

Note complémentaire sur les présocratiques  
dans l'œuvre de Gilbert Simondon

Ludovic Duhem

« L'individu et le milieu sont une phase analytique postérieure génétiquement et logiquement à une phase syncrétique constituée par l'existence d'un mixte premier. Nous retrouvons ici une intuition des *Physiologues Ioniens*, de Thalès en particulier. »

Simondon, *Lettre à Jean Hyppolite* (1954)

*Introduction : les raisons d'une note complémentaire*

Pour faire suite à l'article « *Apeiron et phusis*. Simondon transducteur des présocratiques » paru dans les *Cahiers Simondon* n°4 (L'Harmattan, 2012), et à une conférence donnée au Centre Léon Robin sur « Les présocratiques dans l'œuvre de Gilbert Simondon » (Université de la Sorbonne, Paris, 2015), je souhaite apporter ici quelques éléments complémentaires en vue d'une compréhension plus complète de la place, du rôle et des conséquences de la pensée des présocratiques dans l'œuvre de Gilbert Simondon.

Trois raisons motivent cette note complémentaire :

1) L'article « *Apeiron et phusis* » ne traite pas l'ensemble des penseurs présocratiques étudiés ou convoqués par Simondon. Parmi eux, Empédocle et Anaxagore ne sont que rapidement évoqués, alors que Simondon leur consacre un développement comparable à celui des physiologues ioniens dans son « Histoire de la notion d'individu » (HNI). Ce traitement était justifié dans l'article par le manque de place disponible pour proposer au lecteur un développement suffisamment éclairant et précis ; par ailleurs, leur statut de « continuateurs » de l'école ionienne ne présentait pas de caractère décisif pour l'interprétation de la lecture simondonienne de la pensée des présocratiques selon le problème de l'individu et de la connaissance. Cette note propose de combler ce « manque » en exposant l'interprétation simondonienne d'Empédocle et d'Anaxagore, mais aussi en proposant des compléments d'interprétation sur l'ensemble des penseurs présocratiques, notamment grâce à l'étude des sources de Simondon (Diels, Tannery, Bréhier, Renan).

2) La question de la technique est un autre aspect laissé relativement implicite dans l'article, alors que cette question est un enjeu décisif pour la « transduction » des présocratiques que propose Simondon ; car cette transduction n'est pas réalisée uniquement en vue de réhabiliter la philosophie de la nature, mais aussi en vue de *réhabiliter la technique* – ces deux réhabilitations étant inséparables dans la perspective du « nouvel encyclopédisme » que Simondon propose d'élaborer. En effet, pensée du devenir des physiologues ioniens est non seulement essentielle pour comprendre que la technique est inséparable de la nature et qu'elle doit être étudiée selon une méthode génétique (ce que

signale *Du mode d'existence des objets techniques*), mais l'opération de fabrication considérée comme « paradigme de la connaissance » (*Cours sur la perception*) et les inventions techniques réalisées par Thalès, Anaximandre, Anaximène (« Les conséquences de la notion d'individuation »), en font un modèle à reprendre aujourd'hui, dans la mesure où les deux conditions de la vie réflexive – vie organique et vie technique –, sont réunies, reconnues et actives chez ces penseurs des cités antiques d'Ionie.

3) La troisième raison qui motive cette note est la découverte d'autres textes depuis l'écriture de l'article, où la pensée des présocratiques est convoquée et étudiée par Simondon. Cette note sera ainsi l'occasion de présenter un corpus de textes plus complet ; de préciser plusieurs éléments qui modifient l'interprétation de la doctrine et du rôle de certains présocratiques, tel Pythagore par exemple ; et de proposer une analyse de la deuxième partie du cours inédit de 1976 intitulé *Invention et créativité* (la partie de ce cours qui porte sur l'« invention philosophique » et qui contient une étude des présocratiques, n'a pas été publiée par J-Y Chateau dans le recueil de cours et de conférences *L'invention dans les techniques*, paru aux éditions du Seuil en 2005 ; ce cours sera prochainement publié en intégralité dans le volume à paraître « Sur l'histoire de la pensée », Paris, PUF, 2016).

Il faut préciser enfin que cette note se présente sous forme de sections indépendantes, elles peuvent donc être lues séparément sans altérer la compréhension. La lecture préalable de l'article « *Apeiron et phusis. Simondon transducteur des présocratiques* » est cependant nécessaire pour comprendre les enjeux philosophiques des compléments apportés ici.

\*

## Le corpus des textes sur les présocratiques dans l'œuvre de Simondon

Dans l'état actuel de publication de l'œuvre de Simondon et des archives connues, le corpus de textes relatifs aux présocratiques est donné ci-après. Les textes inédits relatifs à la philosophie antique sont inclus alors même que leur contenu, quant à la pensée des présocratiques, reste pour le moment inconnu de l'auteur de cette note.

### 1) « La doctrine de l'Un dans la philosophie grecque » (1952)

Il s'agit d'un Diplôme d'études supérieures de philosophie sur les Présocratiques écrit à partir des fragments de l'édition Diels-Kranz, mené sous la direction de Martial Géroult et soutenu à la Sorbonne en 1952. Ce texte est inédit à ce jour, il prépare vraisemblablement le texte « Histoire de la notion d'individu » et peut également éclairer la genèse de l'idée fondamentale, ontologique et logique, que l'être est « plus qu'Un ».

### 2) « Histoire de la notion d'individu » (1957)

Il s'agit d'un texte qui devait servir, à l'origine, de partie complémentaire à la thèse principale sur l'individuation. Il propose une histoire de la notion d'individu des présocratiques à Hölderlin (elle devait initialement se poursuivre jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle). C'est un des deux textes majeurs de Simondon sur les présocratiques.

### 3) « Cours sur l'Antiquité » (1962) – Inédit

Cours donné à l'Université de Poitiers – 23 pages. Contenu inconnu.

### 4) « Deux leçons sur l'animal et l'homme » (1963-1964)

Transcription de l'enregistrement partiel d'un cours de Propédeutique donné à l'Université de Poitiers au premier semestre de l'année 1963-1964. Pythagore et Anaxagore sont présentés. Publié par J.-Y. Chateau aux éditions Ellipses (2004).

### 5) Cours sur la perception (1964-1965)

Cours donné à la Sorbonne en 1964-1965. Le premier chapitre de la première partie présente une histoire philosophique de la perception dans l'Antiquité, les présocratiques occupant la première section consacrée à « la perception comme instrument de connaissance » selon les ioniens et les éléates. Il s'agit du second texte majeur d'étude des présocratiques.

### 6) « Quelques éléments d'histoire de la pensée dans le monde occidental » (1971-1972)

Cours inédit (46 pages). Contenu inconnu.

### 7) « Invention et créativité : Première partie : l'invention. Deuxième section : l'invention en matière non technique. Exemple de la philosophie » (1976)

Cours donné à Paris V en 1976. Les présocratiques dans leur totalité sont présentés comme le moment syncrétique de l'invention philosophique analogue au développement technique.

\*

## Compléments d'interprétation des présocratiques

### 1. Histoire de la notion d'individu (HNI)

Comme le déclare Simondon, l'organisation chronologique de HNI suit, dans son découpage et souvent dans son interprétation, l'*Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier. Mais il opère également des choix personnels et propose des interprétations d'une grande originalité qui ne portent pas la marque de l'ouvrage de Bréhier.

En ce qui concerne les présocratiques, on peut relever les différences suivantes :

- à propos de *Thalès* : Simondon est assez proche de Bréhier en ce qui concerne Thalès, il n'en dit quasiment rien et lui donne une importance toute relative par rapport à Anaximandre et surtout à Anaximène. Bréhier apporte cependant une précision quant au rôle de l'eau dans la cosmogonie de Thalès, principe élémentaire qui « ne fait que reproduire un thème cosmologique extrêmement répandu<sup>1</sup>. » Il est évident que pour l'École de Milet et bien qu'il soit le premier des philosophes d'après Platon (*Protagoras*, 343a), Thalès n'offre que très peu de prise en l'absence d'une doctrine établie. Il est certes à l'origine du discours « sur la nature » selon Aristote et affirme que l'eau est au principe de toute chose (*Mét.*, A 3, 983b), mais les éléments disponibles restent très lacunaires et souvent relèvent de l'hagiographie et de la légende quant à sa vie et à ses inventions.

Simondon n'intègre pas cette difficulté et lui accorde au contraire une « intuition » fondamentale, décisive pour l'ensemble de son œuvre. Dans une lettre adressée en 1954 à Jean Hyppolite, son directeur de thèse, Simondon affirme en effet que, parmi les Physiologues ioniens, Thalès est celui qui a eu l'intuition que « l'individu et le milieu sont une phase analytique postérieure génétiquement et logiquement à une phase syncrétique constituée par l'existence d'un mixte premier<sup>2</sup>. » Cette reconnaissance d'une anticipation, à l'origine même de la philosophie, est à la fois remarquable et problématique. Elle est remarquable parce que cette reconnaissance confirme que la philosophie de Simondon s'élabore autant avec ce qu'il y a de plus contemporain dans la physique (thermodynamique, physique quantique, théorie de la relativité, théorie de l'information) qu'avec ce qu'il y a de plus « archaïque » dans l'histoire de la pensée (comme l'avaient souligné Marquet et Garelli). Ce « recours » aux Physiologues ioniens est donc principiel pour Simondon et n'entre pas en contradiction immédiate avec les données de la science contemporaine. Il s'agit pour lui de repenser la *physis* avant l'instauration et l'installation de la tradition substantialiste, ce qui commence avec Thalès et les physiologues ioniens, i. e. avant la critique radicale de Parménide. Un tel recours aux présocratiques ne trouve pas d'équivalent chez les contemporains de Simondon, excepté Heidegger, dont la perspective est toutefois bien différente<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, (1930), 2004, p. 41.

