

ENCYCLOPÉDISME ET SYSTEME DE L'INDIVIDUATION DU SENS

Jean-Hugues Barthélémy

(Directeur du Centre international des études simondoniennes)

Introduction : réformer l'idée de système philosophique

Sur un plan strictement thématique, le présent texte s'inscrit à la suite de l'ouvrage *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*¹ comme de l'article « Encyclopédisme et théorie de l'interdisciplinarité »². Son objet central est en effet l'encyclopédisme, dans sa différence par rapport à l'encyclopédie – tel sera l'objet de ma première partie – mais aussi dans son devenir possible au sein de l'actuel questionnement philosophique *continental*³. Sur le plan des visées philosophiques, en revanche, il s'inscrit à la suite de mon récent travail de reconstruction philosophique globale *La Société de l'invention. Pour une architectonique philosophique de l'âge écologique*⁴, et se propose de présenter la logique générale de cette reconstruction philosophique globale, mais aussi de faire à certains égards la transition entre cet ouvrage et celui auquel je travaille désormais : *La Philosophie du paradoxe. Prolégomènes à la Relativité philosophique*. On pourra, en guise d'introduction, préciser d'une part le sens que prend ici l'expression « écologie humaine », d'autre part son rapport à l'idée de « Relativité philosophique » comme à celle d'une « philosophie du paradoxe ». Par là également sera annoncée la façon dont j'entends d'une part *réformer* l'idée même de système philosophique, d'autre part *refonder-englober-reconstruire* l'encyclopédisme génétique – au sens de « génésique » ou relatif à la *genèse* des choses – offert en 1958 par l'ontologie anti-substantialiste du philosophe fran-

-
1. Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, P.U.F., 2008.
 2. Jean-Hugues Barthélémy, « Encyclopédisme et théorie de l'interdisciplinarité », *Hermès* n°67, 2013, pp. 172-177.
 3. La philosophie analytique, elle, s'oppose par principe au projet philosophique de type encyclopédiste.
 4. Jean-Hugues Barthélémy, *La Société de l'invention. Pour une architectonique philosophique de l'âge écologique*, Paris, Éditions Matériologiques, 2018. Cet ouvrage, qui est à la fois d'une ambition extrême en philosophie et d'une modestie radicale *pour la philosophie* dans son rapport aux sciences, a pour origine le volume 3 de mon dossier d'habilitation à diriger des recherches, présenté et soutenu le 7 décembre 2017 à l'Université Paris-Nanterre. Une telle ambition – fort paradoxale puisque le système global de l'individuation du sens procède, on va le voir, *de l'abandon du savoir à la science* – n'a évidemment pas été choisie : elle n'est que la conséquence immédiate et inévitable d'un questionnement nouveau, radical et obsessionnel qui s'est précisé et consolidé depuis sa naissance en 1988-1989 dans le cadre d'un tout premier travail de recherche.

çais Gilbert Simondon, dont l'œuvre est actuellement découverte à l'échelle internationale après avoir été redécouverte en France depuis les années 2000⁵. Car à l'inverse des systèmes jusqu'ici présentés par la tradition philosophique continentale, le système global mais ouvert de l'individuation du sens en quoi consiste mon écologie humaine n'est pas un système du savoir : sa globalité n'est que la conséquence immédiate de la diffraction initiale des significations – je nomme ainsi lesdites « représentations » de la philosophie postkantienne – manipulées par l'individu philosophant, dont le but n'est plus de réduire ces significations à leur seule dimension d'ob-jet noématique à connaître mais *de dégager d'abord les dimensions générales du faire-sens de toute signification manipulée par lui*. Les domaines de la philosophie pourront alors être eux-mêmes redéfinis *en fonction* de ces dimensions du sens tel qu'il ne se réduit jamais à la seule dimension de l'ob-jet de connaissance. En d'autres termes, une telle systématisme philosophique nouvelle procède très paradoxalement *de l'abandon du savoir à la science dans son autonomie et sa souveraineté proprement gnoséologiques*, et c'est ce paradoxe tout à fait inédit, mais fondamental et fondateur, qu'il s'agira de résoudre.

Par « écologie humaine », en effet, il faut entendre une pensée du sens compris comme *milieu de tous les milieux*, qui justement y prennent sens. Le sens, par lequel toute signification – « arbre », « table », « homme », « concept », etc. à l'infini – *fait sens*, s'avèrera plus bas, et conformément à ce que montre *La Société de l'invention*, être une structure et une totalité tridimensionnelle – et non pas simplement noématique – que chacun de nous individue comme une *transcendance constitutive*, ce qui signifie ici une extériorité *qui nous fait* au lieu d'être réductible à la seule dimension de l'ob-jet de connaissance « là-devant ». L'écologie humaine est précisément le système de l'individuation du sens, dont la méthode archi-réflexive tout à fait inédite permet à l'individu philosophant de se penser *lui-même* comme individu *non-originaire* individuant le sens. Cette méthode archi-réflexive, en effet, est inventée pour déjouer la *loi illusionnante* de l'intention[n]alité humaine, qui ne peut pas ne pas *ob-jectiver* les significations manipulées comme *égalées* à leur dénotation à connaître, *et donc* comme *réduites* à leur seule dimension noématique⁶. Au paradoxe fondamental qu'est cette loi illusionnante de l'inten-

5. Sur cette (re)découverte, nommée avec humour « simondialisation » par Dominique Lecourt, voir mon texte « Simondon, ou le symptôme d'une époque. Chronique d'une redécouverte », *Hermès* n° 70, pp. 191-196, ainsi que la rubrique « Historique de la "simondialisation" » sur le site du Centre international des études simondoniennes ; URL : <http://cides.mshparisnord.fr/>

6. Deux remarques, ici :

tion[n]alité humaine répond le paradoxe d'une méthode permettant à l'individu philosop-
phant de se connaître soi-même *au sein même de ce qui se présente pourtant comme un
ensemble de significations – lesdites « représentations » – désignant spontanément autre
chose que l'acte intentionnel lui-même.*

L'idée de « Relativité philosophique », quant à elle, signifie d'abord que chez moi
l'abandon du savoir à la science, s'il n'est certes pas compatible avec le relativisme tou-
jours tenté de contester la science⁷, n'est pas pour autant synonyme de scientisme
puisque d'une part l'écologie humaine seule peut penser le sens in-ob-jectivable parce
que pluridimensionnel, et d'autre part tout savoir sensé est à ses yeux toujours relatif,
c'est-à-dire ici dépassable – le relativisme étant *la mécompréhension de cette relativité,
qu'il prend pour autre chose qu'une marque du progrès scientifique.* Mais cette même idée
de Relativité philosophique est aussi une analogie structurale prolongeant celle de la
« révolution copernicienne » chez Kant : ici, l'objet est désormais dans une relation de si-
multanéité relative avec le sujet, parce que le sens est aussi bien ce qui constitue l'objet
comme sens-objet *que ce qui constitue le sujet lui-même comme sens-sujet*, de sorte qu'on
n'a plus affaire au classique face-à-face entre le sujet et son objet considérés comme ab-
solument simultanés.

Enfin, je nomme « philosophie du paradoxe » ou, plus spécifiquement, *paradoxolo-
gie*, la réflexion portant d'une part sur la différence décisive entre paradoxe et contradic-
tion, d'autre part sur les deux types *hétérogènes* d'affinité avec le paradoxe qui caracté-
risent la science et la philosophie dans leur pourtant *commune* opposition au sens com-

– j'écris « intention[n]alité », car dans la philosophie française l'orthographe de ce terme est flottante, et je
laisse donc au lecteur la liberté de choisir s'il faut que l'orthographe distingue le sens philosophique du
mot de son sens ordinaire ;

– lorsqu'il pratique la réduction phénoménologique pour reconduire l'intention[n]alité noético-
noématique à elle-même – plutôt qu'à la « thèse générale du monde » dans laquelle elle s'oubliait et
retombait en « attitude naturelle » -, Husserl fait certes un pas réflexif, mais ce pas n'est en réalité qu'un
demi-pas car il nous enferme aussi dans *une réduction du sens pluridimensionnel à sa seule dimension
noématique.* Cette attitude réductionniste à l'égard du sens est à vrai dire *la loi même de l'intention[n]alité
humaine*, et c'est cette paradoxale loi illusionnante qu'il s'agira de *déjouer* par l'établissement d'une
méthode *archi-réflexive* tout aussi paradoxale qu'elle. Une telle *archi-réflexivité* sera donc définie plus bas
comme surmontant la réflexivité phénoménologique et ses implications égologiques.

7. C'est ce que l'on observe depuis quelques années au sein des lycées français, mais dans le cadre inédit et
quelque peu effrayant de l'alliance objective – et non pas concertée – entre le très vieil obscurantisme et
un nouveau relativisme tendanciel : pendant que les élèves créationnistes remettent en cause la science de
l'évolution – mal nommée « théorie » de l'évolution comme si elle n'était qu'une théorie -, les élèves athées
ou agnostiques eux-mêmes reconnaissent aux premiers « le droit » de contester la science – leur
relativisme confondant problématique épistémologique et problématique juridique.

mun. Du fait de cette hétérogénéité entre science et philosophie, cette dernière seule peut construire un système de pensée qui ne soit pas fondé sur l'*ob*-jectivation des significations en vue de savoir. Mais cette possibilité n'est que l'envers d'une impuissance *dont il faudra rendre compte* : celle de l'individu philosopant à connaître autre chose que soi-même comme sens-sujet non-originaire individuant le sens.

J'introduirai en trois temps à la reconstruction globale du philosophe qui s'inaugure dans *La Société de l'invention*, et qui se précisera sur le plan méthodologique dans *La Philosophie du paradoxe*. Dans un premier temps, je préciserai la différence entre encyclopédie scientifique et encyclopédisme philosophique au sein de la tradition philosophique occidentale. Dans un deuxième temps, je montrerai les *limites proprement architectoniques et réflexives* de tout encyclopédisme philosophique à ce jour, et plus généralement de toute philosophie dont l'attitude consiste à *ob*-jectiver les significations manipulées comme *égalées* à leur dénotation noématique afin de *savoir*. L'ontologie en quoi consiste l'encyclopédisme philosophique ne pourra désormais être qu'une problématique *seconde*, la problématique première du philosophe n'étant plus ni la problématique (épistémo-)ontologique, ni la problématique (politico-)économique ni la problématique (pédagogico-)axiologique, mais une problématique *archi-réflexive à partir de laquelle seule* pourront se définir celles-ci : une problématique nouvelle qu'il faut qualifier de *sémantique et diffractante – ou pluridimensionnelle – pour les significations manipulées par l'individu philosopant*. Dans un troisième et dernier temps, je dirai en quoi l'encyclopédisme génétique de Simondon, bien qu'à l'instar de toute philosophie depuis Platon il *ob*-jecte les significations manipulées comme *égalées* à leur dénotation à *connaître*, possède malgré tout pour singularité de se prêter explicitement à devenir – moyennant quelques menus réaménagements internes – « philosophie de l'information ontologique » au sens où je l'entends, c'est-à-dire *traduction (épistémo-)ontologique seconde* de la *sémantique archi-réflexive nouvelle* dont les trois traductions (épistémo-)ontologique, (politico-)économique et (pédagogico-)axiologique forment le système global mais ouvert – et radicalement anti-dogmatique – de l'individuation du sens, où s'opèrent ainsi la *refondation englobante* et la reconstruction – le réaménagement interne – de l'ontologie génétique de Simondon, *qu'il ne s'agira donc pas de prolonger* mais au contraire de refonder à partir d'une problématique *sémantique et globale* –

parce que tri-dimensionnelle – restée tout à fait inaperçue de Simondon⁸. Au fil de ces trois temps de mon propos, ce dernier ira se complexifiant, car il est bien plus complexe de présenter la refondation englobante de l'ontologie simondonienne comprise comme encyclopédisme génétique que de rappeler la différence entre encyclopédie scientifique et encyclopédisme philosophique.

