietzschéen<sup>51</sup>, et si sa disposition mentale exceptionnelle est autant pathos que pensée, à savoir véritable « volonté de puissance ».

42 Quoi qu'il en soit, être capable de vivre à part, avoir le désir de saisir l'inconnu, c'est-à-dire « savoir » qu'il faut s'en saisir pour l'avenir, est sans doute ce que signifierait être un individu libre, c'est-à-dire un individu qui a le *sens* de la liberté. Le sens de la liberté étant, chez les hommes à la différence des Coelentérés, une *volonté*, c'est-à-dire à la fois un instinct et une décision. Ce sens de la liberté, le véritable technicien le manifeste avant tout en étant « celui qui est un médiateur entre la communauté et l'objet caché ou inaccessible<sup>52</sup> ». En étant ainsi disponible à l'inconnu, et par son détachement, l'individu pur devient *médiateur* pour la communauté. Il réalise cette médiation par un « effort technique » qui donne naissance à un objet technique. Cet objet technique n'est pas un ustensile qui répond à une fin extérieure à l'essence de l'homme, au contraire, il est « une certaine cristallisation du geste humain créateur, [qui se] *perpétue* dans l'être ». Ce qui veut dire que l'objet technique n'est pas un moyen de maîtrise de la nature et d'asservissement de la communauté, mais une véritable médiation de la réalité humaine et de la réalité naturelle ; autrement dit, un support et modèle de *participation*. Et c'est parce que « l'être technique réalise une certaine sommation d'une disponibilité qui reste toujours présente<sup>53</sup> » qu'« il est ouvert à tout geste humain pour l'utiliser ou le recréer, et s'élançe [par-là] dans un élan de communication universelle<sup>54</sup> » où nature et culture, culture et technique, individu et communauté ne sont plus opposés, mais complémentaires dans la participation. La médiation de l'individu pur réalisée dans l'effort technique est ainsi le « germe d'une civilisation » parce qu'elle est d'abord une *invention*, c'est-à-dire qu'avant d'être normative, elle est *initiation de l'avenir*.

43 En se détachant de la communauté, le technicien ne se décharge donc pas d'un poids, au contraire, le sens de la liberté qui le caractérise l'investit d'une responsabilité supérieure (mais en un sens toujours seconde), qui lui confère un *privilege* par rapport au devenir, un *prestige* vis-à-vis de la communauté et donne à son acte une valeur *éthique* universelle, pure de toute obligation. En assumant ce *risque social*, celui d'inventer, l'individu pur anticipe l'avenir de la communauté, il l'oriente vers ce qui n'est pas encore de l'ordre du connu et qui se structurera ensuite en culture, c'est-à-dire s'individuera à la fois en normes et en valeurs à partir de la médiation instauratrice qu'est l'objet technique. S'excepter de la communauté pour l'individu pur, ce n'est donc pas la nier ni la trahir, c'est tout au contraire en prendre toute la mesure, en respecter toutes les attentes, en anticiper l'avenir. En un mot : c'est la *constituer dans la séparation*.

## Conclusion

44 Simondon, en faisant appel à l'idée d'individu pur ne contredit donc pas son geste ontologique fondamental. Au contraire, il lui donne toute son ampleur critique et impose au commentateur une vigilance continue. Pourtant, toutes les difficultés ne sont pas levées, il reste une *tension interne* dans la pensée de l'individuation qui se traduit par un *gradualisme résiduel* à l'intérieur des domaines (entre individu pur et les autres), par une *hiérarchie implicite* entre les domaines (entre individuation physico-biologique et psycho-sociale), et par une *ambiguïté* quant à la nature spontanée ou volontaire de l'exception de l'individu pur, donnant à sa pureté des accents finalistes,