<sup>2</sup> Gilbert Simondon, *Lettre à Jean Hyppolite*, janvier 1954. Cité depuis sa transcription sur le site officiel des archives de l'œuvre : [www.gilbert.simondon.fr](http://www.gilbert.simondon.fr).

<sup>3</sup> Simondon a pu être incité à un tel « recours » aux présocratiques et à une interprétation de leur pensée à travers la physique contemporaine par l'ouvrage de Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à*

Quoi qu'il en soit, cette reconnaissance de l'intuition de Thalès est aussi problématique, d'abord parce qu'elle attribue à Thalès ce qui paraît plus adapté à l'interprétation que l'on peut faire d'Anaximandre ou d'Anaximène, voire à une synthèse des deux – que Simondon opère lui-même dans HNI. Il faut le redire, Simondon n'a nullement l'intention dans ce texte comme dans les autres, de donner une analyse philologique, rigoureuse historiquement, élaborée à partir d'une étude critique de la doxographie de la pensée de Thalès. Ceci étant dit, il semble que Thalès soit pour Simondon celui qui pose de manière inaugurale une théorie de la genèse qui suppose une indistinction originelle où l'élément primordial, à la fois unité et homogénéité, est capable, par son dynamisme et ses transformations, d'expliquer « l'existence, l'apparition et les caractères des êtres qui existent actuellement<sup>4</sup>. » C'est donc moins le « contenu » de la « doctrine » de Thalès qu'il s'agit de comprendre et de reprendre, que de proposer une philosophie de la nature fondée sur une ontologie génétique, en tant que la *physis* est un principe d'individuation non substantiel qui se prolonge dans l'individu comme dynamisme de croissance et explique son individualité.

En retour et par analogie, on pourrait toutefois tenter de comprendre comment Simondon a pu déceler chez Thalès une telle intuition de sa théorie de l'individuation : l'eau, comprise comme étant la *physis* elle-même ou inséparable de la *physis*, pourrait représenter l'indistinction et l'indétermination primordiale, selon une première phase syncrétique où l'individu et le milieu sont un mixte, unité et homogénéité étant confondues ; l'eau-*physis* serait aussi l'élément jouant le rôle de principe d'individuation qui va produire hétérogénéité et séparation : selon une seconde phase analytique, l'eau donnerait naissance aux êtres individuels, et telle une semence permanente, l'eau participerait comme milieu à leur croissance et à leur transformation au cours de toute leur existence. Il faut noter enfin que Simondon préférera mentionner systématiquement les « physiologues ioniens » comme anticipateurs de la théorie génétique plutôt que Thalès (en dehors de la lettre de 1954, cette distinction de la figure de Thalès n'est pas reprise au cours de l'œuvre).

- à propos d'*Anaximandre* : en suivant la leçon d'Aetius (*Placita*, III, 6, 1), Bréhier présente la cosmogonie d'Anaximandre comme une théorie élaborée selon une *analogie* avec la genèse de l'orage : « il suffit, pour obtenir la conception qu'Anaximandre se faisait du ciel, de remplacer la gaine de nuages épais par une gaine opaque d'air condensé (l'« air » ne désignant pour lui autre chose que les vapeurs), le vent intérieur par le feu, les déchirures de la gaine par des sortes d'évents ou tuyaux de soufflets par lesquels le feu fait irruption<sup>5</sup>. »

---

*Empédocle* (Paris, Alcan 1887, Gauthiers-Villars, 1930), auquel il fait référence au chapitre II de la « note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », in ILFI, p. 512. Dans cet ouvrage, Tannery ne cesse en effet de souligner l'intérêt de la science élaborée par les présocratiques, soit pour en montrer la concordance par anticipation avec les théories modernes, soit pour inviter la science à une réinterprétation de leurs théories afin d'en révéler la fécondité insoupçonnée (par exemple chez Anaxagore). En outre, on peut citer ici Hans Georg Gadamer et Henry Maldiney, contemporains de Simondon, qui ont su apporter une lecture post-heideggerienne des présocratiques, lectures qui restent cependant peu comparables à celle proposée par Simondon puisqu'elles ne recherchent pas à réhabiliter la philosophie de la nature selon un couplage de la *physis* des présocratiques avec la physique contemporaine. La lecture de Gadamer est herméneutique et philologique (elle porte sur l'ensemble du corpus présocratique à partir des commentaires de Platon et d'Aristote), celle de Maldiney est ontologique et existentielle (elle porte sur Parménide, Héraclite et Anaximandre surtout).

<sup>4</sup> Gilbert Simondon, « Histoire de la notion d'individu » (HNI), in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (ILFI), Grenoble, Millon, 2005, p. 339.

<sup>5</sup> Bréhier, *op. cit.*, p. 39-40.

Simondon n'en fait pas mention dans son texte (ni d'ailleurs dans le chap. I de CP où les ioniens sont définis comme des penseurs pour lesquels la perception est au principe de la connaissance). Ceci s'explique par le fait que les ioniens sont traités ensemble dans ce texte et non pas discutés séparément ; car Simondon se concentre sur l'interprétation de la *physis* comme dynamisme et comme élément primordial, et non pas sur les théories cosmogoniques respectives des penseurs ioniens. Mais l'importance décisive que Simondon accorde à l'*apeiron* d'Anaximandre – en tant qu'analogue du préindividuel – appellerait un développement particulier qu'il ne semble pas avoir effectué. Ce développement aurait pu préciser davantage l'analogie en question, laquelle change de sens si l'*apeiron* est compris comme un « Chaos » antérieur aux dieux, à la terre et au ciel, c'est-à-dire comme un « indéterminé » d'où sortent les choses déterminées ; ou comme un « mélange » dans lequel toutes les choses sont confondues et se séparent ensuite pour former le monde ; ou encore comme un « illimité en grandeur » qui s'oppose au monde contenu dans les bornes du ciel, tel que Bréhier l'entend pour sa part. La position de Simondon est à l'évidence la première, celle qui fait de l'*apeiron* l'indéterminé duquel les mondes et les individus naissent. « L'indéterminé » est ainsi le synonyme du préindividuel dans sa thèse principale, mais sans qu'il ne prenne jamais le nom de Chaos ni ne renvoie à l'idée de confusion primordiale<sup>6</sup>.

Toujours à propos d'Anaximandre, on peut souligner ici que Simondon ne semble retenir que la première partie – voire le seul concept d'*apeiron* – du fragment rapporté par Simplicius dans son *Commentaire de la Physique d'Aristote*, alors que Bréhier en traite l'ensemble et en propose un commentaire en deux endroits<sup>7</sup>. Pour rappel, le fragment cité par Simplicius est le suivant : « Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès, qui fut le successeur et l'élève de Thalès, a dit que l'illimité est principe et élément des choses existantes (...). Les choses qui donnent naissance aux réalités sont aussi celles vers lesquelles elles vont à leur destruction, selon ce qui doit être ; car elles se rendent justice et châtiment, les unes aux autres, de leur injustice, selon l'ordre du temps. » On sait que Nietzsche<sup>8</sup> et Heidegger<sup>9</sup> ont fait grand cas de la deuxième partie du fragment, glosant sur la « justice » et le « châtiment » en insistant sur l'importance de la relation entre ordre de nature et ordre de justice dans la succession cyclique des mondes. Simondon ne les suit donc pas sur ce chemin, son interprétation étant plus générale comme on l'a dit, mais il n'est pas exclus non plus que l'interprétation juridico-politique, telle qu'elle est défendue par Jaeger, ne serve pas directement la question de l'individualité pensée à partir de la *physis*. À ce propos, on pourrait même alléguer, en forçant un peu le texte de Simondon, que l'interprétation juridico-politique du fragment d'Anaximandre pourrait contrevenir avec son interprétation de la *physis* : en effet, Jaeger considère que l'origine de l'idée philosophique de *kosmos* vient du transfert du « concept » de *dikê* (justice, ou châtiment) de « l'existence communautaire de la cité-État au domaine de la nature, ce qui produit une connexion causale entre ce qui devient et ce qui se passe dans un procès, au cours duquel les choses se voient forcées, par une décision du temps, de se

<sup>6</sup> Sur les enjeux herméneutiques de cette analogie entre *apeiron* et préindividuel, voir le dernier paragraphe de l'article cité « *Apeiron et physis* ».