I. De l'encyclopédie scientifique à l'encyclopédisme philosophique

1. De la synthèse des connaissances au penser par soi-même

On nomme « encyclopédie » toute tentative de totalisation des savoirs, que ces derniers soient pris dans leur diversité la plus grande ou, au contraire, dans une unité thématique – on parle en ce second sens d'« encyclopédie médicale », d'« encyclopédie de la mythologie », etc. Bien sûr, plus cette totalisation des savoirs rassemble de domaines, plus elle est encyclopédique. Par ailleurs, plus les savoirs totalisés sont scientifiques, plus l'encyclopédie est objective. Ce que l'on nomme un « savoir encyclopédique » n'est pas forcément scientifique et objectif : Aristote passait pour posséder un tel savoir encyclopédique, alors que sa physique était préscientifique. Aujourd'hui les scientifiques et les philosophes se sont réparti les rôles au sein d'une division du travail extrêmement poussée, mais la conquête moderne et contemporaine de l'objectivité scientifique n'empêche pas le philosophe de vouloir parfois *rassembler les savoirs pour ensuite les transmettre par la pédagogie, à défaut de les avoir lui-même construits*. Telle fut, durant les années 1968-1975, l'encyclopédie publiée en 23 volumes, aux éditions Bordas, par l'écrivain érudit Roger Caratini, ce Pic de la Mirandole de la seconde moitié du XXe siècle.

Bien sûr, l'Encyclopédie des Lumières reste la référence privilégiée lorsque l'on cherche à penser le rapport entre *philosophie* et totalisation-transmission des savoirs. Or, cela ne tient pas seulement à ce que parmi les auteurs de cette Encyclopédie, on pou-

8. De même, s'y opèrent la *refondation hors l'éthique du droit*, laquelle a lieu plus précisément au sein de la traduction (politico-)économique nommée « philosophie de la production économique », et la *refondation englobante de l'éthique*, laquelle a lieu plus précisément au sein de la traduction (pédagogico-)axiologique nommée « philosophie de l'éducation axiologique ». Sur ces deux refondations, voir *La Société de l'invention*, *op. cit.*, chap. VII et VIII. Sur la refondation englobante et la reconstruction de l'ontologie génétique de Simondon, voir le chapitre VI. Il va de soi que cette reconstruction globale du philosophe n'y fait encore que s'amorcer, malgré les dimensions de l'ouvrage. Mais il fallait respecter la systémativité organique du philosophe tel qu'il procède, dans ses différentes dimensions, de la sémantique archi-réflexive et diffractante pour les significations manipulées par l'individu philosopant.

vait compter certains des plus grands penseurs de l'époque. Cela tient aussi à ce que chez eux, cette totalisation-transmission des savoirs se plaçait au service d'un combat politique qui était celui pour la liberté, que l'ignorance venait empêcher. Le philosophe est en effet le gardien de la liberté du *penser par soi-même*, sans lequel toute autre forme de liberté est menacée de se renverser en son contraire. Or, les savoirs sont des instruments privilégiés du penser par soi-même, parce qu'ils s'opposent par définition aux préjugés. Pour autant, les savoirs ne constituent pas en eux-mêmes le penser par soi-même, et cette différence est parallèle à la différence que nous avons en vue entre encyclopédie scientifique et encyclopédisme philosophique. Si les savoirs fournissent au penser par soi-même ses instruments privilégiés, ils ne permettent cependant de résoudre que les questions qui les concernent, et qui sont précisément des questions *gnoséologiques* – ou de connaissance. Par différence, le penser par soi-même philosophique ambitionne de traiter – à défaut de résoudre – la question architectonique du *sens*, et c'est pourquoi l'encyclopédisme philosophique ne se réduit jamais à une pure encyclopédie scientifique, quand bien même celle-ci serait construite par le philosophe lui-même. En cela, lorsque les Lumières écrivaient l'Encyclopédie *pour* favoriser le penser par soi-même – *et donc* la libération politique – par la transmission des savoirs, ils faisaient davantage qu'écrire une encyclopédie : ils mettaient en œuvre l'encyclopédisme philosophique en tant qu'*exigence de sens* irréductible à la seule démarche encyclopédique de connaissance la plus vaste possible.

Cette exigence de sens peut certes s'exprimer déjà dans le projet *intermédiaire* d'une *encyclopédie philosophique* qui se donnerait au moins pour tâche d'unifier les savoirs scientifiques, par définition non unifiés si toute science possède son objet et sa méthode propres. Intermédiaire, ce projet d'une encyclopédie philosophique unifiant les savoirs scientifiques n'est pas du même type que l'encyclopédie « des sciences *philosophiques* » de Hegel, laquelle est en réalité un encyclopédisme philosophique tout à fait spécifique parce que prétendant *au Savoir* : c'est là LE moment terminal et suprême de la tradition métaphysique occidentale, face auquel Heidegger lui-même, ainsi que je l'ai montré ailleurs, a échoué dans son dialogue critique⁹. Le projet d'une encyclopédie philosophique comprise comme unification des savoirs proprement scientifiques est tout autre. Simondon avait ainsi consacré un bref texte, resté inédit, à un tel projet d'encyclo-

9. Voir mon essai « Hegel et l'impensé de Heidegger », *Kairos* n°27, 2006, pp. 89-110.

pédie philosophique, qu'il concevait comme une « encyclopédie génétique », conformément à l'anti-substantialisme qui gouvernait son encyclopédisme, consacré à l'« individuation » définie comme *genèse radicale* de toute chose – physique, biologique, psychosociale¹⁰. Mais un tel projet intermédiaire d'encyclopédie philosophique, formulable à l'aune de l'encyclopédisme proprement dit, ne saurait accomplir jusqu'au bout la mission qui revient à ce dernier : celle de satisfaire pleinement l'exigence de sens *via* la double lutte évolutive contre l'aliénation et la perte de sens de nos existences. C'est en quoi l'encyclopédisme est lié depuis la Renaissance, nous le verrons bientôt avec Simondon, à ce combat évolutif que l'on nomme « humanisme », et qui prend depuis Simondon une forme nouvelle parce que paradoxalement – mais non-contradictoirement – *non-anthropocentrée*. Mais avant d'entrer dans cet examen du lien consubstantiel entre encyclopédisme évolutif et humanisme évolutif, il me faut rappeler ici, même brièvement, en quoi l'idée de « crise du sens » doit elle-même être entièrement revisitée aujourd'hui, l'encyclopédisme dans ses fondements (*épistémo-*)*ontologiques* s'en trouvant dès lors insuffisant à résoudre la question architectonique du sens et de sa crise irréductiblement *pluridimensionnelle*. En cela, l'idée même d'encyclopédisme appellera sa propre *refondation englobante* au sein du système global de l'individuation du sens comme système radicalement anti-dogmatique, parce que paradoxalement fondé sur l'abandon du savoir à la science.

Dans *La Société de l'invention*, je soutiens que nous vivons aujourd'hui une crise du sens qui est une crise de la *réflexivité* appelant une *archi-réflexivité*, laquelle est aussi et dans le même temps une perspective *immédiatement globale* parce que le sens est pluridimensionnel – la crise du sens ne pouvant être résolue sans que soit inventée la démarche permettant de penser cette pluri-dimensionnalité du sens, *restée à ce jour impensée*. J'ai dit en introduction et viens de rappeler qu'une telle globalité systématique procédait très paradoxalement de l'abandon du savoir à la science, l'idée de système philosophique devant être complètement réformée après avoir été discréditée – parce

10. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, éditions Jérôme Millon, 2005. Cet ouvrage, thèse principale pour le doctorat d'État soutenue par Simondon en 1958, a d'abord été divisé et publié en deux livres et deux temps très espacés : *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Paris, P.U.F., 1964) et *L'individuation psychique et collective* (Paris, P.U.F., 1989). Quant à *Du mode d'existence des objets techniques*, il était sa thèse complémentaire, malheureusement lue avant et indépendamment de la thèse principale. Ce qui ne permit pas d'en comprendre le sens et la portée, à une époque où par ailleurs les pensées de Marx et de Heidegger dominaient, en France, l'interrogation philosophique sur la technique.

qu'on ne pouvait envisager un système global qui ne soit pas un Savoir. J'ai également annoncé que cette globalité systématique inédite permettrait de refonder-englober-reconstruire l'encyclopédisme génétique de Simondon. Cela signifie que l'encyclopédisme génétique, comme l'encyclopédisme en général, n'est qu'une globalité (*épistémo-*)*ontologique*, alors que le sens tel que le pense une sémantique archi-réflexive diffractante ou pluridimensionnelle possède également deux autres dimensions respectivement (*politico-*)*économique* et (*pédagogico-*)*axiologique*, lesquelles commandent une « philosophie de la production économique » et une « philosophie de l'éducation axiologique » comme *autres* traductions de la sémantique archi-réflexive que la philosophie de l'information ontologique. On le voit, l'encyclopédisme n'est à mes yeux qu'une globalité très partielle, et résoudre la crise *pluridimensionnelle* du sens – et de la réflexivité – ne pourra se faire que si la perspective (*épistémo-*)*ontologique* qui le définit accepte de se faire simple traduction seconde parmi d'autres d'une problématique sémantique et archi-réflexive dans laquelle l'individu philosopant ne « connaît » rien d'autre *que lui-même* en tant qu'individu *non-originnaire* individuant le sens – lequel *me fait* parce qu'il est *irréductible* à la seule *dimension* noématique de l'objet de connaissance « là-devant ». Ce retour au plus vieux mot d'ordre de la philosophie qu'est la connaissance de soi se caractérise aussi, bien sûr, par une *modalité sémantique et inédite* de cette connaissance de soi, puisque celle-ci, qui consiste ici à se penser soi-même – et non pas l'homme en général, *ob-jet* parmi d'autres de la problématique *ontologique* – comme fait par le sens manipulé, supposera d'une part une *méthodologie* archi-réflexive nouvelle et *fondamentalement paradoxale*, et rendra d'autre part possibles *trois traductions secondes*, dont la philosophie de l'information ontologique en tant que reconstruction de l'encyclopédisme génétique de Simondon. Mais avant d'entrer dans l'explicitation de cette refondation englobante de l'encyclopédisme génétique, il nous faut examiner l'apport de Simondon à l'encyclopédisme philosophique occidental. À cette fin, on peut d'abord préciser les raisons de l'irréductibilité de l'encyclopédisme philosophique à l'encyclopédie scientifique – et même au projet intermédiaire d'une encyclopédie philosophique –, car ces raisons nous conduiront d'elles-mêmes à Simondon.