ou pour le moins métaphysiques, qui rentrent en conflit avec une ontologie où l'être est relativisé. Néanmoins, on dira en définitive que la pureté de l'individu pur ne désigne pas un genre ni une élection, c'est une *vocation vitale*, car elle est fécondité de la vie dans le risque supérieur de la mort.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Aubenque Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF (Quadrige), 2002.
- Barthélémy Jean-Hugues, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1982.
- Bergson Henri, *La pensée et le mouvant* [1938], Paris, PUF, 1999.
- Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003.
- Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse* [1981], Paris, Payot, 2001.
- Jankélévitch Vladimir, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960.
- Jankélévitch Vladimir, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.
- Jankélévitch Vladimir, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998.
- Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Alain Renaut (trad.), Paris, Flammarion, 1995.
- Pontalis Jean-Bertrand, Laplanche Jean, *Vocabulaire de la psychanalyse* [1967], Paris, PUF, 2004.
- Simondon Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Million (Krisis), 2005.
- Simondon Gilbert, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris, Seuil, 2005.
- Simondon Gilbert, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, Chatou, La Transparence, 2006.
- Simondon Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, 2006.

## NOTES

1. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Million (Krisis), 2005, p. 34.
2. Négliger, c'est reconnaître sans interroger. La négligence laisse volontairement dans l'ombre la chose négligée, car elle ne mérite pas un intérêt supérieur. La négligence n'est donc pas proprement un « oubli », c'est plutôt un jugement, un jugement défavorable. S'il est répété, par la tradition philosophique par exemple, ce jugement négatif devient une négligence prolongée, dont le résultat est effectivement l'oubli. C'est pourquoi, le geste de Simondon, bien que similaire en apparence à celui de Heidegger, est différent. Certes, il signifie en un certain sens que, pour la métaphysique, la question du sens de la genèse est superflue, que l'opération d'individuation est

négligeable en regard de la réalité de l'individu. Mais, nous semble-t-il, contrairement à l'être selon la perspective heideggerienne, l'individuation n'est pas le « concept le plus général et le plus vide » (Martin Heidegger, *Être et Temps*, §1, p. 25), car il a souvent trouvé une définition satisfaisante et un domaine d'intelligibilité. Ce n'est donc pas parce qu'elle est une « énigme » que l'individuation a été négligée par la tradition philosophique, mais parce qu'au contraire elle passe pour le sans intérêt, ce qui, dans le réel, ne fait pas problème, ou plutôt n'est pas le problème à traiter ontologiquement.

3. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 23.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 23. Nous soulignons.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.* Nous soulignons.

10. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF (Quadrige), 2002, p. 508.

11. On peut souligner ici le parallélisme avec le projet bergsonien de partout se « replacer dans la durée », effort philosophique par excellence qui amène le penseur à « adopter le devenir » et « suivre la génération » des choses. Affirmé dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (PUF, p. 174) cet effort se fait méthode philosophique pour un « nouveau genre de connaissance » dans deux autres textes célèbres : *l'Intuition philosophique* et *l'Introduction à la métaphysique*, réunis dans le recueil *La pensée et le mouvant* [1938], Paris, PUF, 1999, respectivement p. 117-142 et p. 177-227.

12. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 24-25.

13. *Ibid.*, p. 25.

14. *Ibid.* Voir deux autres passages, assez proches de celui-ci p. 63-64 et p. 65.

15. *Ibid.*, p. 34-35.

16. *Ibid.*, p. 26. Nous soulignons.

17. *Ibid.*, p. 32. Cette définition est issue de l'étude de la genèse d'un cristal qui constitue le paradigme de l'individuation pour Simondon. Il lui arrive de l'amender, notamment pour penser l'individuation vitale et psychique. Comme l'a bien vu Jean-Hugues Barthélémy, cette universalité partielle du paradigme cristallin est problématique, notamment pour lui accorder une validité analogique.

18. *Ibid.*, p. 33. Nous soulignons.

19. Simondon précise plus loin : « si plusieurs types d'individuations existaient, plusieurs logiques devraient aussi exister, chacune correspondant à un type défini d'individuation. La classification des ontogenèses permettrait de pluraliser la logique avec un fondement valide de pluralité ». *Ibid.*, p. 36. Simondon souligne. Voir à ce sujet le chapitre II du tome I de l'étude monumentale de Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 74-85.

20. *Ibid.*, p. 36. On sent ici encore le « motif » bergsonien, bien qu'il ne soit pas si facile d'assimiler la « sympathie » que suppose l'intuition chez Bergson à l'« analogie » que requiert la transduction pour Simondon.

21. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 167-168. Nous soulignons.

22. C'est le cas dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, notamment avec le célèbre exemple du moulage d'une brique, mais cela se vérifie partout dans son œuvre, aussi bien dans *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris, Aubier, [1958], 2006), que dans les divers cours publiés : *L'invention dans les techniques. Cours et conférences* (Seuil), *Cours sur la Perception (1964-1965)* (La Transparence), et y compris dans les inédits. Les cas expriment au moins trois dimensions de l'étude : ils ont une *fonction de vérité* : invalider ou corriger les thèses

substantialistes ; une *fonction épistémique* : déterminer les modalités spécifiques d'un régime d'individuation ; une *fonction méthodologique* : mettre à l'épreuve les critères et conditions de connaissance de l'individuation. Selon les cas, les trois fonctions sont convoquées ou non, et les exemples peuvent alors recevoir un statut différencié : simple exemple, cas d'étude, ou véritable paradigme. Cette *valeur critique* de l'exemple nous semble en conformité directe avec le postulat épistémologique de Simondon.

23. *Ibid.*, p. 168.

24. Dans le Premier Chapitre de *L'Évolution créatrice*, Bergson souligne lui aussi la difficulté d'attribuer l'individualité à telle ou telle manifestation de la vie dans son développement. Ainsi : « Nulle part la confusion n'est aussi visible que dans les discussions sur l'individualité. On nous montre les tronçons d'un Lumbriculus régénérant chacun leur tête et vivant désormais comme autant d'individus indépendants, une Hydre dont les morceaux deviennent autant d'Hydres nouvelles, un œuf d'Oursin dont les fragments développent des embryons complets : où donc était, nous dit-on, l'individualité de l'œuf ? de l'Hydre ou du Ver ? – Mais, de ce qu'il y a plusieurs individualités maintenant, il ne suit pas qu'il n'y ait pas eu une individualité unique tout à l'heure » (Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003, p. 13-14). Et Bergson conclura : « Concluons donc que l'individualité n'est jamais parfaite, qu'il est souvent difficile, parfois impossible de dire ce qui est individu et ce qui ne l'est pas, mais que la vie n'en manifeste pas moins une recherche de l'individualité et qu'elle tend à constituer des systèmes naturels isolés, naturellement clos » (p. 14-15).

25. *Ibid.* Nous soulignons.

26. *Ibid.*, p. 152.

27. Le terme « thanatologique » qu'utilise Simondon est emprunté à Jankélévitch. Son nom apparaît d'ailleurs plus loin, dans un autre texte, où il est question de la nature du psychisme : « si, comme le dit Wladimir Jankélévitch, *tout problème est essentiellement thanatologique*, c'est parce que l'axiomatique de tout problème humain ne peut apparaître que dans la mesure où l'individu existe, c'est-à-dire pose à travers lui une *finitude* qui confère la circularité récurrente au problème dont il prend conscience » (Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 277. Nous soulignons). Ce passage, bien que postérieur, est directement lié à notre investigation de l'individu pur, comme on le verra plus loin, car le caractère thanatologique de l'individu pur n'est autre que la manifestation de sa *finitude constitutive*. On pourra consulter à ce sujet le chapitre IV de *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 449-453.

28. *Ibid.* p. 169.

29. *Ibid.* Nous soulignons.

30. Pour l'ensemble de ces questions, voir principalement la première partie, chapitres I et II, où Simondon réfute en détail le « schème hylémorphique » pour comprendre l'individuation physique (voir p. 39-97). Pour la relation pur/impur et l'ensemble de ses implications dans la pensée philosophique, on pourra à nouveau se référer à Jankélévitch dans *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, repris dans *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, p. 584-813.

31. *Ibid.* Nous soulignons.