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Seuil, (1975), 4, p. 24-28.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, (1962), p. 387-447.

compenser l'un l'autre en raison de leur manque d'équité »<sup>10</sup> ; or, cette interprétation semble inverser l'idée que la *physis* est avant tout un « dynamisme [qui] pousse l'élément homogène à dessiner en lui une hétérogénéité dont les termes sont symétriques par rapport à l'état primitif d'homogénéité indivise ». Mais cette inversion dépend de la priorité donnée, selon l'ordre du temps, à l'homogène ou à l'hétérogène. L'interprétation classique de la genèse cyclique des mondes chez Anaximandre exigerait de la penser plutôt comme une succession homogène-hétérogène-homogène, « ce qui devient » ayant tendance à diverger et à s'opposer. Une telle interprétation serait alors pleinement cohérente avec le schéma général de l'individuation proposé par Simondon (ILFI). Par ailleurs, cette succession serait assez proche de la logique de la théorie des phases de la culture dans MEOT.

- à propos d'*Anaximène* : Bréhier ne lui consacre que quelques lignes et suit l'interprétation de Burnet (*L'aurore de la philosophie grecque*) dans sa lecture d'Hyppolite (*Réfutation des Hérésies*, 1, 6, 1-2) et d'Aristote (*Physique*, III, 4, 203b, 25). Anaximène reprend la thèse de la pluralité des mondes d'Anaximandre, en ce sens qu'il considère que les mondes se succèdent, naissent et périssent, selon un mouvement éternel au sein de l'Infini. L'air comme principe ne fait que « préciser » la nature de l'Infini selon Bréhier, ce que ne contredit pas Simondon qui regroupe quant à lui les penseurs ioniens en une série convergente sur la nature et le rôle de la *physis* (que l'élément soit l'eau, l'infini ou l'air).

L'explication de Simondon recoupe ici celle de Bréhier bien qu'il apporte des précisions : chez Anaximène – c'est du moins ce que l'on peut déduire du texte de Simondon qui ne lui assigne pas directement ce qui va suivre –, « l'élément se condense et se raréfie, engendrant les éléments dérivés qui se distinguent et se distribuent en série discontinue mais intérieurement ordonnée (...). Des états intermédiaires entre ces degrés de condensation et de raréfaction peuvent exister, témoignant de la continuité du processus de la *physis* : avant d'être de l'air, l'eau est nuage, vapeur. (...) On peut donc passer d'un état de l'élément fondamental à un autre par le jeu de la *physis*. » Cette physique des états de l'élément fait de l'élément à la fois la « matière substantielle des êtres » et la « cause dynamique de leur apparition, parce que l'élément est à la fois matière substantielle et source de la *physis*, pouvoir d'hétérogénéité<sup>11</sup>. » Simondon opère ici une lecture personnelle de la pensée d'Anaximène, qui tient à la fois de Bréhier, d'Aristote et de la physique moderne des états de la matière ; lecture personnelle dont il faut souligner que le terme aristotélicien de « matière substantielle » risque de prêter à confusion quant au statut anti-substantialiste que Simondon confère pourtant aux physiologues ioniens. C'est sans doute pour éviter cette contradiction que Simondon privilégiera et la *physis* en général (origine, principe dynamique et milieu) et l'*apeiron* d'Anaximandre en particulier (le moins « matériel » des principes).

- à propos de *Parménide* : il faut tout d'abord noter que Simondon ne suit pas l'organisation et la chronologie proposée par Bréhier. Dans l'ouvrage de Bréhier, Parménide est présenté après les pythagoriciens, Héraclite d'Éphèse et Xénophane, alors que, dans HNI, Simondon enchaîne directement avec Parménide et les éléates après avoir traité des ioniens. Dans la

---

<sup>10</sup> Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988, p. 145.

<sup>11</sup> HNI, p. 340. Sur les difficultés que pose l'usage du terme d'« élément », voir art. cit.

démonstration de Simondon, la place assignée à Parménide est déterminante puisqu'elle vient en contraste direct et absolu avec la conception génétique des physiologues ioniens. Il faut immédiatement ajouter que Simondon ne dit rien de Xénophane, ne suivant en cela ni Bréhier ni Diels, bien qu'il parle des Éléates en général. Il est pourtant attesté que Xénophane est présenté par Diogène Laërce non pas comme un précurseur de Parménide, mais comme un « *phusiologos* » ionien qui s'interroge sur la nature (DK 21 B 18) et propose une théorie des éléments et de leur combinaison pour expliquer les phénomènes ; Bréhier dit d'ailleurs à ce propos que Xénophane « garde en un sens l'esprit des Milésiens ». Ce qui le rattache aux éléates, c'est plutôt sa conception non anthropomorphique, unique et immuable de la divinité, mouvant toute chose par son intellect. Malgré cette conception, et compte tenu du peu de fragments recueillis, il semble que Xénophane soit davantage préoccupé par les aspects moraux et politiques de la cité que par une enquête approfondie et cohérente de la nature.

Concernant Parménide, il appert que Simondon souscrit et renforce l'idée que le poème de Parménide s'oppose directement à la conception ionienne et cherche à en ruiner les fondements pour affirmer l'unique voie de la vérité : celle de l'être increé, indestructible, continu, immobile et fini, telle une sphère parfaite. Inaugurant la tendance « structurale »<sup>12</sup> de la pensée, préfigurant le substantialisme, Parménide nie tout simplement la *physis*. Dans son texte, Simondon compare systématiquement la conception éléatique (structurale) et la conception ionienne (génétique), afin de marquer la différence entre elles et de valoriser la conception ionienne<sup>13</sup>. La sentence, déjà commentée dans l'article, est irrévocable : « Ainsi Parménide refuse de considérer le problème philosophique fondamental comme un problème de genèse » puisque tout est individué à l'origine, que la *physis* est niée et que le devenir est la voie trompeuse de l'opinion des mortels. Opposé au « positivisme génétique et expérimental de la *physis* » des ioniens, la conception parménidienne est une « alliance du rationalisme et de la mythologie » qui « divise le monde et le savoir ».

<sup>12</sup> Dans HNI comme dans le chap. I de CP, le terme de « structure » qui définit la tendance « structurale » par opposition à la tendance « génétique » n'a pas exactement le même sens que dans la théorie de l'individuation : elle désigne avant tout une conception qui privilégie ce qui est fixe, stable, cohérent, unitaire et individualisé pour expliquer la nature et ses constituants, ce qui exclut le devenir de toute fonction ontologique. Dans la théorie de l'individuation, la structure est un résultat de l'opération d'individuation ; elle est une relation stabilisée à l'intérieur du système considéré ; elle est une tension de ce système et conserve un potentiel de transformation de plus en plus important à mesure que la complexité des régimes d'individuation augmente.

<sup>13</sup> Cette opposition entre partisans du « devenir » (tendance génétique ionienne) et partisans de l'« être » (tendance structurale éléate) trouve, si l'on peut dire, une première formulation dans le *Sophiste* (242c – 243a) de Platon, même si les dénominations qu'il emploie, le « groupe éléatique » d'une part, et « certaines Muses ioniennes et siciliennes » d'autre part, rendent difficile l'attribution des théories évoquées par l'Étranger. La plupart des commentateurs s'accordent toutefois pour établir que le « groupe éléatique » est placé sous l'égide de Parménide et que les « Muses ioniennes et siciliennes » rassemble les penseurs du devenir qui suivent Héraclite et Empédocle. Cette opposition entre partisans de l'être et partisans du devenir, entre parménidiens et héraclitéens est affirmée également, implicitement ou explicitement, dans le *Parménide*, le *Cratyle* et le *Timée*, au point qu'elle paraît définitoire pour la propre pensée de Platon – du moins dans son interprétation personnelle du rejet de la multiplicité au profit de l'Un et de l'opposition entre *aisthêsis* et *noêsis* (qu'il introduit).

Quant à l'héritage de cette opposition entre partisans du devenir et partisans de l'être, il faut préciser ici que la référence au texte de *Physique* I, 2, pour modérer l'originalité du schéma historique proposé par Simondon, ne va pas immédiatement de soi. C'est moins en effet une opposition claire et nette proposée par Aristote lors de sa revue des thèses sur les principes des penseurs antérieurs, qu'une déduction possible à partir de l'organisation de la démonstration et des expressions employées par Aristote pour désigner les penseurs en question. Les « *phusikoi* » désignent ceux qui ont posé un *principe unique mù* et cherchent à expliquer comment les étants sont engendrés, c'est-à-dire les Ioniens, à l'exclusion des Éléates et des pythagoriciens qui posent, quant à eux, un *principe unique immobile* et réfutent toute génération (Aristote, *Physique* I, 2, 184b 15-18 et I, 4, 187a 15-25).