2. Encyclopédisme philosophique et humanisme : un double combat évolutif pour le sens et la liberté

Si l'on veut mieux comprendre cette irréductibilité de l'encyclopédisme philosophique à l'encyclopédie scientifique et même à tout projet intermédiaire d'encyclopédie philosophique, il faut replacer le premier dans un cadre qui fait aujourd'hui l'objet de bien des malentendus, et que l'on nomme « humanisme ». D'abord, on croit souvent que ce dernier serait une doctrine arrêtée et plaçant l'homme au Centre de la nature. Or, non seulement tout humanisme n'est pas anthropocentrique, mais en outre l'humanisme est un *combat anti-misanthropique pour la liberté* avant d'être une doctrine :

– qu'il ne soit pas forcément anthropocentrique, cela s'est d'abord révélé à travers les humanismes qui plaçaient l'homme à l'extérieur de la nature plutôt qu'en son centre, puis à travers les humanismes qui, tels ceux de Simondon puis d'Edgar Morin, sont allés jusqu'à s'opposer à toute forme anthropocentrique ou non de coupure anthropologique – ou coupure homme/animal. On doit bien dire à cet égard que le prétendu « humanisme » qui entend faire de l'homme un être à part en le soumettant à une transcendance divine dont il serait l'« image » se montre doublement naïf, puisque non seulement il coupe l'homme de l'animal et se rend incapable d'intégrer pleinement la réalité scientifiquement prouvée de l'évolution¹¹, mais en outre il trahit le combat humaniste pour la liberté humaine ;

– que l'humanisme ne soit même pas une doctrine, cela nous a été dit le plus clairement par Simondon : « L'humanisme ne peut jamais être une doctrine ni même une attitude qui pourrait se définir une fois pour toutes ; chaque époque doit découvrir son humanisme, en l'orientant vers le danger principal d'aliénation »¹².

C'est la raison pour laquelle ont existé – et se créent encore – différents types d'humanisme, de même qu'ont existé – et se créent encore – différents types d'encyclopé-

11. Non qu'il s'agisse pour moi d'évacuer toute possibilité d'une forme absolue d'existence. Mais la question de l'existence d'un être absolu est *tout à fait indépendante* de la question d'une création des espèces et de l'homme par ce que les religions nomment « Dieu ». C'est précisément cette indépendance que ces mêmes religions et bien des croyants, du fait l'anthropocentrisme naïf qui *motive* leur croyance, ont du mal à comprendre : rattachant toujours leur « Dieu » à l'homme, ils en sont encore à penser que ce « Dieu » a donné le Monde à notre espèce, ainsi que le déclare explicitement le Pape François au §5 de son encyclique – et malgré le tournant écologique qu'il prétend opérer. C'est pourquoi le plus grand traumatisme que pourraient vivre nos monothéismes serait la rencontre d'une forme de vie plus intelligente et plus sage que la nôtre.

12. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, pp. 101-102.

disme. Car l'encyclopédisme, ainsi que nous le rappelait Simondon dès 1958, est en réalité indissociable de l'humanisme dans les *trois grands temps* de son histoire comprise comme histoire *des luttes contre les types variés et successifs d'aliénation – c'est-à-dire aussi de perte de sens* :

« 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 ; mais cette redécouverte de la réalité humaine peut s'opérer en des sens différents, et chaque époque recrée un humanisme qui est toujours en quelque sorte approprié aux circonstances, parce qu'il vise l'aspect le plus grave de l'aliénation que comporte ou produit une civilisation »¹³.

Simondon précise ces trois temps de l'humanisme et de son corollaire l'encyclopédisme, à l'occasion d'un propos qui porte sur le combat pour la liberté conçue comme processus de libération, plus précisément comme passage d'un état de minorité à un état de majorité – ce qui nous renvoie aux mots fameux de Kant sur le penser par soi-même :

« Toute manifestation de l'esprit encyclopédique peut donc apparaître, selon une visée de psycho-sociologie, comme un mouvement de fond qui exprime, dans une société, le besoin d'accéder à un état adulte et libre, parce que le régime ou les coutumes de la pensée maintiennent en tutelle et en état de minorité artificielle les individus ; cette volonté de passer d'une minorité à une majorité en élargissant le cercle des connaissances et en libérant le pouvoir de connaître, nous la rencontrons à trois reprises dans l'histoire de la pensée depuis le Moyen-Âge. La première manifestation de l'esprit encyclopédique constitue la Renaissance et est contemporaine de la révolution éthique et religieuse qu'est la Réforme. [...] La deuxième étape encyclopédique est celle du siècle des Lumières ; [...] Enfin, une troisième étape de pensée encyclopédique semble s'annoncer à notre époque, mais n'a pas réussi encore à constituer ses modes d'expression universelle »¹⁴.

13. *Ibid.*, p. 101.

14. *Ibid.*, pp. 95-98.

Après l'encyclopédisme de la Renaissance et celui des Lumières, donc, il s'agit pour Simondon de rendre possible un type entièrement nouveau d'encyclopédisme, approprié à l'humanisme lui aussi inédit qui est exigé par l'époque – et défini par le nouveau type d'aliénation qu'il combat : « Le XXe siècle cherche un humanisme capable de compenser cette forme d'aliénation qui intervient à l'intérieur même du développement des techniques, par suite de la spécialisation que la société exige et produit »¹⁵.

3. Humanisme décentré versus transhumanisme : penser après Simondon

La singularité avant-gardiste de ce nouvel encyclopédisme comme de ce nouvel humanisme esquissés par Simondon, celle qui explique leur succès aujourd'hui, est de permettre *la triple réconciliation de la nature, de la culture et de la technique* :

– au lieu d'opposer la culture à la technique, comme le faisait volontiers un humanisme technophobe en réaction à ce que Simondon nomme le « technicisme intempérant » de certains cybernéticiens, il s'agit de comprendre, nous dit Simondon, que l'aliénation de l'homme par la technique moderne *est aussi un asservissement des machines* : libérer celles-ci pour en faire de véritables « individus techniques », ce sera libérer l'homme du couplage psycho-physiologiquement catastrophique homme-machine tel qu'il a été mis en place par le machinisme dans le monde du travail ;

– au lieu d'opposer la technique mais aussi la culture à la nature, comme le faisaient volontiers tous les penseurs de l'« Historicité » de l'« Homme », il s'agit de comprendre a/ que la culture est un phénomène qui débute avant l'homme et dont certaines proto-formes se présentent dans des conduites animales régies par des codes psycho-sociaux – observés chez les espèces supérieures¹⁶ ; b/ que l'histoire cumulative qui distingue l'homme ne tient donc pas à une rupture nature/culture mais à des *modalités spécifiques* du phénomène culturel. Dans son cours de 1965-1966 intitulé *Imagination et invention*¹⁷, Simondon affirmait que la différence entre ce qu'il nommait les « cultures animales » et les cultures humaines tient à ce que les secondes sont dépendantes du phénomène technique et peuvent ainsi progresser. Dans *La Société de l'invention*, j'ai proposé, en m'ap-

15. *Ibid.*, p. 101.

16. Voir par exemple Frans de Waal, *La Politique du chimpanzé*, trad. U. Ammicht & B. Thierry, Paris, Éditions du Rocher, 1992 ; *Le singe en nous*, trad. M-F. Paloméra, Paris, Fayard, 2005 ; *L'Âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, trad. M-F. Paloméra, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2010.

17. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, éditions de la Transparence, 2008.

puyant sur certains travaux récents en neurosciences comme en paléanthropologie¹⁸, d'expliquer plutôt la cumulativité historique des cultures humaines par la mise en interface et interpénétration du langage – très peu pensé par Simondon – et de la technique, lesquels sont tous deux présents chez l'animal mais pas encore interpénétrés pour devenir *langue grammaticalisée-technicisée* et *système* d'objets renvoyant les uns aux autres – ou *symbolisés*.

Quoi qu'il en soit de mes propres efforts pour transformer de l'intérieur la pensée de Simondon, il me faut reconnaître que ce dernier, par sa capacité à esquisser ce que j'ai nommé depuis 2005 un « humanisme difficile »¹⁹, est la source première et incontournable de ce que je revendique aujourd'hui sous le nom d'humanisme *décentré*. Quant à son encyclopédisme génétique ou génésique, son actualité est tout aussi grande et j'ai dit ailleurs en quoi ce nouvel encyclopédisme proposé par Simondon est, *via* son Opus Magnum *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, précurseur et même source pour celui qu'a construit et revendiqué Morin dans *La méthode*²⁰. Ajoutons ici qu'à une époque marquée par la vogue techniciste et épistémologiquement faible du transhumanisme, la *technophilie savante et anti-techniciste* de Simondon possède pour avantage supplémentaire de s'articuler à une épistémologie et une ontologie bien plus compatibles avec l'évolutionnisme que ne l'est l'*idéologie* transhumaniste, dont les vues me semblent à la fois naïves et contradictoires :

– naïves, parce que le rêve d'immortalité des transhumanistes possède pour condition une reconstruction technologique du cerveau humain qui viole les conditions par lesquelles la pensée n'est pas du calcul : ces conditions, ce sont d'une part le caractère biologique du cerveau sensible, d'autre part la double transcendance constitutive – elle

18. Voir notamment Thierry Chaminade, « Joindre la parole à l'outil », *La Recherche*, N°17 – 2016/Hors-série, pp. 70-73 ; Chaminade & Stout, « The evolutionary neuroscience of toolmaking », *Neuropsychologica*, N°45, 2007, pp. 1091-1100 ; Sophie A. de Beaune, « L'émergence de l'aptitude à l'invention chez l'homme », *La lettre des neurosciences*, N°50, 2016, pp. 31-34.

19. Voir Barthélémy, *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 156-168 ; « La question de la non-anthropologie », in J-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Georg Olms Verlag, 2006, pp. 117-132 ; « What new Humanism today ? », tr. C. Turner, *Cultural Politics*, Vol. 6, Issue 2, Berg Publishers, 2010, pp. 237-252.

20. Morin, *La méthode*, 6 tomes, Paris, Seuil, 1977 à 2003. Pour les points d'influence de Simondon sur Morin ou de coïncidence entre leurs pensées, voir mon *Simondon*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 [2014], pp. 182-184.

existe à l'extérieur de nous et s'individue en nous – qu'est l'interface langue grammaticalisée-technicisée/système d'objets symbolisés ;

– contradictoire, parce que la revendication transhumaniste de s'inscrire dans la tradition évolutionniste issue de Darwin est incompatible avec l'idée selon laquelle l'homme serait l'être capable de se reconstruire entièrement jusqu'à n'être plus humain mais « post-humain ». Que l'homme se fasse dans son histoire, cela ne l'empêche pas de rester l'homme, parce que d'une part la façon dont il se fait repose sur la mise en interface d'une technique et d'un langage qui lui préexistaient dans l'évolution animale, et d'autre part s'il se fait lui-même il ne peut changer de nom une fois fait. C'est donc parce qu'il n'est pas coupé de l'évolution animale que l'homme, tout en se faisant lui-même, reste humain : le « post-humain » est une illusion et une contradiction vis-à-vis de l'évolutionnisme et de la continuité qu'il suppose.