32. Simondon, dans la terminologie qu'il utilise ici, et donc dans son opposition à Freud, est tributaire des traductions françaises de l'époque. En effet, la conception freudienne du *Trieb*, comme « force poussante relativement indéterminée quant au comportement qu'elle induit et quant à l'objet qui fournit la satisfaction, diffère nettement des théories de l'instinct aussi bien sous leur forme classique que dans le renouvellement que leur ont apporté les recherches contemporaines. [...] Le terme instinct a des implications nettement définies et qui sont très éloignées de la notion freudienne de *pulsion*. [...] Le choix du terme *instinct* comme équivalent anglais et français de *Trieb* n'est pas seulement une inexactitude de traduction ; il risque d'introduire une confusion entre la théorie freudienne des pulsions et les conceptions

psychologiques de l'instinct animal, et d'estomper l'originalité de la conception freudienne, notamment la thèse du caractère relativement indéterminé de la poussée motivante, les notions de contingence de l'objet et de la variabilité des buts ». J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, art. *Instinct* et art. *Pulsion* [1967], Paris, PUF, 2004, respectivement p. 203 et p. 359-362. Et S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse* [1981], Paris, Payot, 2001, p. 47-129.

33. *Ibid.*, p. 171.

34. Il faut donc corriger ce que nous disions plus haut, en ce qui concerne la « possibilité d'une vie à part » qu'« actualise » l'individu pur. Tout comme celle de Bergson, la philosophie de Simondon est une philosophie qui refuse le possible et le néant, et nécessite donc de penser en terme de « virtualité » ou plus précisément de *potentialité réelle*, contre le kantisme de *l'a priori* ; c'est pourquoi Simondon invoque souvent que l'individuation est auto-constituante, car la réalité pré-individuelle qu'elle « suppose » n'est pas du possible mais du réel à l'état de potentiel non encore structuré.

35. Jankélévitch, bien qu'il utilise la notion de possible, faisant de la mort ce qui « permet l'accomplissement de nos possibles », exprime de manière remarquable ce que nous essayons de caractériser de l'individu pur : « la mort est la condition de la vie, en tant qu'elle est paradoxalement la négation de cette vie ; cette négation positive, rappelons qu'elle est la fonction de la limite, la limite donnant une forme à ce qu'elle limite... ». W. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, p. 449.

36. *Ibid.*, p. 170.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.* Nous soulignons.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 169.

41. *Ibid.*

42. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 511.

43. *Du mode d'existence des objets techniques* présente le rôle décisif de l'initiation dans l'instauration d'une véritable culture technique. *L'Encyclopédie* a montré la voie : « *L'Encyclopédie* réalise une universalité de l'initiation, et par là produit une sorte d'éclatement du sens même de l'initiation ; le secret de l'universel objectivé garde de la notion de secret le sens positif (perfection de la connaissance, familiarité avec le sacré), mais annihile le caractère négatif (obscurité, moyen d'exclusion par le mystère, connaissance réservée à un petit nombre d'hommes). La technique devient mystère exotérique » (p. 95). Comme on le verra plus loin, le technicien comme individu pur ne se sera pas différent dans son rôle éducatif de *médiateur*.

44. *Ibid.*, p. 511. Nous soulignons.

45. Voir Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger, analytique du sublime*, §46 *Les beaux-arts sont les arts du génie*. Le §46 dit : « le génie est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par l'intermédiaire de laquelle la nature donne à l'art ses règles ». Alain Renaut (trad.), Paris, GF, 1995, p. 293.

46. Selon Kant : « les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie ». [...] « Le génie est donc incapable de décrire lui-même ou d'indiquer scientifiquement comment il donne naissance à son produit [...] ; et dès lors l'auteur d'un produit qu'il doit à son génie ne sait pas lui-même comment se trouvent en lui les Idées qui l'y conduisent, et il n'est pas non plus en son pouvoir de concevoir à son gré ou selon un plan de telles Idées, ni de les communiquer à d'autres à travers des préceptes les mettant en mesure de donner naissance à des produits comparables ». Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger, analytique du sublime*, § 46, p. 294.

47. Traditionnellement, on fait correspondre en effet la naissance de la philosophie en Grèce avec le passage (compris comme rupture épistémologique) d'une pensée mythique à une pensée rationnelle (qui se fait toutefois à l'intérieur du *logos*). Ce passage consiste dans un premier

partage entre mythologie et philosophie (avec les Présocratiques), puis dans un deuxième temps entre technique et philosophie (avec Platon et Aristote). Or, l'une des conséquences du couplage de la théorie de l'individuation et de la technique de Simondon est d'affirmer d'une part que la technique est un objet philosophique à part entière, mais d'autre part, et cela est considérable pour l'histoire de la philosophie, que la technique est le *milieu associé de la pensée* et que le philosophe est toujours déjà technicien (Simondon retrouvant ainsi l'esprit d'Antisthène pour qui le sage stoïcien est à l'image d'Héraclès).