À la manière de Gadamer<sup>14</sup>, on pourrait toutefois souligner que la voie de l'opinion peut être considérée plus « généreusement » comme voie de connaissance sans être pour autant la vérité, dans la mesure où c'est la seule voie que les mortels puissent pratiquer pour concevoir qu'une autre voie est possible et qu'elle est celle où demeure la vérité. Autrement dit, si l'on en croit la conclusion de Gadamer : « la stabilité de l'Être (...) s'annonce dans la relativité de la perception »<sup>15</sup> sans qu'il y ait là de contradiction dans les deux voies énoncées par le poème ou de concession faite par Parménide à la force de l'expérience dans la deuxième partie. Il s'agit pour les mortels de sortir des opinions multiples, des contradictions incessantes, des noms confus qui s'épuisent inévitablement dans le Néant. Mais les mortels, inconscients de leurs erreurs et égarés dans l'expérience peuvent-ils seulement sortir de cette voie ? Ne sont-ils pas condamnés à revenir sur leurs pas et ne jamais emprunter la voie de la vérité ? La théorie des Idées et la méthode dialectique de Platon seront en quelque sorte la réponse à cette question apparemment insoluble.

On pourrait arguer par ailleurs deux choses : d'une part, Parménide expose dans le proème que le Poète est un « homme qui sait » (Fr.1), et qui, bien que mortel, est capable de suivre les signes déposés sur le chemin par la Déesse pour accéder à la vérité sans être aveuglé par ses sens. Encore faut-il savoir comment le Poète y parvient et surtout pourquoi les filles du soleil s'empressent de le pousser vers la lumière. S'agit-il d'une inspiration, d'une révélation, de cette « mania » qui fait des poètes une espèce de mortels distinguée par les dieux ? La tradition rhapsodique le confirmerait. D'autre part, suite au proème et à l'exposé des deux voies, Parménide n'avait pas besoin pour sa démonstration d'exposer une théorie physique dans la deuxième partie du poème si la thèse principale et la thèse secondaire (la négation de l'être) se suffisaient à elles-mêmes. Or, il a écrit cette partie sur la physique du monde, ce qui va dans le sens d'une connaissance possible pour les mortels, car tout aussi relative et à distance de l'Être véritable soit-elle, il faut la connaître. L'important est que cette distance soit perçue, qu'elle amène une prise de conscience de l'impératif que seul l'être est et que le non-être n'est pas possible. Il est évident que cela ne pourrait pas racheter Parménide aux yeux de Simondon puisque la voie de la vérité impose inévitablement que l'individualité soit première et absolue, et non pas le résultat d'une opération d'individuation ; car un tel résultat supposerait que les deux voies contradictoires soient confondues, que l'être et le non-être coexistent, ce qui est impossible dans la perspective parménidienne.

- à propos des *Pythagoriciens* : à la suite de Bréhier, les pythagoriciens sont présentés par Simondon comme une association de penseurs cherchant, pour l'individu, le salut et le pouvoir. Ils sont aussi et surtout ceux qui ont rompu « l'équilibre régnant dans la conception milésienne entre l'ordre temporel et l'ordre de simultanéité » en introduisant un dualisme originel au lieu du monisme ionien. Les êtres particuliers procèdent ainsi d'un principe *néгатif*, l'illimité, qui est obscurité et nuit ; et d'un principe *positif*, le monde, qui est principe d'existence, de consistance et d'unité. C'est donc à la fois le dualisme originaire et la

---

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, « Parménide et les opinions des mortels », in *Au commencement de la philosophie. Pour une lecture des présocratiques*, Paris, Seuil, 2001, p. 124-126.

<sup>15</sup> H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 134. Le terme de « perception » employé par Gadamer ne doit pas s'entendre comme un retournement contradictoire avec la thèse de Parménide, absolument opposée à toute connaissance par les sens ; il justifie cette formulation par le fait que la perception consciente est déjà une forme du *noein* (p. 133).

négativité comme source de la multiplicité des êtres que retient Simondon des pythagoriciens, ce qui leur assigne une place analogue à celle occupée par les éléates.

Pour expliquer la « cosmogonie » pythagoricienne, Simondon reprend ainsi presque mot pour mot le texte de Bréhier : « il enseignait, comme Anaximène, que le monde était plongé au sein d'un air infini ; de cet infini, il absorbe, par une sorte de respiration, les parties les plus proches, qui, entrées en lui, séparent et isolent les choses les unes des autres ; l'air illimité, appelé aussi obscurité, nuit ou vapeur, produit ainsi la multiplicité et le nombre<sup>16</sup>. »

Étonnamment, Simondon laisse de côté la question de la « métempsychose » alors qu'il en parlera explicitement dans d'autres textes (*Deux leçons sur l'animal et l'homme, Invention et créativité*). Ceci peut s'expliquer par le fait que Bréhier en dit peu, et le peu qu'il dise à ce sujet a pour conséquence de réduire la « doctrine de la transmigration des âmes » à des « contes » de folklore primitifs qui ne peuvent donc « passer comme le fruit d'une réflexion philosophique ». Le plus étonnant sans doute est qu'il ne soit pas non plus question de la mystique des nombres dans ce texte, alors qu'il en est largement question dans le texte de Bréhier et que Simondon en proposera un développement conséquent dans le chap. I de CP. Dans ce dernier, Simondon fait d'ailleurs de l'« arithmologie » une vision profondément structurale de la réalité qui inverse parfaitement la perspective ionienne : ce sont les aspects abstraits, purement symboliques, stables et individualisés qui définissent l'essence des choses selon des rapports intelligibles antérieurs à leur existence. La pensée prend de la distance avec le monde pour se retirer dans les universaux, loin de la contingence et de la corruption que suppose la compromission avec les choses ; tout contact et toute expérimentation directs sont refusés ou traduits symboliquement au profit d'une sereine contemplation des *a priori*. On aurait donc pu attendre que cet aspect soit pleinement convoqué dans HNI pour renforcer l'opposition entre dynamisme et expérience des ioniens d'une part, et structure et contemplation des éléates et pythagoriciens d'autre part – surtout que Bréhier consacre un second paragraphe dédié aux « pythagoriciens du Ve siècle » (Philolaüs, Archytas, Cébès, Simmias, Timée de Locres) qui insiste justement sur la séparation définitive et complète de cette nouvelle génération avec la physique ionienne.

- à propos d'*Héraclite* : Simondon propose l'étude de la notion d'individu chez Héraclite après celle des pythagoriciens, suivant en cela la succession établie par Bréhier. Tout comme Bréhier également, qui affirme que l'œuvre d'Héraclite est la « première où nous voyons nettement une véritable philosophie, c'est-à-dire une conception du sens de la vie humaine entée sur une doctrine réfléchie de l'univers »<sup>17</sup>, Simondon soutient mot pour mot que chez Héraclite une « méditation sur l'individu humain s'amorce et met en valeur le sens de la vie humaine et une doctrine de l'univers »<sup>18</sup>. Cette doctrine de l'univers est d'origine milésienne selon Bréhier, dans la mesure où on y retrouve les deux thèmes principaux que sont « l'explication des astres » et « l'autonomie du monde ». Simondon là encore lui emboîte le pas sans différence majeure dans l'interprétation : « Antagonisme, bipolarité, tension d'une opposition permanente entre les contraires qui forment des couples, voilà ce que devient chez

---

<sup>16</sup> É. Bréhier, *op. cit.*, p. 47. Pour une discussion de l'« héritage » ionien des pythagoriciens via Zalmoxis (selon Frazer), voir mon article.

<sup>17</sup> Bréhier, p. 49.

<sup>18</sup> Simondon, *HNI*, p. 342.

Héraclite l'unité de la *physis* milésienne<sup>19</sup>. » Que la pensée d'Héraclite se situe dans le prolongement des physiologues ioniens n'est donc pas remis en question par Simondon<sup>20</sup> et lui semble justifié par une substitution qui préserve la réalité et la fonction de la *physis* : « à l'unité dynamique [des ioniens], Héraclite substitue un dualisme dynamique, marqué, selon l'ordre de simultanéité, par la limitation réciproque des contraires simultanés, et, selon l'ordre de la succession, par la suite réglée d'excès et de manques, de satiété et de famine, qui se limite dans le temps<sup>21</sup>. » Le devenir n'est pas aboli par Héraclite et il n'est pas d'un autre ordre que la réalité des êtres ; il n'est pas non plus une dualité sans unité ni cohérence ; le devenir est une « permanente contradiction » qu'il faut déceler dans chaque être pour comprendre ce qu'il est et sortir ainsi du sommeil de la pensée.

Si l'aspect majeur de la pensée d'Héraclite dans l'histoire de la notion d'individu est davantage logique qu'ontologique, comme je l'avais souligné dans l'article au sujet de la critique héraclitéenne du « principe d'identité », il faudrait toutefois souligner ici que l'aspect ontologique doit aussi retenir l'attention. La *physis* entendue comme « permanente tension », comme « dynamisme duel », peut ainsi trouver écho dans la conception simondonienne de l'individuation, laquelle s'opère au sein d'un système qui présente « une certaine incompatibilité par rapport à lui-même, incompatibilité faite de forces en tension aussi bien que impossibilité d'une interaction entre termes extrêmes des dimensions<sup>22</sup>. » Or, si l'opération d'individuation est effectivement « une résolution des tensions premières », ce qui pourrait laisser croire à un écart irréductible avec Héraclite, Simondon ajoute aussitôt que le devenir qu'est l'individuation est « une résolution des tensions premières *et* une conservation de ces tensions sous forme de structure<sup>23</sup> », ce qui en préserve la réalité, le dynamisme et surtout le potentiel de transformation.