Il me faut désormais en venir aux limites architectoniques et réflexives de l'encyclopédisme génétique de Simondon et, plus généralement, de tout encyclopédisme philosophique à ce jour. Ce sont ces limites qui commanderont ensuite la refondation englobante de l'ontologie anti-substantialiste de Simondon au sein du système global de l'individuation du sens. Or, il apparaîtra qu'en réalité ces limites architectoniques et réflexives sont celles *de l'intention[n]alité humaine elle-même, telle qu'elle a toujours été mise en œuvre depuis Platon sans jamais déjouer la structure d'oubli qu'elle est elle-même*. L'intention[n]alité humaine est en effet structure d'oubli *de sa propre non-originarité*, dans la mesure même où elle ne peut pas ne pas *ob*-jectiver les significations – lesdites « représentations » – qu'elle manipule comme égalées à leur dénotation noématique : *ob*-jectivant ainsi les significations manipulées, elle les *réduit* par là même à leur seule dimension noématique d'*ob*-jet de connaissance, et se présuppose ainsi *à son insu* originaire, car non constituée par le sens égalé au noème « là-devant ». Je dis « à son insu », car les pensées de la finitude, comme aussi bien la pensée ontogénétique de Simondon, ont pour thèse la *non-originarité* du sujet – ou du *Dasein* chez Heidegger. Ma critique *ne* portera donc *pas* sur leurs thèses, mais sur leur *pratique des significations manipulées*, car c'est cette pratique *non-archi-réflexive* qui, ne déjouant pas la structure d'oubli qu'est leur *propre* intention[n]alité, les conduit *à leur insu* à se rendre *eux-mêmes* originaires en tant qu'individus *philosophant*. Raison pour laquelle il ne pourra pas y avoir

d'« après la finitude », contrairement à ce que clame Quentin Meillassoux²¹ : pour qu'il puisse y en avoir un, il faudrait que les pensées de la finitude ne partagent pas *le même impensé* – celui de l'originarité de l'individu philosophant – que la pensée qui prétend s'opposer à elles sous le nom de « réalisme spéculatif ». Permettre aux pensées de la finitude de *devenir non-contradictaires* dans le rapport entre leur thèse et leur pratique des significations manipulées, telle sera la tâche du système de l'individuation du sens – *via* sa sémantique archi-réflexive. Et l'encyclopédisme génétique en quoi consiste l'ontologie anti-substantialiste de Simondon s'y trouvera lui-même refondé et englobé, par-delà les faiblesses qui lui sont spécifiques comme aussi bien celles qu'il partage avec toute pensée non-archi-réflexive.

II. Les limites architectoniques et réflexives de tout encyclopédisme philosophique à ce jour

1. Le problème du décentrement et l'impensé archi-réflexif de la philosophie occidentale

Ce qui précède suffit à faire comprendre que ma critique des limites architectoniques et réflexives de l'encyclopédisme génétique de Simondon s'inscrira dans le cadre d'une critique bien plus large, non seulement de tout encyclopédisme philosophique à ce jour, mais également de toute pensée philosophique depuis Platon. Car c'est l'intention[n]alité même *de l'individu philosophant*, telle qu'elle s'est toujours oubliée dans sa non-originarité, qu'il s'agit d'interroger et de surmonter dans sa loi illusionnante, laquelle est en réalité la loi de toute intention[n]alité humaine. Parler de « loi illusionnante » et de « structure d'oubli » ne doit du reste pas tromper : l'originarité de l'individu philosophant n'est pas ce que ce dernier serait conduit à *affirmer* du fait de son intentionnalité, mais elle est ce qu'il présuppose à *son insu* en raison de l'inévitable *ob*-jection du sens en quoi consiste l'intention[n]alité humaine. Pour le comprendre, mais aussi pour comprendre *comment déjouer* cette loi illusionnante de notre intention[n]alité, il nous faut d'abord comparer la philosophie avec la science. Car en cette dernière, l'intention[n]alité humaine n'a pas seulement réussi à transformer l'*ob*-jection du sens en une objectivité, elle a *également* réussi à *ob*-jectiver le sens *sans pour autant se présupposer à son insu originaire ou non-constituée par ce sens « là-devant »*. Une fois exa-

21. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2012.

miné ce point décisif, nous pourrions revenir à l'encyclopédisme génétique de Simondon pour en révéler les contradictions internes, mais aussi les potentialités en tant que candidat idéal à une refondation englobante qui en supprimerait les apories pour en faire la *traduction ontologique seconde* de la nouvelle problématique sémantique et archi-réflexive aujourd'hui requise.

Qu'est-ce, d'abord, qui distingue la science de la philosophie ? Lorsqu'il *ob-jective* les significations qu'il manipule afin de dire le réel, le sujet scientifique, lui, est dans le même temps capable *de se décentrer*. C'est paradigmatiquement le cas du sujet physicien qui n'*ob-jective* les significations « masse » ou « vitesse » qu'en *se reconstruisant* comme sujet *connaissant* grâce à cette médiation mathématico-instrumentale *qui le contraint à revoir le sens même de « masse » ou de « vitesse »*. Pour reprendre ici une formule de Dominique Lecourt dans son bref mais décisif ouvrage *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, , cette dernière est la « nouvelle discipline » qui nous éclaire le mieux sur ce décentrement extrêmement contraignant par lequel le sujet scientifique se reconstruit et gagne en objectivité – jusqu'à inspirer au philosophe, tel Simondon, une ontologie anti-substantialiste qui est clairement tributaire des révolutions de la physique contemporaine, mais aussi en rupture avec les tendances substantialistes qui gouvernent la tradition métaphysique comme elles ont gouverné le sens commun. Mais cette *dépendance* de l'ontologie génétique simondonienne à l'égard de la connaissance scientifique est précisément ce qui nous conduira plus bas à contester que l'ontologie puisse être ce que Simondon revendiquait sous le nom de « philosophie première ». Elle est aussi ce qui permet de dire qu'une telle ontologie *doit être revisitée* pour devenir *absolument* tributaire du savoir scientifique en tant que savoir *objectif et en progrès*. C'est pourquoi le système de l'individuation du sens se proposera de reconstruire l'ontologie génétique, dont l'*unique* fondement de type non-scientifique sera un fondement *ne* relevant *plus* d'une prétention philosophique au savoir, mais de l'opération de *traduction* ontologique de la simple « connaissance » *de soi* offerte par la sémantique archi-réflexive première. Que la philosophie doive ainsi quitter la prétention au savoir au profit de la science, c'est là ce qui va s'explicitier désormais.

Revenons en effet à la question du décentrement. En philosophie, où un tel décentrement n'existe pas, on sait que malgré les efforts de Kant puis de la philosophie

contemporaine dont sa pensée a en fait innervé plusieurs grandes filiations²², le « champ de bataille » déploré par la *Critique de la raison pure* est resté tel que *pas une seule* affirmation proprement philosophique n'est parvenue à se faire admettre de la communauté philosophique. La science, elle, a su au contraire construire un savoir à la fois collectif et en progrès, qui d'ailleurs ne cesse de conquérir des champs que la philosophie avait naïvement cru pouvoir se réserver. C'est donc là une réalité doublement triste pour la philosophie, réalité que bien des philosophes ne cessent cependant de refouler encore et toujours, comme on le voit dans ce que *La Société de l'invention* nomme le *tendanciel* « scientisme élargi » de cette philosophie analytique qui continue d'espérer devenir un savoir, pendant que d'autres tombent à l'inverse dans ce que j'ai nommé dans le même ouvrage le *tendanciel* « relativisme résiduel » – essentiellement continental, même si le contextualisme des (post-)wittgensteiniens voisine avec lui.

Mais la capacité à se décentrer *via* une médiation contraignante pour gagner en objectivité n'est pas le point le plus fondamental au sein de ce qui distingue philosophie et science. Car le décentrement scientifique possède une autre conséquence que le gain en objectivité, et cette autre conséquence est précisément le point resté semble-t-il inaperçu malgré les efforts du dernier Wittgenstein²³ ou du premier Heidegger²⁴ pour poser à nouveaux frais la question du sens. Cette autre conséquence et cet impensé de la tradition philosophique occidentale concernent non pas le gain en objectivité, mais la *prévention* de ce qu'implique *de façon tout à fait implicite et jusqu'ici non-consciente* la simple

22. Rappelons-les : d'une part la filiation « phénoménologique » Kant-Fichte-Husserl-Heidegger/Derrida, d'autre part la filiation « cosmogénétique » Kant-Schelling-Bergson-Simondon/Deleuze – filiation plus polémique à l'égard de sa source –, enfin la filiation « dialectique » Kant-Hegel-Marx-Horkheimer/Habermas – filiation également très polémique à l'égard de sa source, même si a/ les « antinomies » dont se nourrit Hegel sont de Kant lui-même, et b/ Habermas, qui clôt la filiation, se place *directement* dans un héritage post-kantien et pas seulement post-marxiste.

23. *La Philosophie du paradoxe* reviendra sur l'évolution de Wittgenstein vers un questionnement ultime – celui d'*Über Gewissheit* demandant si « là où manque le doute, manque aussi le savoir », et appelant à faire « un pas, analogue à celui que fait la théorie de la relativité » – qui est en définitive assez proche de celui motivant mes idées de sémantique archi-réflexive et de Relativité philosophique. Sur ce point, voir déjà mon essai « Du “matérialisme de la rencontre” à la pensée de l'individuation du sens », *Lignes* n°51, 2016.

24. Sur ce qu'il y a de plus radicalement questionnant ou de plus archi-réflexif dans *Sein und Zeit*, mais aussi sur les limites de Heidegger en ce point, voir mon essai « Hegel et l'impensé de Heidegger », *op. cit.* *La Société de l'invention* revient sur ces limites, à l'occasion d'une critique interne de la démarche inaugurale – au §13 de *Sein und Zeit* – à partir de laquelle se mettra en place, dans les paragraphes suivants du maître-ouvrage de Heidegger, l'idée de *Bedeutsamkeit*. Pour une critique, interne également, de la pensée du *Gestell*, voir mon essai « La question de la non-anthropologie », *op. cit.*, ainsi que mon petit livre *Life and Technology : An Inquiry Into and Beyond Simondon*, tr. B. Norman, Meson Press, 2015.

ob-jectivation des significations manipulées – comme égalées à leur dénotation noématique – par l'intention[n]alité humaine en tant qu'intention[n]alité objectivante pour le sens : ils concernent la différence entre d'une part le *statut* du sujet scientifique qui se décentre et se reconstruit pour *ob*-jectiver les significations afin de savoir, d'autre part le *statut* de l'individu philosopant qui *ob*-jectifie les significations afin de savoir mais *sans* se décentrer et se reconstruire. En effet, dès lors que j'*ob*-jectifie les significations manipulées – « arbre », « table », « homme », concept », etc. à l'infini – comme égalées à leur dénotation noématique à connaître, je *réduis* le faire-sens de ces significations à cette seule dimension noématique et donc au face-à-face avec moi en tant que sujet. Dès lors, je me présuppose à mon insu originaire, car non constitué par le sens « là-devant ». C'est précisément cet implicite et cette conséquence problématique que permet de *prévenir* le décentrement du sujet scientifique qui se reconstruit *via* une médiation, telle la médiation mathématico-instrumentale du sujet physicien. Ce dernier, parce qu'il *ob*-jectifie les significations manipulées *tout en se décentrant*, ne se présuppose pas à son insu originaire. Il n'en va pas de même de l'individu philosopant qui prédique sur quelque chose en *ob*-jectivant les significations manipulées comme égalées à leur dénotation noématique.