48. En transformant l'analyse de Simondon en *schème explicatif* d'un fait anthropologique, on pourrait alors aisément expliquer pourquoi, lorsque la fonction sociale de technicien revêt un caractère vital pour la communauté, elle soit en quelque sorte *survalorisée* en retour. Quand c'est le cas, les membres de la société *naturalisent* le savoir en pouvoir, et son porteur est alors considéré comme pourvu d'un savoir exceptionnel, c'est-à-dire *supérieur*. Quasi non-humain, il sera donc l'individu pur de tout social, celui qui est d'une autre espèce, celui dont le pouvoir s'origine dans la nature ou en dieu ; et selon les cultures et les époques, il sera celui qui libère la communauté d'un besoin, d'un doute ou d'une crainte. Mais cette interprétation pragmatique de l'individu pur comme réponse sociale à un besoin vital, ne rend justice que très partiellement à tout ce qu'engage le rôle transductif qu'incarne l'individu pur pour Simondon.

49. *Ibid.*, p. 511.

50. *Ibid.*

51. Il y a comme un « héroïsme » de l'individu pur. Il est homme d'exception et de trajectoire virile : ce qui n'est pas sans rappeler le surhomme du Zarathoustra. Car lui aussi est *seul*, c'est d'ailleurs ce qui lui permet de pressentir l'énigme de l'univers et de parler au Soleil ; mais il serait sans doute présomptueux de considérer cet « héroïsme » nietzschéen de l'individu pur comme un anthropocentrisme de la part de Simondon, ou alors en tant qu'anthropologie anti-humaniste, dans le sens où l'humaniste est l'homme du ressentiment pour Nietzsche, celui qui ne peut pas assumer la volonté de puissance. Or, l'individu pur est par-delà bien et mal, il est dans un rapport qui n'exige plus la morale de l'obligation ; il est le vital pur, celui qui seul, peut faire l'« épreuve du transindividuel ». Ni héros, ni martyr, ni sage, il est *initiateur du spirituel*.

52. *Ibid.*, p. 512.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.* Simondon s'écarte donc de Jankélévitch pour qui la pureté est l'ineffable.

## RÉSUMÉS

Le projet ontologique de Gilbert Simondon est de penser l'individu à travers l'individuation dans tous les domaines de réalité : physique, biologique, et psycho-social ou « transindividuel ». Il s'agit précisément pour lui de renverser le privilège ontologique accordé par la métaphysique à l'être sur le devenir, au résultat sur l'opération, à l'individu sur l'individuation, et d'en faire la condition de toute connaissance complète de la réalité. Or, l'idée d'individu pur, telle qu'elle est développée dans deux textes de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, dans le domaine biologique et psycho-technique, semble contrarier le maintien de ce renversement en réintroduisant une forme de substantialisme. Cette difficulté portant Simondon à sa propre limite sera l'occasion d'examiner deux cas d'individuation et, à travers eux, la cohérence et la portée de sa pensée.

Gilbert Simondon's ontologic project is to consider the individual through individuation in all the reality domains: physical, biological, and psycho-social or "transindividual". To Simondon, it is precisely a question of reversing the ontologic privilege attached to being on becoming, to result on operation, to individual on individuation by the means of metaphysics, thus making it the condition of complete knowledge of reality. Now, the « individu pur » idea, as it is developed in only two texts of L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, in the biological and psycho-technical domains, stand in the way of maintaining of this reversal by replacing a kind of substantialism. This difficulty which pushes Simondon to his own limit will be the opportunity of examine two individuation cases and, through them, the coherence and the implications of his thought.

## INDEX

**Mots-clés** : communauté, individuation, ontologie, technique, vie

## AUTEUR

**LUDOVIC DUHEM**

Artiste plasticien