De même, il n'est pas totalement déraisonnable de considérer une certaine affinité, voire une certaine analogie, entre la lecture simondonienne d'Héraclite et la « théorie de la double solution » qui accorde réalité et vérité à l'individu physique pensé comme « corpuscule » et l'individu pensé comme « onde », alors qu'il s'agit de représentations antagonistes. Cette théorie du dualisme onde-corpuscule est décisive pour comprendre que l'individu, dès le niveau physique le plus élémentaire, est « être de relation » et non pas « être en relation ». C'est en ce sens que l'individuation, en tant que relation dynamique, réalise un couplage des « aspects opposés et extrêmes » du réel que sont le continu et le discontinu, la matière et l'énergie, la structure et l'opération, ce couplage les faisant apparaître comme des « aspects

---

<sup>19</sup> Simondon, *Ibid.*

<sup>20</sup> Contrairement à Gadamer par exemple, qui affirme dans ses « Études héraclitéennes » : « Selon moi donc, Héraclite ne doit en aucune façon être perçu comme un continuateur de la cosmogonie ionienne, en la développant en une cosmologie. Héraclite fait si souvent des observations ou des applications des plus naïves, qu'on doit forcément conclure que ses références cosmologiques ne revêtent, à ses yeux, qu'une importance secondaire. Lorsque Héraclite fait référence aux connaissances cosmologiques des grands chercheurs et explorateurs de Milet, il ne semble pas vouloir entrer en concurrence avec eux. Il ne prétend aucunement rassembler de nouvelles connaissances provenant d'un peu partout, mais plutôt mettre au jour la vérité cachée dans tout ce qui est apparent ou déjà connu d'une façon quelconque. » « Il ne s'agit pas de résoudre une prétendue cosmologie par un simple symbolisme. Il s'agit plutôt de découvrir en Héraclite une nouvelle réponse à l'expérience de l'être du tout. » (Hans-Georg Gadamer, *Interroger les grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Canada, Fides, 2006, p. 125 et 127).

<sup>21</sup> Simondon, *Ibid.*

<sup>22</sup> Simondon, ILFI, *op. cit.*, p. 25.

<sup>23</sup> *Ibid.*

complémentaires » du réel. S'il existe donc un « héraclitisme » chez Simondon, ce n'est pas celui du mobilisme universel dénoncé par Platon, mais celui d'une ontologie à la fois profondément dynamique et relativement antagoniste, et d'une logique qui refuse le principe de contradiction.

- à propos d'*Empédocle* et d'*Anaxagore* : cf paragraphe suivant (2.2).

- à propos de *Leucippe* et de *Démocrite* : Simondon suit très exactement le texte de Bréhier dans ce paragraphe. Outre la remarque que l'atomisme continue la physique milésienne et refuse les « qualités physiques », Simondon ne procède pas à une reprise détaillée de la physique de Leucippe. Il ne discute pas la question de l'origine d'un monde par détachement d'une portion de la masse infinie tombant au « sein » du vide, alors qu'elle peut rendre explicite l'héritage milésien et entrer en contradiction avec le principe d'impossibilité d'existence du non-être propre à Parménide. Par ailleurs, le tourbillon qui anime l'amas des atomes produit une ségrégation qui distribue spatialement les atomes selon leur poids, les plus lourds se concentrant par accréation au centre et les plus légers vers le vide extérieur. Si l'est vrai que l'atome est un individu absolu, on pourrait toutefois modérer l'affirmation de Simondon qui refuse toute échelle d'individualité propre aux atomes. En effet, il existe une échelle relative qui distingue un monde comme amas d'atomes et les amas d'atomes arrangés selon leur poids qui composent ce monde ; de surcroît, cette distinction est aussi une différenciation temporelle par laquelle de la sphère initiale naît un noyau et une membrane, le noyau grossissant à mesure que la membrane se rétrécit. Certes, Simondon a raison d'affirmer qu'il est à chaque fois question d'atomes et de rien d'autre que d'atomes, identiques et éternels, mais une différenciation existe qui produit des niveaux d'organisation où les amas d'atomes sont irréductibles les uns aux autres. Bien que cette organisation soit indéniablement une physique mécaniste, elle n'élimine donc pas complètement les niveaux d'individualité ni la temporalité.

Cette manière de modérer ici la position de Simondon n'enlève rien au fait que l'atomisme appartient bien à la tendance structurale de la pensée présocratique et à la grande histoire du substantialisme héritier de Parménide. L'atomisme tardif, notamment celui de Lucrèce que Simondon convoquera souvent pour le saluer, ne parviendra qu'à décrire la genèse du composé à partir du donné déjà individualisé : « le principe d'individuation, dans l'atomisme, est l'existence même de l'infinité des atomes : il est toujours déjà là au moment où la pensée veut prendre conscience de sa nature : l'individuation est un fait, c'est, pour chaque atome, sa propre existence donnée, et, pour le composé, le fait qu'il est ce qu'il est en vertu d'une rencontre de hasard<sup>24</sup>. » La recherche du principe d'individuation se produit donc *après* l'individuation, laissant obscure l'opération d'individuation elle-même. Penser l'ontogenèse nécessite de connaître l'individu *à travers* l'individuation en abandonnant toute idée de principe extérieur et/ou antérieur, et donc de recourir à la *physis* des ioniens.

- à propos des *Hippocratiques* : comme le souligne Bréhier, après Anaxagore revivent les thèses et théories physiques des ioniens. Simondon reprend en quelques lignes cette idée

---

<sup>24</sup> Simondon, ILFI, p. 24.

principale – et les mots mêmes de Bréhier – sans aller plus loin ni dans la description ni dans l'interprétation. Tout comme lui, Simondon attribuera aux médecins physiologistes dont il est question dans le *Phèdre* de Platon, l'héritage de pensée de la *physis* élaborée par les ioniens. Aucune théorie de l'individualité ne s'en dégage sauf le principe de la relation entre l'individu et l'univers, entre le macrocosme et le microcosme, qui permet de définir la « combinaison des actions et des passions » qui composent l'individu et permettent de le soigner.

- à propos des *Sophistes* : ils sont totalement absents de l'étude proposée par Simondon. Il ne suit pas Bréhier qui propose une présentation des Sophistes pour clôturer la section consacrée aux présocratiques (suivant en cela Diels). Les sophistes sont mentionnés dans le paragraphe consacré à Platon et Simondon souligne en plusieurs endroits de son œuvre l'intérêt de leur pensée, en tant qu'elle est bien plus favorable à la technique que celle de Platon et d'Aristote.

## 2. Empédocle et Anaxagore

Empédocle et Anaxagore sont les deux penseurs présocratiques laissés dans l'ombre par l'article « *Apeiron* et *phusis* » alors que Simondon consacre à chacun un développement comparable à celui accordé aux physiologues ioniens ou à Parménide. Comme l'introduction à cette note complémentaire l'a rappelé, la place manquait en effet pour en faire une présentation suffisante et pour proposer un commentaire éclairant de l'interprétation de Simondon. Mais la raison majeure de leur relative éviction est que leur conception de la *physis* et leur explication de l'individualité des êtres marque une rupture importante qui les écarte de la ligne génétique privilégiée par Simondon pour fonder sa propre recherche.

### a) Empédocle

De la même manière que pour les autres penseurs présocratiques, dans HNI, Simondon suit Bréhier (hormis la théorie de la perception et la théorie juridico-religieuse qu'il laisse de côté ; ce qu'il réitère dans le chap. I de CP où Empédocle n'apparaît tout simplement pas). Ainsi, quand Bréhier souligne un « trait entièrement nouveau » commun à Empédocle, Anaxagore, les pythagoriciens et Démocrite, à savoir qu'« il n'y a pas de transformation, de naissance véritable, car rien ne naît de rien »<sup>25</sup>, Simondon affirme qu'Empédocle est celui qui « abandonne la théorie dynamiste de la *physis*, et renonce à l'unité du principe élémentaire homogène »<sup>26</sup>. Bien que la pensée ionienne « ne s'arrête pas » avec l'apparition de la pensée éléatique comme le note Simondon (sans préciser les liens possibles avec Anaximène et Héraclite), elle « change de direction ».

Ce changement de direction opéré par Empédocle consiste principalement dans la multiplication des éléments<sup>27</sup> et dans l'adoption d'un dualisme fondamental des puissances contraires qui produit le changement : séparés par la Haine (*Neikos*) et réunis par l'Amour

---

<sup>25</sup> Bréhier, *op. cit.*, p. 60.

<sup>26</sup> Simondon, HNI, p. 343.

<sup>27</sup> Multiplication qui reste dans de strictes limites puisque la physique d'Empédocle mobilise quatre éléments alors que celle d'Anaxagore propose des éléments en nombre infini. Aristote l'avait déjà noté et avait loué Empédocle pour une telle économie dans *Physique* I, 4, 188a 17 et I, 6, 189a 11-20.