Puisqu'en parlant de dénotation « noématique » j'utilise ici le vocabulaire des phénoménologues sans pour autant les suivre dans leur *thèse* de l'originarité de l'individu philosopant, il convient de :

- dire *en quoi* la *réflexivité* phénoménologique possède pour avantage de conduire l'individu philosopant à *transformer* en thèse ce qui, chez les individus philosopant *non*-phénoménologues, restait un pur implicite qui était impliqué à leur insu par leur attitude d'*ob*-jectivation des significations manipulées comme égalées à leur dénotation noématique ;
- reformuler de la façon la plus radicale qui soit le problème que je pose, s'il est vrai que ce problème est en définitive celui *des conditions sous lesquelles il est possible de prédiquer en philosophie*.

2. De la réflexivité phénoménologique à l'archi-réflexivité sémantique

Ces deux opérations pourront être menées simultanément, si l'on présente les choses comme suit : en affirmant quelque chose *sur* quelque chose, l'individu philosopant, qu'il

soit phénoménologue ou non, *ob*-jectivait jusqu'ici les significations manipulées – les dites « représentations » – comme égalées à leur dénotation noématique afin de *connaître* le quelque chose dont il parlait. Par là, cet individu philosopant *réduisait* le sens à cette seule dimension noématique lui faisant face. Or, puisque d'autre part il ne pouvait se *décentrer* comme le fait le sujet scientifique, il se présupposait à *son insu* non constitué par le sens fait *ob*-jet, *et donc* il se rendait originaire à son insu. Chez Husserl, la *réflexivité* inhérente à la réduction phénoménologique prétendait révéler qu'*en effet* l'individu philosopant serait originaire parce qu'il *constituerait* le sens de façon *noéti-co-noématique*. Chez l'individu philosopant *non*-phénoménologue, c'est-à-dire pris dans ce que Husserl dénonçait sous le nom d'« attitude naturelle » et naïve, le sens était *ob*-jectivé *sans* la conscience de sa constitution *dans* l'intentionnalité. L'individu philosopant se rendait à son insu originaire, *sans même* pouvoir prétendre en prendre conscience. À chaque fois, donc, l'individu philosopant se faisait originaire, avec cette seule différence que chez Husserl l'*insu* prétendait *se révéler* vérité fondamentale. Mais il y a chez Husserl *une contradiction* : vouloir que les idéalités *ob*-jectives – les essences – se constituent *dans* la subjectivité. À cette contradiction répond justement le fait qu'en *ob*-jectivant les significations manipulées, l'individu philosopant *réduit* le sens pluridimensionnel à sa seule dimension noématique. Le pur *Ob*-jet d'un Savoir absolu est en réalité *non*-sens, parce qu'en lui les *deux autres* dimensions du *faire-sens* de toute signification auraient été *absorbées* par la dimension noématique, laquelle pourtant ne prend sens *que* par la double relation de co-constituvité et d'irréductibilité qui existe entre les dimensions du sens. Ces deux autres dimensions du faire-sens tridimensionnel de toute signification sont celles que j'ai respectivement qualifiées plus haut, et conformément à ce que dévoile *La Société de l'invention*, de « (politico-)économique » et de « (pédagogico-)axiologique », tandis que je qualifiais d'« (épistémo-)ontologique » la dimension noématique du sens.

Ainsi par exemple, lorsque je manipule les significations « arbre », « table », « homme » ou « concept », à chaque fois le faire-sens de ces significations est irréductible à la seule dimension noématique de l'*ob*-jet de connaissance, puisque l'arbre, la table, l'homme ou le concept ne font sens qu'en vertu de ces deux autres dimensions que sont la satisfaction des besoins par la production économique et la transmission des valeurs par l'éducation axiologique : que je pense « arbre », « table », « homme » ou

« concept », à chaque fois la question impliquée dans le faire-sens de ces significations n'est pas seulement « qu'est-ce que c'est ou comment cela fonctionne-t-il ? », mais aussi « à quoi cela est-il utile pour mes besoins ? » et « quelles valeurs puis-je y trouver pour les transmettre ? ». La problématique proprement *ontologique* – et plus précisément *anthropologique*, ici – permettrait, elle, de comprendre que cette tridimensionnalité du sens de toute chose pour l'homme tient à ce que l'origine de l'homme est une constitution psycho-physiologique animale elle-même tridimensionnelle parce que capable de *percevoir*, d'*agir* et d'avoir des *émotions*. Mais ce discours ontogénétique – et plus précisément *anthropogénétique* – ne peut pas intervenir au moment inaugural et archi-réflexif où toute signification, *γ compris* les significations « animal », « homme », « perception », « action », « émotion », doit être *diffractée tridimensionnellement plutôt qu'égalée à sa dénotation noématique*. En revanche, le discours ontogénétique en tant que « philosophie de l'information ontologique » pourra *traduire ontologiquement* la sémantique archi-réflexive et diffractante – ou pluridimensionnelle – première, de même que celle-ci possèdera deux traductions « économique » et « axiologique » *via* la « philosophie de la production économique » et la « philosophie de l'éducation axiologique ». Le système de l'individuation du sens, parce qu'il procède de l'abandon du savoir à la science, ne peut que reposer sur une « connaissance » *de soi* comme individu philosophant et *sens-sujet non-originaire* individuant le sens dans sa pluri-dimensionnalité irréductible à la seule dimension de l'*ob-jet* à connaître. C'est pourquoi ce système possède une structure *étagée*, chacune des grandes problématiques – les problématiques (épistémo-)ontologique, (politico-)économique et (pédagogico-)axiologique – de la philosophie étant ici *redéfinie* en tant que traduction seconde de la sémantique archi-réflexive première, et *en fonction des dimensions générales du sens* identifiées par celle-ci.

J'ai dit en quoi ma démarche archi-réflexive se voulait un arbitrage entre le *tendanciel* relativisme *résiduel* d'une partie de la philosophie continentale contemporaine – mais aussi du contextualisme (post-)wittgensteinien – et le tout aussi *tendanciel* scientisme *élargi* d'une bonne partie de la philosophie analytique – mais aussi de quelques philosophes continentaux aspirant au savoir malgré l'inexorabilité du « champ de bataille » philosophique, à commencer par les représentants du réalisme spéculatif. Ainsi que je l'ai expliqué en introduction, la nouvelle problématique première que je propose pour la philosophie possède comme horizon l'idée proprement analogique d'une *Relati-*

tivité philosophique, ou « révolution einsteinienne » en philosophie, et cette idée doit être distinguée à la fois du tendanciel scientisme élargi et du tendanciel relativisme résiduel. La nouvelle problématique première du philosophe est en effet la sémantique archi-réflexive, et celle-ci, contrairement à la méthode jusqu'ici employée en philosophie, ne consiste pas exactement à affirmer quelque chose *sur* quelque chose, mais à s'intéresser simplement *au faire-sens* de ce quelque chose afin de révéler sa *pluri*-dimensionnalité, et ce *quel que soit* le quelque chose en question : arbre, table, homme, concept, etc. à l'infini. Bien sûr, ce faisant, j'affirme encore quelque chose sur quelque chose puisque je parle du faire-sens de toute chose. Mais précisément, le faire-sens est celui *de n'importe quelle chose*. Qui plus est, sa description révèle qu'*aucune chose* visée par mon intention[n]alité ne se réduit à la seule dimension de la dénotation noématique qui serait à connaître : que je pense « arbre » ou « table » ou « homme » ou « concept », etc. à l'infini, à chaque fois le faire-sens du quelque chose inclut non seulement la dimension de dénotation noématique à connaître, mais également une dimension de satisfaction de besoins et une dimension de transmission de valeurs, dimensions que j'ai respectivement qualifiées de (politico-)économique et de (pédagogico-)axiologique – par différence avec la dimension (épistémologique-)ontologique de l'objet à connaître *via* son noème. En ce point, donc, le système de l'individuation du sens ne sera systématique *qu'en abandonnant* le savoir à la science, qui *réduit* le quelque chose à sa dimension d'objet – et le fait, je l'ai rappelé, *étant capable* de se décentrer dans le même temps.

Si donc j'ai rebaptisé « significations » ce que la philosophie contemporaine nommait depuis Kant les « représentations », c'est précisément pour faire entendre que la dimension de dénotation noématique qui est celle de toute chose ne *prend* sens qu'*au sein* d'autres dimensions qui sont avec elle dans une *double* relation de co-constitutivité et d'irréductibilité : le *sens* du quelque chose ne se réduit jamais à la seule dimension de l'objet noématique à connaître, parce que le quelque chose est toujours visé par mon intention[n]alité *à travers* une signification dont le faire-sens est tridimensionnel plutôt que noématique. Husserl, lui, avait certes su dénoncer la naïveté de l'« attitude naturelle » qui oublie que la chose ne prend sens qu'à travers la visée intentionnelle. Mais sa « réduction phénoménologique », en passant de la chose à son phénomène noématique, avait aussi fait preuve de *réductionnisme* à l'égard *du faire-sens*, lequel n'est précisément *pas réductible* à la seule dimension noématique de l'objet « là-devant ». On pourrait dire

que l'archi-réflexivité sémantique vient donc *prolonger-dépasser* la réflexivité phénoménologique par le biais d'une démarche qui d'une part révèle l'irréductible pluri-dimensionnalité du faire-sens, et qui d'autre part va se révéler *anti-égologique* à l'occasion de la résolution d'un nouveau paradoxe de ma démarche.

Mais avant d'en venir à ce nouveau paradoxe, encore un mot sur la très paradoxale modestie du système global de l'individuation du sens tel qu'il procède de l'abandon du savoir à la science, et tel qu'il se dessine dans la seconde partie de *La Société de l'invention*²⁵. Car une fois la sémantique archi-réflexive et diffractante – ou pluridimensionnelle – au moins esquissée par le chapitre V qui ouvre cette seconde partie de l'ouvrage, les trois traductions unidimensionnelles secondes sont pour leur part *soumises*, dans les chapitres qui leur sont respectivement consacrés, à ce que je nomme trois « transcurrences ». La philosophie de l'information ontologique, qui traduit la sémantique archi-réflexive à l'intérieur de la seule dimension de l'objet à connaître, est soumise à cette transcurrence qu'est la *connaissance scientifique*, seule détentrice d'un savoir proprement dit et donc également du pouvoir de valider ce qu'avance l'individu philosopant sur le processus d'individuation physique, biologique et psycho-sociale. La philosophie de la production économique, qui traduit la sémantique archi-réflexive à l'intérieur de la seule dimension du besoin à satisfaire, est soumise à cette transcurrence qu'est la *volonté générale* du collectif humain, seule détentrice du pouvoir de valider le discours de l'individu philosopant sur le *faire-droit du besoin en souffrance irréductiblement vécue par les sujets sensitivo-émotifs humains ou non-humains*. Enfin, la philosophie de l'éducation axiologique, qui traduit la sémantique archi-réflexive à l'intérieur de la seule dimension des valeurs à transmettre, est soumise à cette transcurrence qu'est la *conduite* même de l'individu philosopant, seule détentrice du pouvoir de valider le discours de cet individu sur l'ouverture à l'autre dans l'exemplarité. Par « exemplarité » j'entends le fait de donner soi-même l'exemple en incarnant les valeurs que l'on prône, et non pas le fait d'être « exemplaire » au sens de parfait.

25. Sa première partie, elle, prépare la mise en place à la fois de la méthode nouvelle et des quatre hypothèses qu'elle devra justifier, et cette préparation consiste en un long dialogue critique avec la philosophie contemporaine à propos de quatre grands problèmes, traités dans quatre chapitres respectivement intitulés « Animalité et humanité : repenser l'«être-sujet» », « Découverte et invention : redéfinir la "technoscience" », « Technique et pouvoir : repenser la "technocratie" » et « Éducation et valeurs : redéfinir la "crise du sens" ». C'est ce quatrième chapitre de la première partie qui, via un triple dialogue critique avec Husserl, Heidegger et Latour, permet la transition vers la sémantique archi-réflexive en tant que pensée de la tridimensionnalité du sens qui s'individue dans l'individu philosopant non-originaire.

Je dirai plus bas pourquoi chacune de ces problématiques du philosophe est caractérisée en ces termes précis, les termes utilisés pour présenter la problématique (politico-)économique laissant déjà entendre qu'il s'agit pour moi de procéder à une *refondation hors l'éthique* du droit, en vertu de la *normativité économique* qui s'exprime dans la souffrance du besoin – dont le faire-droit doit ainsi être reconnu.

3. L'intention[n]alité humaine comme structure d'oubli de sa propre non-origina- rité – et l'unique moyen de la déjouer

Après le paradoxe d'une systématisme philosophique qui procède de l'abandon du savoir à la science, le nouveau paradoxe de ma démarche concerne, lui, la raison qui motive cette démarche lorsqu'on aborde cette fois le problème du *statut de l'individu philosop-
phant* dans son rapport aux significations manipulées. Cette raison se laisse déjà com-
prendre à partir de ce qui a été dit plus haut : en *ob*-jectivant les significations manipu-
lées sans pour autant se décentrer comme le fait le sujet scientifique, l'individu philoso-
phant se rendait depuis Platon, et à *son insu*, originaire car non constitué par le sens ain-
si *ob*-jectivé, la sémantique archi-réflexive nouvelle consistant dès lors pour l'individu
philosopant à ne plus être victime de ce pur impensé – ou de ce pur implicite qui était
impliqué de façon non consciente. Où réside dès lors le paradoxe de ma démarche ? Il ré-
side d'abord dans le fait que *nous sommes* des intention[n]alités *ob*-jectivantes *pour le
sens*, et qu'ainsi la sémantique archi-réflexive elle-même *continue* d'*ob*-jectiver les signi-
fications qu'elle manipule *alors même* qu'elle se donne pour tâche de penser le sens
comme *irréductible* à la seule dimension de la dénotation noématique à connaître. L'in-
tention[n]alité humaine est *structure d'oubli* de sa propre *non*-origina-
rité, et l'archi-ré-
flexivité sémantique doit relever le défi de *contourner* cette loi illusionnante *pourtant
inexorable*, afin de rendre l'individu philosopant capable de ne plus se présupposer ori-
ginaire à son insu mais de penser bien plutôt *sa propre non*-origina-
rité de *sens-sujet* indi-
viduant le sens.

La solution de cette aporie apparente *ne peut pas* consister à tenir un discours *on-
tologique*. Certes, la philosophie de l'information ontologique, traduction seconde parmi
d'autres – économique et axiologique – de la sémantique archi-réflexive première, pour-
ra bien, mais dans un second temps, proposer une explication : les sujets humains n'ont
pu devenir des intention[n]alités *ob*-jectivantes pour le sens *qu'en individuant* la double

transcendance constitutive qu'est l'interface *langue grammaticalisée ou technicisée/système d'objets symbolisés*, laquelle les a également rendus capables de créer de nouvelles significations et de nouveaux objets afin de vivre ainsi ce processus cumulatif qu'on nomme l'histoire. Mais cette explication ontogénétique, et plus précisément ici anthropogénétique, *ne peut pas* valoir comme archi-réflexive, car elle ne porte pas *sur la tridimensionnalité* du faire-sens *des significations qu'elle manipule elle-même pour se construire comme explication*.

La solution proprement archi-réflexive de l'aporie apparente ne peut donc qu'être *sémantique* et *pré-ontologique* : elle consiste à trouver un *type* de significations qui, *même ob-jectivées*, diront ce qui, *de l'objet, participe* de ce sujet qu'est l'individu philosopant – lequel doit pouvoir *se reconnaître* comme *fait par* ce qu'il *ob-jective* pourtant. Ce type spécifique de significations existe bien : il s'agit des significations désignant des *modes d'action*. Lors donc que je pense « arbre » ou « table » ou « homme » ou « concept », etc. à l'infini, à *chaque fois* les dimensions du faire-sens de ces significations *sont identifiables via d'autres* significations, celles qui désignent des modes d'action comme tels *constitutifs* de mon être-sujet d'individu philosopant *non-originaire* : production (de ce qui satisfait mes besoins), information (sur l'objet à connaître), éducation (ou transmission des valeurs). Telles sont les dimensions *non seulement* les plus générales et ancestrales de l'existence humaine, *mais aussi* du faire-sens de toute signification manipulée par l'individu philosopant.

C'est pourquoi la *sémantique archi-réflexive* se *traduit* ensuite dans une philosophie de la production économique, une philosophie de l'information ontologique et une philosophie de l'éducation axiologique. J'ai dit plus haut en quoi la philosophie de l'information ontologique viendra confirmer ontologiquement, c'est-à-dire sur un mode *non-archi-réflexif* – et donc second si l'individu philosopant ne veut pas se rendre originaire à son insu -, la tridimensionnalité du sens : la genèse de l'humain s'est faite à partir d'une constitution psycho-physiologique animale déjà capable d'agir, de percevoir et d'avoir des émotions, la reconstruction techno-langagière du sujet humain permettant dès lors à l'action de devenir production économique, à la perception de devenir information ontologique, et à l'émotion de devenir éducation axiologique.

La *Distinction sémantique principielle* entre le sens pluridimensionnel et *chacune* de ses dimensions possède alors elle-même, à *l'intérieur* de chacune de ces dimensions,

trois traductions différentes qui gouvernent respectivement la philosophie de la production économique, la philosophie de l'éducation axiologique et la philosophie de l'information ontologique :

– à l'intérieur de la seule dimension du besoin à satisfaire, la Distinction sémantique principale entre le sens pluridimensionnel et cette même dimension du besoin possède pour traduction la différence entre *besoin* et *pulsion*, et le Principe sémantique de non-originarité – de l'individu philosopant – s'y traduit quant à lui en un *principe économique de responsabilité* : la philosophie de la production économique sera donc une économie politique de la responsabilité du besoin à l'égard des besoins en souffrance de tous les êtres dont il est en dette pour se satisfaire, le droit étant le système de la compatibilité des besoins de tous les sujets humains ou non-humains, et non pas le système de la compatibilité des « libres-arbitres » des seules « personnes morales ». Cette économie politique fait de la justice et de la liberté, non plus des valeurs, mais des besoins en vue de la santé, laquelle est un besoin auto-normatif dont la normativité économique et non pas axiologique se révèle dans la douleur somatique et la souffrance psychique.

– à l'intérieur de la seule dimension de la valeur à transmettre, la Distinction sémantique principale entre le sens pluridimensionnel et cette même dimension de la valeur possède pour traduction la différence entre *valeur* et *nécessité*, et le Principe sémantique de non-originarité – de l'individu philosopant – s'y traduit quant à lui en un *principe axiologique de contingence* : la philosophie de l'éducation axiologique sera donc une philosophie de l'exemplarité conjuguée à l'ouverture à cet autre que j'aurais pu être, moi qui n'ai pas décidé du lieu et de temps de ma naissance, l'exemplarité étant par ailleurs ce sans quoi il ne peut y avoir de crédibilité éducative. Dans une telle perspective, l'éducation ne concerne pas seulement la relation des adultes aux enfants, mais la relation à tout autre à qui je transmets des valeurs – le Bien, le Beau, le Vrai, qui n'est pas l'ob-jectif ontologique mais l'authenticité – en les incarnant, cet autre pouvant faire de même. On peut ici parler d'une attitude axiologique, exactement comme on parle d'une attitude scientifique chez un Galilée ou un Claude Bernard, et des modèles existent de cette attitude axiologique d'exemplarité conjuguée à l'ouverture à l'autre.

– à l'intérieur de la seule dimension de l'objet à connaître, la Distinction sémantique entre le sens pluridimensionnel et cette même dimension de l'objet possède pour

traduction la différence entre *objet* et *substance*, et le Principe sémantique de non-originarité – de l'individu philosopant – s'y traduit quant à lui en un *principe ontologique de non-substantialité* : la philosophie de l'information ontologique sera donc une ontologie *anti-substantialiste* ayant pour tâche de *rendre ontologiquement possible* un individu philosopant *non-originaire* individuant le sens. Cette ontologie génétique, ou *émergentisme anti-substantialiste*, pense la vie biologique évolutive comme n'ayant pas d'essence – ce qui ne fait *que* se révéler pleinement dans l'historicité humaine –, et conduit à terme au discours sur la *double transcendance constitutive* qu'est l'interface langue grammaticalisée ou technicisée/système d'objets symbolisés comme condition de formation de l'intention[n]alité humaine *ob*-jectivante pour le sens – et victime de sa structure d'oubli de la non-originarité.

III. De l'encyclopédisme génétique à sa refondation englobante au sein du système de l'individuation du sens

1. Spécificités et mérites de l'encyclopédisme génétique

Nous sommes désormais prêts pour entrer dans le troisième et dernier temps de la réflexion, qui sera consacré à la refondation englobante de l'encyclopédisme génétique de Simondon au sein du système global de l'individuation. À l'instar des deux premiers temps de la réflexion, ce dernier temps se divisera lui-même en trois étapes :

- un rappel des spécificités et des mérites en vertu desquels l'encyclopédisme génétique se prête mieux qu'aucun autre à une telle refondation englobante ;
- un examen des contradictions internes de la pensée de Simondon en vertu desquelles cette refondation englobante s'avère nécessaire, et pas seulement possible ;
- un aperçu de cette refondation englobante proprement dite, en tant qu'opération de *traduction* de la sémantique première et diffractante – ou pluridimensionnelle – *au sein* de la seule dimension (épistémo-)ontologique du sens.

S'il importait, il y a quinze ans, de produire l'exégèse²⁶ non seulement de la philosophie de la technique de Simondon mais aussi de son ontologie génétique, alors trop méconnue, c'est incontestablement parce qu'une telle ontologie génétique, qui se construisait en termes d'*information* – au sens de la prise de forme, ici – *individuate*, était proche de celle dont a besoin l'écologie humaine en tant que système de l'individuation du sens. L'immense mérite de Simondon est ici d'avoir proclamé que « l'information est la formule de l'individuation »²⁷, c'est-à-dire d'avoir compris que la philosophie devait construire un *autre* concept d'information que le concept scientifique, qui désigne une transmission plutôt qu'une genèse. Mais dans la mesure où chez lui, l'ontologie génétique comme philosophie de l'information ne traduisait aucune sémantique archi-réflexive première, son concept d'information semblait faire concurrence au concept scientifique d'information au lieu de procéder d'une problématique en laquelle l'information est seulement l'un des modes d'action par lesquels sont identifiées les dimensions du sens qui s'individue dans l'individu philosophant non-originaire.