(*Philotès*), les quatre éléments (le feu, l'eau, l'air, la terre) forment le monde et les êtres qu'il contient ; ils sont éternels, aucun n'est premier parmi eux et ils ne proviennent pas non plus l'un de l'autre, *a contrario* des éléments milésiens. Simondon reprend ici mot pour mot les caractéristiques données par Bréhier, allant jusqu'à reproduire la comparaison des éléments avec les couleurs dont se sert le peintre et de l'eau et de la farine avec lesquelles ont fait la pâte<sup>28</sup>. La seule différence notable, et elle est importante, tient à la recherche de l'individualité, puisque Bréhier n'opère pas l'analogie que fait Simondon entre les éléments et les êtres individuels par rapport aux couleurs du peintre et à l'eau et la farine pour faire la pâte. Simondon considère que c'est pour expliquer l'individualité, l'existence des êtres singuliers, qu'Empédocle use d'une telle analogie et non pas seulement pour expliquer comment les éléments sont « au monde » comme le dit Bréhier, ou comment l'infinie variété sensible du monde est donnée comme on le dit plus généralement.

Partant, les êtres individuels sont des produits de l'action de deux puissances, leur individualité propre étant définie par la réunion, la séparation et le dosage des quatre éléments en fonction de l'action de ces forces antagonistes<sup>29</sup>. Une certaine historicité, une certaine évolution cyclique du monde explique alors la multiplicité des êtres individuels qui, par le progrès de la Haine, passent du semblable androgyne à la différenciation sexuelle ; mais, à cette phase de domination de la Haine, fera suite une « lente remontée du multiple vers l'un et de la division vers l'union », et l'unité organique de l'individu disloquée par la Haine en membres épars sera reconstituée par l'assomption de l'Amour. Simondon en conclue que « l'être individuel est donc le produit de l'Amour en tant qu'unité organique, mais produit de la Haine en tant qu'il s'oppose aux autres ou se distingue d'eux (...) »<sup>30</sup>

Il faut cependant ajouter avec Simondon que l'être individuel apparaît à « deux moments du cycle » qui alterne les puissances antagonistes de la Haine et de l'Amour, soit lorsque la Haine n'a pas encore triomphé complètement, soit lorsque l'Amour progresse et n'a pas encore pris totalement possession des quatre éléments. Cette interprétation insiste donc sur le caractère transitif et intermédiaire de l'individualité dans la physique d'Empédocle, bien que l'être individuel soit le résultat d'une composition d'éléments individualisés, car ils sont éternels et restent nécessairement distincts les uns des autres dans le composé. Sans trahir cette lecture qui s'écarte nettement de celle présentée par Bréhier, Simondon nous montre en réalité que toute dynamique de la *physis* n'a pas disparu dans la pensée d'Empédocle et que sa cosmogonie peut être transduite dans le problème de l'individualité comme une pensée synthétique des physiologues ioniens et des éléates, à la fois génétique et structurale.

Il faut toutefois ajouter que Simondon ne dit rien du *Sphairos* d'Empédocle dont parle pourtant Bréhier, sphère ou Un-Tout homéomère qui est d'une part une preuve de la synthèse réalisée entre physique ionienne et ontologie éléatique, et implique d'autre part la relation

---

<sup>28</sup> Respectivement Bréhier p. 60-61 et Simondon p. 344. Les nombreuses métaphores techniques mobilisées par Empédocle ne sont pas soulignées par Simondon alors qu'elles témoignent d'un intérêt certain pour l'opérativité et la manipulation, et traduisent une certaine validité du paradigme technique pour penser la nature. Cet aspect le rapproche indéniablement des physiologues ioniens tels que Simondon les présente dans le chap. I de CP.

<sup>29</sup> Rien ne naît ni ne meurt, il n'y a que « mélange seulement, échange de mélanges » selon le Fr. B 8, 3. Mais Empédocle ne nie pas pour autant les qualités en physique mais les explique au contraire par la nature (terre opaque, solide et compacte ; eau fluide, noire et glaciale ; feu lumineux, chaud et rapide ; air transparent, volatil et perméable) et la proportion des éléments du composé considéré. Simondon ne le souligne pas ici.

<sup>30</sup> Simondon, ILFI, p. 344.

entre cosmogonie et physiologie, deux échelons possibles de l'individualité. La sphère d'Empédocle est peut-être écartée ou négligée par Simondon afin d'insister sur la transitivity de l'individualité dans le cycle plutôt que sur l'individu absolu qu'elle représente à la suite de Parménide – ce qui n'est pourtant que partiellement vrai : le *Sphairos* est certes bien immobile, mais cette immobilité est dynamique puisqu'elle est entretenue par une émission continue d'effluves à son intensité maximale, effluves qu'il est impossible de voir comme le dit le Fr. B 27 : « On ne voit point là les membres rapides du soleil/ Si forte est l'attache qui les tient, dans les épaisses ténèbres d'Harmonie./ *Sphairos*... ».

Par ailleurs, il faut souligner que la figure du cycle n'est pas étrangère à la pensée de Simondon, elle est même une figure récurrente, qui devient majeure dans *Imagination et invention* où une importante théorie du « cycle de l'image »<sup>31</sup> est présentée. Mais si des affinités sont à postuler entre Simondon et Empédocle, c'est moins dans la théorie de l'image que dans le schéma que Simondon propose pour expliquer la théorie des phases de la culture dans la 3<sup>e</sup> Partie de MEOT<sup>32</sup> : de l'unité primitive magique se distinguent la religion et la technique qui s'opposent par des forces divergentes, la pensée esthétique, point neutre de cette opposition réalise la première convergence ; ensuite, par la saturation progressive du système, un deuxième déphasage fait diverger une nouvelle fois technique et religion selon des modes théoriques et pratiques, la philosophie ayant la charge de réaliser la convergence finale de cette double divergence, en vue de réaliser l'unité de la culture. Une fois réalisée, cette unité de la culture ferait sortir l'humanité de la haine des objets techniques, donc la ferait sortir aussi de la négation et le mépris ce qu'il y a de naturel et d'humain en eux. Une véritable harmonie universelle existerait par une connaissance encyclopédique de la réalité. Si ce schéma d'évolution n'est pas totalement superposable au cycle empédocléen, les forces de divergence et de convergence qui l'animent au cours du devenir du rapport de l'homme au monde, sont relativement analogues à la Haine et à l'Amour, en tant que force antagonistes qui séparent d'abord ce qui était uni et rassemblent ensuite les êtres vers l'unité. Bien que tout cycle n'ait pas de terme, on pourrait aussi rapprocher la recherche d'unité de la culture de Simondon à la remontée vers l'Un où règne la concorde pacifique (*omonoia*).

Toutefois, une telle analogie ne peut être stricte, dans la mesure où elle nécessiterait de négliger au moins trois limites : le schéma simondonien repose sur un paradigme physique moderne des systèmes polyphasés, il suppose une unité primitive capable d'hétérogénéité à la manière des cosmogonies ioniennes et le progrès vers l'unité de la culture n'est pas cosmique et destinal mais cognitif et volontaire.

## b) Anaxagore

La doctrine d'Anaxagore est, selon Bréhier, « une nouvelle solution au conflit de Parménide avec l'esprit ionien »<sup>33</sup> qui consiste à expliquer le changement en respectant le principe que « rien ne naît ou n'est détruit, mais il y a mélange et séparation des choses qui sont » (Fr. 17). Pour Anaxagore, il s'agit donc de rendre compte d'une part de l'infinie diversité des choses selon leurs qualités propres, c'est en cela qu'il est ionien ; et d'expliquer

<sup>31</sup> Gilbert Simondon, *Imagination et invention 1965-1966*, Paris, PUF, (2008), 2014.

<sup>32</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (MEOT), Paris, Aubier, (1958), 2013.

<sup>33</sup> Bréhier, p. 63.

d'autre part que la production des choses se fait par la séparation de ce qui est déjà présent mais à l'état de mélange, c'est en cela qu'il est éléate. Anaxagore accomplit en ce sens un geste synthétique à la fois analogue et opposé à celui d'Empédocle : analogue puisqu'il réalise une synthèse entre tendance génétique ionienne et tendance structurale éléate, mais opposée en ce sens que les choses ont des qualités indécomposables qui ne dépendent pas de la combinaison des quatre éléments. Même si les transformations sont infinies, la génération et la corruption ne sont ainsi qu'une apparence, dans la mesure où elles ne proviennent que d'une variation de quantité dans les êtres qui conservent, à travers le changement, la même composition.

C'est pourquoi Simondon reconnaît que « cette conception du rapport de simultanéité et de succession entre les êtres est proche parente de la physiologie ionienne », au moins pour deux raisons : 1) « chaque être contient des semences de toutes choses (qu'Aristote nomme homéoméries), ce qui assure une continuité de la substance matérielle commune dont sont faits les êtres, et un rapport de simultanéité entre eux » ; 2) « les transformations continues par extraction ne sont pas extrêmement différentes des changements d'état de l'élément fondamental chez les Physiologues ioniens<sup>34</sup>. » Mais la grande différence entre Anaxagore et les Physiologues ioniens (Thalès, Anaximandre, Anaximène) pour Simondon est le « remplacement du monisme par le pluralisme », lequel implique une entité supérieure, le *Noûs*, qui gouverne la transformation des homéoméries qui composent les êtres. Dès lors, « l'unité de l'ordre de simultanéité et de l'ordre de succession ne peut plus être trouvée dans un pouvoir immanent de croissance » comme chez les Physiologues ioniens, la *physis* étant abandonnée au profit du dualisme *Noûs* unique et extérieur / homéoméries infinies et inengendrées. Simondon voit dans ce dualisme de la matière composée d'homéoméries et du *Noûs* supérieur une représentation « artificialiste » qui anticipe l'hylémorphisme aristotélicien, c'est-à-dire une matière caractérisée par la passivité et l'inertie soumise à l'action d'une forme pure et extérieure. Si la matière est encore un « réservoir des qualités » substantielles et stables que sont les homéoméries chez Anaxagore, elle n'est plus « agent des transformations » comme l'élément des Physiologues ioniens, car elle « n'a plus la *physis* ».

Simondon conclue que cette perte de la *physis*, qui fait de la génération une analyse plutôt qu'une croissance, prépare en fait « les impasses dans lesquelles s'engagera la notion d'individualité, lorsqu'elle sera présentée comme union de la matière et de la forme »<sup>35</sup>. Il veut dire par là qu'Aristote est en effet celui qui impose un « système de la pure actualité » où « toute explication génétique des essence est désormais impossible », dans la mesure où la *physis* des ioniens est incompatible avec la conception de l'être d'Aristote. Même s'il est possible de traduire en termes aristotéliciens la théorie génétique ionienne, cela nécessiterait de poser que « la puissance est toujours contemporaine de l'acte »<sup>36</sup> et que l'acte doit admettre en même temps « une très grande variété de formes, sans qu'il y ait de forme privilégiée et définitive par rapport à celles qui l'ont précédé ou pourront la suivre » ; or, une telle traduction est en contradiction avec l'antériorité de l'acte sur la puissance qu'Aristote défend au sens logique, temporel et substantiel. Bien qu'Aristote cherche à « sauver la génération »,

---

<sup>34</sup> Simondon, HNI, p. 345.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> HNI, p. 361-362.



sa conception de l'individualité « exclut le devenir de manière radicale », dans la mesure où l'essence (*ousia*) de l'individu est permanente, elle ne varie pas, ne change pas, ne naît ni ne meurt au cours de l'existence de l'individu. L'essence, comme le dit Simondon, est pour Aristote « le fait de continuer à être ce qu'il était », *to ti en einai*, et le devenir ne peut exister que dans « l'union d'une forme avec un être qui existe déjà et capable de la recevoir ; cet être en puissance est la matière »<sup>37</sup>. La puissance est donc toujours puissance *de* l'individu.

Si la *physis* n'est certes pas totalement niée par Aristote, elle est inévitablement « incorporée dans l'individu comme rapport de la forme et de la matière, après que l'existence de l'être non individualisé a été niée afin de ne pas admettre d'autre réalité que pleinement actuelle »<sup>38</sup>. La *physis* ne peut donc exister chez Aristote que sous la forme de la « puissance », c'est-à-dire comme possibilité relative à l'être en acte, alors qu'elle est une « capacité active et positive d'individuation au sein de l'élément indéfini » pour les ioniens. Pour Aristote, il est tout simplement inacceptable que l'individualité des êtres résulte d'un état primitif et indéfini de l'élément primordial, et qu'une réserve d'être non individualisé et de laquelle proviennent et retournent les êtres individualisés, puisse exister et expliquer la genèse de ce qui est. Si la science selon Aristote peut pénétrer et expliquer le mouvement, elle ne peut le faire qu'en affirmant systématiquement que « le mouvement est mouvement des êtres individuels »<sup>39</sup>, ce qui laisse l'opération d'individuation dans une « zone obscure ». On l'aura compris, et Simondon le montrera en détail dans son étude du schème hylémorphique au Chap. I d'ILFI, la solution proposée par Aristote possède une grande puissance explicative par sa généralité, mais elle rate le devenir comme tel en rendant impossible la compréhension de l'opération d'individuation elle-même, c'est-à-dire la genèse de l'être en train de s'effectuer à partir de l'*apeiron*, de l'élément non-individualisé, ce que permet au contraire la conception ionienne de la *physis*.

Une telle conclusion, apparemment irrévocable, doit cependant être modérée par ce que Simondon dit de la théorie de la perception d'Aristote dans le Chap. I de CP. Dans ce texte, Aristote est pour Simondon non seulement celui qui élabore une « véritable étude de la perception », mais il est surtout celui qui propose une *synthèse* entre les Physiologues ioniens d'un côté et les pythagoriciens et Platon de l'autre. Plus précisément, Aristote n'accorde pas de privilège à la sensorialité, comme les premiers, ni de privilège aux significations, rapports et structures, comme les seconds, car il « accepte à la fois la réalité du devenir et celle des formes (...) »<sup>40</sup>. Simondon révisé ici son interprétation initiale, au point de la renverser, notamment quant au problème de la *physis* : « la *physis* n'est pas seulement dans la transformation des éléments, dans les changements de phase saisis et éprouvés par les qualités sensibles ; elle se produit au cours de la perception, par le passage de la puissance à l'acte ; la perception est une opération commune du sensible et du sentant ; il existe dans l'âme même un devenir positif ; la perception est une actualisation »<sup>41</sup>.

Simondon ne reprend donc pas ses arguments antérieurs pour réfuter la doctrine aristotélicienne, à savoir que le système d'Aristote est un système de la pure actualité et que le

---

<sup>37</sup> HNI, p. 362.

<sup>38</sup> HNI, p. 363.

<sup>39</sup> HNI, p. 364.

<sup>40</sup> Gilbert Simondon, *Cours sur la perception (1964-1965)* (CP), Chatou, La Transparence, 2008, p. 22.

<sup>41</sup> *Ibid.*

devenir n'existe que relativement à l'individué ; au contraire, il insiste même davantage sur la réalité du devenir en affirmant que la perception est la rencontre d'un « devenir positif » de l'objet et d'un « devenir positif » du sujet, en tant que objet et sujet sont pensés comme des « organismes » selon un paradigme biologique et non plus technologique (et sociologique) – ce qui en faisait une représentation artificialiste de la nature dans HNI. Toujours dans cet esprit de réhabilitation de la doctrine d'Aristote, Simondon reconsidère complètement son interprétation de la « puissance », qui n'est plus simple « possibilité » comme dans HNI mais « potentialité » : « il faut insister sur la contenu de la notion de virtualité, de potentialité, qui est plus que la simple possibilité logique ; la potentialité, c'est la force devenue tendance du vivant, tension orientée, désir, aspiration ; la *physis* ionienne, avec la matière et la sensorialité, est entrée dans le vivant, qui contient aussi la forme, comme finalité unifiée de l'ensemble en devenir<sup>42</sup>. » Le point de renversement complet de la position antérieure est atteint lorsque Simondon reconnaît chez Aristote une anticipation de l'énergie potentielle d'un système et de l'état métastable, éléments indispensables pour penser l'individuation, alors qu'il était celui qui en barrait l'accès dans HNI : « dans la puissance, il y a quelque chose de ce que nous nommerions énergie potentielle d'un système, en termes de Physique (...). Dans les vivants, la relation hylémorphique est aussi partiellement métastable ; elle contient tendance et tension. Or, il semble bien, parmi les notions qui sont employées de nos jours, ce soit celle de métastabilité qui se rapproche le plus de la puissance aristotélicienne, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la sensation<sup>43</sup>. »

Comment expliquer un tel revirement dans le jugement porté sur la doctrine d'Aristote ? Deux hypothèses sont possibles : 1) Simondon a révisé le jugement sévère et définitif qu'il avait formulé dans HNI quant à l'impossibilité d'intégrer la conception ionienne de la *physis* dans l'interprétation de la théorie de la puissance et de l'acte, à la lumière du problème de la connaissance. Mais sur quoi est fondé une telle révision ? Passer du problème de l'individualité au problème de la connaissance nécessite-t-il un tel renversement ? Comment le devenir peut-il retrouver une telle positivité au point de révéler par anticipation la théorie de l'individuation de Simondon alors qu'il était clairement condamné auparavant ? Il est vrai que Simondon avait déjà signifié dans sa conférence « Forme, information, potentiels » de 1960 (donc antérieurement à son *Cours sur la perception* et postérieurement à HNI), que « le devenir apparaît alors comme constitutif de l'être » en ce qu'il y a chez Aristote « une *ontogenèse* toujours sous-jacente, alors que chez Platon il n'en va pas de même »<sup>44</sup>. Dans la même conférence, il soutenait qu'il existe « un pouvoir de devenir dans le couple hylémorphique ; la relation forme-matière à l'intérieur du vivant est une relation qui pousse vers l'avenir ; l'être tend à passer à son état d'entéléchie (...) »<sup>45</sup>. » En considérant ce passage de la conférence de 1960, on ne peut donc pas conclure que c'est le problème de la connaissance, par transduction, qui implique une transformation de l'interprétation et une révision du jugement, au mieux exigerait-il de révéler dans la perception ce qui reste sous-jacent ailleurs. Il semblerait que la position de Simondon ait évolué entre les différents textes que sont HNI, ILFI, la conférence de 1960 et CP ; ce qui veut donc dire que le *Cours sur la*

---

<sup>42</sup> CP, p. 23.