En quoi cependant la philosophie peut-elle se donner le droit de nommer « information » ce qui ne correspond pas à l'information dont une théorie scientifique a obtenu la mesure quantitative ? Suffit-il, pour légitimer un tel geste dans la problématique ontologique, que le concept scientifique d'information soit désormais présumé inadéquat aux processus biologiques qu'il prétendait expliquer²⁸ ? La philosophie ne pourrait-elle utiliser ici un autre mot, si de toute façon la *dénotation* des deux concepts scientifique et philosophique d'information n'est pas du tout la même ? La réponse est au moins triple :
– d'abord, le sens étymologique d'« information » désigne la *prise de forme*²⁹. Or, dans le

26. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature* – volet 1 – et *Penser la connaissance et la technique après Simondon* – volet 2 -, *op. cit.* Mon bref ouvrage *Simondon ou l'encyclopédisme génétique* (*op. cit.*) en fournissait la synthèse plus pédagogique, dont l'idée me fut suggérée par Lecourt, tandis que le plus récent *Simondon* (*op. cit.*) répondait à la nécessité d'un bilan qui aborde également certains cours désormais édités de Simondon, dont l'œuvre connaît en effet une vie éditoriale différée. Ce dernier ouvrage était également l'occasion de présenter les grandes postérités de Simondon.

27. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 31.

28. Voir par exemple la remarquable enquête de Frédérique Théry dans *La face cachée des cellules. Quand le monde des ARN bouscule la biologie*, Paris, Éditions Matériologiques, 2016.

29. La prise de forme, qui sera pensée comme *genèse* – par actualisation d'un potentiel – dans la philosophie de l'information ontologique, n'est pas la « mise en forme » dont Jérôme Segal rappelle, dans son immense et incontournable enquête, qu'elle est le « but d'un des aspects essentiels de la théorie de Shannon : la mise en forme du signal » (*Le Zéro et le Un. Histoire de la notion d'information au XXe siècle*, tome 1, Paris, Éditions Matériologiques, 2013 [Syllepses, 2003], p. 189.

système de l'individuation du sens, c'est exactement cela que désignera l'information au sens où l'entend la philosophie de l'information ontologique en tant que traduction seconde de la sémantique archi-réflexive première – même si une telle prise de forme sera non-hylémorphique, parce que radicalement conforme à l'idée de *genèse* ;

– ensuite, ce que ladite théorie de l'information nomme « information » ne correspond pas à ce que le langage ordinaire lui-même désigne par ce vocable, et le titre des deux articles publiés en 1948 par Shannon suggérait d'en rester à l'idée de mesure quantitative de la qualité de la *communication*³⁰. Est ici à la fois éloquente et philosophiquement décisive la confiance faite à Segal par Heinz Von Foerster à propos des fameuses conférences Macy: « J'ai essayé de convaincre mes amis de *laisser le mot "information"* et d'appeler ça "théorie du *signal*", parce que l'"information" nécessite toujours *la présence de quelqu'un* qui regarde un signal et qui dit "Ah maintenant *je sais*", mais cela n'a pas réussi »³¹. La question de l'information comme connaissance est justement au cœur de la philosophie de l'information ontologique dans sa différence par rapport à la théorie de l'information, car l'*ob-jet* de connaissance est une dimension *de ce sens qui était ignoré par cette dernière* ;

– enfin, dans le système de l'individuation du sens la problématique ontologique, en tant que traduction seconde de la sémantique archi-réflexive première, est soumise à la contrainte d'être philosophie *de l'information*, c'est-à-dire de l'un des *modes d'action* auxquels s'identifient les dimensions générales du sens constitutif du sens-sujet

30. Shannon, « A Mathematical Theory of Communication », *Bell System Technical Journal*, 27, 1948. On pourrait du reste préférer à nouveau la notion de transmission à celle, encore très large – elle inclut finalement elle aussi l'aspect sémantique -, de communication, s'il est vrai que, comme l'écrit Shannon, les « aspects sémantiques de la communication ne sont pas pertinents dans le problème de l'ingénierie » (p. 174). Voir aussi R.V.L. Hartley, « Transmission of Information », *Bell System Technical Journal*, 7, 1928. Sur l'abus qu'il y a eu à nommer "information" ce qui est en réalité communication ou même simplement transmission, mais aussi sur l'abus inhérent à l'équivalence posée « entre néguentropie, ordre et information », voir Georges Chapouthier, *L'homme, ce singe en mosaïque*, Paris, Odile Jacob, 2001, pp. 26-29. J'avais dit dans *Penser l'individuation* en quoi Simondon, malgré sa tendance à suivre Léon Brillouin et Wiener sur l'équivalence supposée entre information et néguentropie, était resté quant à lui éloigné du complexe notionnel fort problématique qu'est le complexe *irréversibilité-entropie-« désordre »*. Voir aussi sur ce point Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1986.

31. Note-entretien du 22 janvier 1997, in Segal, *Le Zéro et le Un*, op. cit., p. 293 (je souligne). Segal rappelle que Shannon évitait d'utiliser l'expression « théorie de l'information », et que Warren Sturgis McCulloch et Julian Bigelow exprimèrent des doutes sur le bien-fondé de cette appellation. Quant à Bar-Hillel, il considérait Shannon comme le seul à ne pas laisser croire que sa théorie mathématique de la communication pourrait un jour rendre compte de la dimension sémantique de l'information. Voir *ibid.*, pp. 280-282 et 289-295.

philosophant dans sa non-originarité. Cette problématique ontologique devra ainsi rendre compte de la possibilité d'un tel sens-sujet non-originaire à partir de la refonte de l'ontologie en termes d'information comprise comme processus universel de genèse conduisant à un monde transindividuel de significations, ces dernières étant déposées dans l'interface langue grammaticalisée/système d'objets symbolisés qui constitue pour les sens-sujets humains une transcendance constitutive. Le concept *philosophique* d'information doit dès lors, et à l'inverse du concept scientifique d'information, rendre ontologiquement possible *celui de signification*.

Pour ces trois raisons, le concept philosophique d'information tel que Simondon l'a envisagé – mais sans pouvoir encore montrer en quoi il ne concurrençait pas le concept scientifique d'information – est un concept non seulement utile mais nécessaire, et la philosophie de l'information ontologique pourra se proposer comme une unification *non-scientifique* des savoirs scientifiques, là où la cybernétique – interlocutrice centrale de Simondon – avait échoué à en construire une unification *scientifique*. La proximité entre l'ontologie génétique de Simondon et la philosophie de l'information qui traduit ontologiquement la sémantique archi-réflexive se confirme alors au plus haut point dans les aspects suivants de l'ontologie génétique simondonienne :

– de même que j'entends distinguer entre objet et substance, Simondon distinguait entre individu (le cristal, la plante, l'animal) et substance. Le principe fondamental de son ontologie, par lequel celle-ci sera proprement génétique au sens de la genèse, est en effet un principe anti-substantialiste : « *connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu* »³². Simondon s'opposait ici non seulement au substantialisme mais aussi à l'hylémorphisme, ce dernier n'étant à ses yeux qu'un substantialisme déguisé ou subtil ayant dominé d'Aristote à Kant – penseur des « forme » et « matière » de la connaissance ;

– l'ontologie simondonienne n'entendait pas se construire par-delà les sciences, puisqu'au contraire elle reposait sur des schèmes de pensée scientifique et notamment physique, grâce à l'accès de la physique contemporaine à une rationalité ouverte que ne possédait pas encore la physique dite « moderne », devenue de ce fait « classique »³³.

32. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 24 (souligné par l'auteur).

33. Voir sur ce point Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1966 [1934].

Grâce à ces schèmes scientifiques nouveaux, elle a pu construire un *réalisme des relations* qui, au lieu de dissoudre l'individu dans les relations qui pourtant le définissent, *renforce l'individualité par démultiplication de la relation* lorsqu'on passe de l'individuation physique à l'individuation biologique puis psycho-sociale.

2. Critique interne de l'encyclopédisme génétique

Apparaît toutefois chez Simondon *une contradiction*, et la refondation de son ontologie génétique comme philosophie de l'information ontologique traduisant la sémantique archi-réflexive première en sera justement *le remède*. Cette contradiction réside en ce que Simondon, tout en disant faire reposer son ontologie génétique sur des schèmes de pensée scientifique et notamment physique, revendique pour cette ontologie le statut de « philosophie première »³⁴. Il y a là une aporie, s'il est vrai qu'une philosophie première se définit comme une problématique *qui ne peut reposer que sur elle-même*. C'est là, en effet, le propre de ce que l'on nomme « philosophie première » depuis la métaphysique d'Aristote. Si celle-ci venait bien « après » la physique, elle venait aussi *par-delà* cette dernière, et cela ne signifiait pas « à partir de » la physique mais bien plutôt « dans une autonomie qui seule permet de traiter les questions fondamentales » que ne traite pas la physique. Cette dernière ne saurait donc pas même fournir à une « philosophie première » des « schèmes de pensée » ou des paradigmes *conceptuels*, même si elle peut fournir, comme elle le fait pour ce nouveau type de philosophie première qu'est la théorie de la connaissance dans la *Critique de la raison pure*, des paradigmes *analogique, méthodologique et téléologique* – chez Kant il s'agissait respectivement de la révolution copernicienne, du plan incliné galiléen, et de la physique newtonienne à fonder philosophiquement. La « philosophie première », donc, qui reposerait sur des *schèmes* de pensée physique ou des paradigmes *conceptuels* issus de la physique s'en trouverait aussitôt déchue de son statut. Or, dans le système nouveau et global de l'individuation du sens, la philosophie première est la sémantique archi-réflexive comme simple connaissance *de soi-même dans sa non-originarité*, et l'ontologie génétique en tant que traduction seconde n'est plus qu'une synthèse unifiante des savoirs apportant du sens à des sciences *gnoséologiquement autonomes mais aussi souveraines*.

34. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 284.

À cela s'ajoutent deux autres difficultés internes au discours de Simondon, qui là encore trouveront leur solution dans la *refondation englobante* de son ontologie comme simple traduction seconde de la sémantique archi-réflexive :

– d'une part Simondon, aussitôt après avoir revendiqué pour l'ontologie génétique le statut de philosophie première, ajoute : « Malheureusement, il est impossible au sujet humain d'assister à sa propre genèse, car il faut que le sujet existe pour qu'il puisse penser »³⁵. Il y a bien là une difficulté immédiate, car le *lien* fait par Simondon entre l'idée de « philosophie première » et l'idée d'assister à sa propre genèse signifie que tout en condamnant comme vaine l'entreprise des phénoménologues husserliens qui veulent assister à leur propre genèse, Simondon *leur concède* qu'assister à sa propre genèse *serait bien* la connaissance de soi en quoi consiste une véritable philosophie première. Simondon entendra d'ailleurs proposer lui aussi une forme de réflexivité radicale, puisqu'il prétend que son ontologie génétique est le dépassement du face-à-face entre le sujet et l'objet : l'objet de cette ontologie est le processus d'individuation, et la connaissance *de l'individuation* est elle-même, dit-il, « *individuation de la connaissance* ». Mais on voit bien que cette réflexivité ne consiste pas à assister à sa propre genèse, et puisqu'il est « malheureux », comme disait Simondon, que le sujet ne puisse assister à sa propre genèse, alors la connaissance de l'individuation qui s'individue dans la connaissance est une réflexivité *par défaut* ;

– d'autre part, *en quoi* les sciences, elles, n'individueraient-elles pas la connaissance ? Et *en quoi* ne permettraient-elles pas une connaissance de l'individuation ? Certes, sur ce dernier point, il est possible de répondre que l'individuation comme *individualisation* différenciatrice échappe aux sciences, qui sont à la recherche de lois générales plutôt que d'une connaissance de l'individuel – hormis sans doute la psychanalyse, dont cependant le statut de science est justement problématique. Mais Simondon, précisément, n'insiste pas sur l'individuation comme différenciatrice, puisqu'au contraire il privilégie l'idée de genèse et se consacre au processus *universel* d'individuation, dont il dégage les grands « régimes » sans trop se préoccuper de thématiser le « *hasard contraint* » qu'est l'efficace de la rencontre entre d'une part le champ métastable – dont le paradigme est chez lui l'eau-mère sursaturée du futur cristal – et d'autre part la singularité extérieure – dont le paradigme est le germe cristallin – qui

35. *Ibid.*, p. 285.

provoquera l'individuation du premier *comme individualisation différenciatrice (unicité) autant que comme genèse de l'individu (unité)*³⁶.

On le voit, l'ontologie génétique de Simondon pose des problèmes de fond, puisqu'ils touchent à son propre *statut*. Or, l'écologie humaine comme système cette fois global de l'individuation du sens est justement fondée sur un *type nouveau* de connaissance de soi qui, à l'inverse de ce que concédait Simondon à Husserl, *ne consiste pas* à assister à sa propre genèse. Et cette connaissance de soi proprement philosophique se traduit seulement dans un second temps en ontologie génétique *par ailleurs tributaire, elle, des connaissances scientifiques*. Seront ainsi résolus, d'un seul et même geste, les problèmes qui viennent d'être soulevés à propos de l'ontologie génétique telle que la conçoit Simondon. C'est cette opération de traduction du plan sémantique et archi-réflexif dans le plan ontologique second qu'il s'agit désormais de présenter, même rapidement, afin de donner un aperçu de la refondation englobante et de la reconstruction de l'encyclopédisme génétique de Simondon, devenu « philosophie de l'information ontologique » au sein du système de l'individuation du sens.

3. Refondation englobante de l'encyclopédisme génétique : un aperçu

Dans la dimension *ontologique* du sens, donc, ce dernier se fait information sur l'objet de connaissance, et le Principe sémantique de non-originarité évoqué plus haut, celui qui régit tout le système de l'individuation du sens depuis la position de l'archi-réflexivité nécessaire à l'analyse des dimensions du sens s'individuant dans l'individu philosopant lui-même, possède pour traduction proprement ontologique un *principe de non-substantialité* dans la mesure où il commande que l'objet de connaissance soit le résultat d'un devenir de ce qui n'est pas lui. En effet, la démarche archi-réflexive première, et propre à la connaissance de soi philosophique, ayant seule permis à l'individu philosopant de se

36. C'est le mérite de Baptiste Morizot, dans *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon* (Paris, Vrin, 2016), d'avoir problématisé ce *réquisit absolu* et cet *impensé relatif* qu'est le hasard dans l'ontologie simondonienne. Que ce hasard soit cependant « contraint », comme dit Morizot, cela signifie que l'introduction d'une thématisation expresse du hasard au cœur même de la théorie simondonienne de l'individuation ne peut s'avérer véritablement nécessaire à l'éclairage du versant individualisant de la genèse que parce que réciproquement la théorie de l'individuation suscite une interrogation nouvelle sur ce hasard qui en est le réquisit absolu et l'impensé relatif : « l'intervention du hasard dans l'individuation est toujours celle d'un hasard *contraint*, objectivement par le contenu du milieu d'individuation, subjectivement par la compatibilité de l'individu à l'égard des rencontres à venir, compatibilité élaborée historiquement suivant les structurations induites par les rencontres antérieures » (p. 38 ; souligné par l'auteur).

penser dans sa non-originarité de sens-sujet individuant le sens, l'ontologie philosophique devra quant à elle rendre compte du Réel de telle sorte qu'y soient possibles des sens-sujets non-originaires. Ces derniers, résultats ultimes du devenir d'un Univers d'abord physique puis biologique, seront désormais, et à l'instar de toute réalité, pris pour objets par l'individu philosophant, qui ne cherchera donc plus à diffracter pluridimensionnellement les significations manipulées pour se connaître lui-même comme sens-sujet individuant le sens pluridimensionnel, mais objectivera bien plutôt ces significations comme égalées à ce qu'elles désignent. Mais l'ontologie ne pourra rester conforme, dans son unidimensionnalité même, à la démarche archi-réflexive première qu'en rendant possible ontologiquement la non-originarité déjà pensée réflexivement. C'est pourquoi l'ontologie philosophique devra être une ontologie *génétique*, au sens où cet adjectif désigne ici la genèse.

En procédant entièrement d'une problématique archi-réflexive première et tout autre parce que *sémantique*, dans laquelle l'individu philosophant visait la seule connaissance de soi-même comme sens-sujet non-originaire parce qu'individuant le sens, l'ontologie philosophique se protège de toute ambition déraisonnable d'entrer en concurrence avec la connaissance du Réel apportée par les sciences. Ces dernières, dans l'*autonomie méthodologique* qu'elles ne cessent de conquérir depuis Galilée, et les unes après les autres, vis-à-vis de la philosophie, constituent ce que l'on pourra nommer une *transcendance* à l'égard de l'individu philosophant dans son intention de traduire ontologiquement la sémantique archi-réflexive première. Une telle transcendance du savoir scientifique, toujours construit à l'extérieur de la philosophie grâce à l'autonomie apportée par les différents types de décentrement scientifique, a ici pour sens que l'ontologie philosophique ne possède pas pour sa part d'ambition de connaissance du Réel, si ce n'est sous la forme d'une *synthèse* des savoirs qui apporte du *sens* et qui, ce faisant, *rende ontologiquement possible un sens-sujet non-originaire*.

Telle est l'unique fonction de l'ontologie comme traduction unidimensionnelle seconde de la sémantique archi-réflexive première et pluridimensionnelle. C'est là une différence majeure avec toutes les ontologies conçues comme « philosophies premières », lesquelles peuvent à bon droit passer pour nostalgiques de l'âge pré-galiléen où la philosophie légiférait encore sur la « connaissance » de l'Univers. J'ai dit en quoi se pose en philosophie le problème de l'absence de décentrement du sujet qui parle : non seule-

ment cette absence de décentrement supprime la possibilité de passer de l'*ob-jectivation* des significations manipulées à l'*objectivité* du discours, mais en outre elle conduit l'individu philosopant à se rendre à son insu originaire dans son *ob-jectivation* des significations manipulées. Ici, il importe de souligner que l'ontologie philosophique, devenue simple traduction seconde de la sémantique archi-réflexive première, aura désormais pour unique fonction de fournir, *via* la traduction ontologique du Principe sémantique de non-originarité issu de cette problématique archi-réflexive première, un simple fil directeur unifiant pour des sciences qui sont par ailleurs autonomes et seules compétentes sur le plan de la connaissance du Réel, mais incapables de s'unifier par elles-mêmes.

Tel est le double refus du relativisme et du scientisme auquel doit conduire la nouvelle systématité philosophique paradoxalement conditionnée par l'abandon du savoir aux sciences. La philosophie a son mot à dire sans avoir à devenir science, parce que réciproquement elle n'est pas une discipline de connaissance au sens strict, mais la discipline *archi-réflexive et nécessaire* par laquelle l'individu pensant devient capable, malgré son *ob-jectivation* inévitable des significations qu'il manipule, de penser sa propre non-originarité de sens-sujet individuant le sens. Pour le dire autrement : la philosophie ne peut s'octroyer le domaine de la connaissance du Réel, mais seulement celui d'un type de connaissance de soi-même comme étant non-originaire, lequel type de connaissance permet secondairement – et uniquement ainsi – de proposer aux sciences une ontologie génétique – ou « génésique »³⁷ – unifiante qui ne peut avoir valeur de connaissance, mais qui a seulement valeur de synthèse et, par là, de donation de sens à un ensemble non unifié de connaissances scientifiques conquises à l'*extérieur* de la philosophie.

37. C'est le terme employé par Morin, dont l'ontologie génétique ou « génésique » partage encore avec celle de Simondon le défaut d'être première – ou fondement des autres problématiques philosophiques –, par absence d'une pensée archi-réflexive de la pluri-dimensionnalité du sens et de la non-originarité de l'individu philosopant individuant ce sens. D'autres défauts de *La méthode* me semblent liés à l'insuffisante distinction, chez Morin, entre pensée *analogique* et pensée *métaphorique*, de même qu'il ne distingue pas toujours le *paradoxe* et la *contradiction*. *La Philosophie du paradoxe* explorera ces deux distinctions, absolument fondamentales pour le *régime de fonctionnement* du philosophe lui-même, et dira le *lien* entre la crise de la réflexivité et l'insuffisante prise en compte, dans la philosophie contemporaine, de ces deux distinctions à la fois fondamentales et anti-fondationnelles – la distinction entre le fondamental et le fondationnel étant, elle, aussi, une distinction par trop ignorée alors que ce qui est philosophiquement *fondamental* doit justement relever de la *simple* connaissance *de soi* comme sens-sujet non-originaire individuant le sens, la « refondation » de l'ontologie génétique sur cette nouvelle base sémantique et archi-réflexive n'étant dès lors plus une entreprise de savoir si le savoir appartient *aux sciences* et non pas à la philosophie

Cette *traduction* proprement ontologique du Principe de non-originarité issu de la problématique archi-réflexive première réside dans le caractère relationnel et non pas substantiel des réalités faites désormais objets. C'est pourquoi j'ai nommé « principe de non-substantialité » une telle traduction ontologique. En d'autres termes, la traduction, *au sein de* la seule dimension d'objet de connaissance, de la Distinction fondamentale entre le sens pluridimensionnel et cette même dimension d'objet est la différence entre l'objet et la substance : cette dernière est à l'objet ce que l'objet est au sens, et de même que le sens est irréductible à l'*ob*-jet, de même l'objet de connaissance est irréductible à la substance. De fait, si l'ontologie veut pouvoir rendre compte, au terme de son parcours physico-bio-psycho-social, de la possibilité de sens-sujets non-originaux individualisant le sens, il lui faut penser les réalités, même individualisées, comme relationnelles plutôt que substantielles. La relation est en effet ce qui seul rend possible une ontologie processuelle rendant compte de la *genèse radicale* des êtres, parce qu'ici l'individualité même de ces êtres, qui croît lorsqu'on passe du régime physique aux régimes biologique puis bio-psycho-social d'individuation, ne s'oppose pas à leur caractère relationnel mais procède – ainsi que je l'ai annoncé plus haut mais en parlant de l'ontologie génétique de Simondon – de la *démultiplication* de la relation elle-même. Dans *La Société de l'invention*, je nomme « émergentisme anti-substantialiste » une telle perspective ontogénétique.

La différence entre l'objet et la substance était justement au principe de l'ontologie génétique de Simondon, mais elle l'était sous la forme de la différence entre *individu* et substance, dans la mesure où chez lui cette différence ne traduisait aucune Distinction sémantique première entre le sens pluridimensionnel et sa dimension d'*objet*.