<sup>43</sup> CP, p. 24-25.

<sup>44</sup> Gilbert Simondon, *Forme, information, potentiels*, in ILFI, p. 537. Simondon souligne.

<sup>45</sup> *Ibid.*

*perception* est cohérent avec la position défendue dans les textes antérieurs, mais rentre en tension et parfois en contradiction avec HNI et ILFI. Toutefois, à y regarder de près, si l'interprétation de la théorie de la puissance et de l'acte d'Aristote est indéniablement plus favorable à partir de la conférence de 1960 et surtout dans CP, elle n'est pas totalement contradictoire avec la position défendue dans ILFI qui pointait la nécessité de réinterpréter le schème hylémorphique à la lumière de la physique contemporaine, sans pour autant le révoquer intégralement. Ce qui était alors pointé par Simondon et qui reste vrai jusqu'à CP, c'est que le schème hylémorphique et la théorie de l'acte et de la puissance représentent une anticipation de la synthèse entre la tendance génétique et la tendance structurale que Kant et la *Gestalt Theorie* vont approfondir et compléter, mais ces dernières resteront insuffisantes car elles demeurent relativement partielles et abstraites (pour des raisons et selon des paradigmes différents) devant la théorie de l'individuation de Simondon.

Si une deuxième hypothèse doit être formulée, c'est donc celle qui conserve, en la transformant par les connaissances de la physique contemporaine, la synthèse que réalise Aristote entre le dynamisme de la *physis* et les formes structurales pour penser l'être vivant dans sa relation sensible au monde. Cette hypothèse laisse toutefois en suspend le problème d'une mise entre parenthèses du primat de l'individu et du substantialisme post-parménidien qui fonde la métaphysique aristotélicienne. La physique d'Aristote peut-elle sauver sa métaphysique ? La position de HNI était claire et négative à ce sujet : « la physique restitue ce que la métaphysique nie, mais en conservant l'idée d'une puissance déjà comprise dans un individu (...) <sup>46</sup>. » C'est précisément sur ce problème du rapport entre physique et métaphysique que le renversement de la position de Simondon est le plus net, davantage que sur la réalité et la positivité du devenir (*physis*) dans la pensée d'Aristote qu'il a, d'une certaine manière, toujours reconnu.

Enfin, la seule position qu'il soit ici raisonnable d'adopter est de souligner une évolution de la pensée de Simondon qui n'est pas sans tension – plutôt que contradiction – d'une part, et une cohérence dans l'interprétation de l'histoire de la pensée occidentale qui consiste à reconnaître et l'intérêt et la nouveauté de la pensée aristotélicienne mais en soulignant en même temps son insuffisance pour réaliser une synthèse complète entre devenir et forme, entre opération et structure. Cette insuffisance est sans doute la limite – et non pas l'incompatibilité absolue – qu'elle impose à la *physis* ionienne par la métaphysique de l'individu et le refus de l'*apeiron*, donc par son substantialisme fondamental. Aristote est pour Simondon une figure ambiguë, il est à la fois celui qui anticipe la théorie de l'individuation et celui qui condamne sa pleine réalisation. C'est pourquoi, sans doute, faut-il avoir recours aux Physiologues ioniens et à la physique contemporaine pour reprendre et dépasser la voie tracée par Aristote.

### 3. Deux leçons sur l'animal et l'homme (DLAH)

*Deux leçons sur l'animal et l'homme* est un texte qui sert d'introduction à un cours annuel de psychologie générale donné par Simondon au premier semestre de l'année 1963-1964 à l'Université de Poitiers. Dans ces deux leçons, Simondon propose d'étudier « l'histoire de la

---

<sup>46</sup> HNI, p. 363.

notion de vie animale dans le domaine de la psychologie<sup>47</sup> ». Avant d'étudier le problème de la vie, de l'unité de la vie animale et de la vie humaine, dans ses rapports avec l'intelligence, l'habitude et l'instinct, Simondon propose d'étudier l'histoire de la notion de vie animale (y compris la vie humaine dont elle est inséparable) de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle. Cette enquête historique va notamment montrer que les concepts de la psychologie contemporaine trouvent leur origine dans les idées et théories des présocratiques. L'enjeu pour Simondon sera moins d'étudier en détail et pour elles-mêmes les différentes doctrines des présocratiques que de comprendre comment le problème de distinguer ou non la vie humaine de la vie animale a pu se poser.

Or, ce qui caractérise principalement la pensée présocratique en général, c'est qu'elle n'oppose pas vie animale et vie humaine, même quand elle propose une zoogonie différente de l'anthropogonie. La « différence anthropologique » qui oppose la vie humaine à la vie animale est inventée par Socrate, il est en un certain sens « responsable du dualisme traditionnel »<sup>48</sup> selon Simondon. En effet, Socrate « distingue intelligence et instinct, et oppose en une certaine mesure l'intelligence à l'instinct ». Il fonde par là un « humanisme », c'est-à-dire « une doctrine selon laquelle l'homme est une réalité qui n'est comparable à aucune autre dans la nature<sup>49</sup> ». Cette position humaniste traduit un renversement du rapport à la nature dont l'étude devient une perte de temps et dont Socrate se repend en souvenir de ses jeunes années passées à se passionner pour les « physiciens » et à suivre l'enseignement d'Anaxagore. L'intérêt fondamental de l'homme n'est pas l'étude des phénomènes naturels mais la connaissance de soi (*gnôthi seauton*). La nature ne contient donc pas de potentiel de vérité, il est vain de s'attacher à en comprendre les secrets, seul l'homme, par son intelligence, à la différence de l'instinct des animaux, peut découvrir en lui-même la vérité. Telle est la rupture avec les présocratiques, telle est en quelque sorte la justification possible de leur nom.

Les présocratiques précèdent donc la différence anthropologique inventée et instituée par Socrate. L'idée majeure qui les lie est que « l'âme humaine (...) n'est pas considérée comme d'une nature différente de l'âme animale ou de l'âme végétale<sup>50</sup> ». Il existe ainsi une unité de la vie qui se manifeste par un « principe vital » commun, la seule séparation nette se produisant entre le vivant et le non-vivant. Si la distinction entre vie végétale, vie animale et vie humaine est avancée et expliquée, elle est secondaire par rapport à l'unité vitale et dépend d'un même principe. L'idée d'instinct opposé à l'idée d'intelligence n'existe pas et ne pourrait avoir de pertinence dans une telle conception. Dans cette première leçon, Simondon n'étudiera que Pythagore et Anaxagore, alors qu'on aurait pu attendre aussi bien Anaximandre qui propose une anthropogenèse à partir des animaux<sup>51</sup> et Empédocle qui

---

<sup>47</sup> Gilbert Simondon, *Deux leçons sur l'animal et l'homme* (DLAH), Paris, Ellipse, 2004, p. 29.

<sup>48</sup> DLAH, p. 35.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> DLAH, p. 30.

<sup>51</sup> Dans ses *Stromates*, Eusèbe rapporte une parole d'Anaximandre : « Il dit encore qu'à l'origine l'homme a été engendré à partir d'animaux d'une autre espèce, car, si les autres animaux trouvent vite par eux-mêmes leur nourriture, l'homme seul a besoin de soins nourriciers pendant longtemps : c'est pourquoi, à l'origine, eût-il été tel que maintenant, il n'aurait pu trouver son salut. » DK 12 A 10, 37-40 (trad. M. Conche).

propose une zoogonie au sein de sa théorie du cycle cosmique<sup>52</sup>. Une telle restriction dans le choix des auteurs convoqués tient pour une part à la forme introductive des leçons et au public d'étudiants non philosophes, mais elle tient surtout pour une autre part au choix « psychologique » – et donc disciplinaire – de présenter l'histoire de la notion de vie par la notion d'« âme » pour éclairer les futurs rapports avec l'opposition de l'instinct et de l'intelligence, et non pas en passant par la présentation et l'interprétation des zoogonies et des anthropogonies propres aux présocratiques.

#### a) Pythagore

Quoi qu'il en soit, Simondon accorde une importance majeure à Pythagore à travers la théorie de la « métempsychose » qu'il traite en premier, et laisse une place tout à fait mineure à Anaxagore qu'il traite rapidement ensuite. Chez Pythagore, la « métempsychose » ou transmigration des âmes est soutenue par l'idée que « l'âme est un principe vivant qui n'est pas attaché à l'individualité de telle existence ou de telle autre », ce qui fait qu'« une âme animale peut servir à animer un corps humain » et réciproquement « une âme qui a passé dans un corps humain, après une existence humaine, peut parfaitement revenir à l'existence sous une forme végétale ou sous une forme animale<sup>53</sup> ». C'est donc « le corps et ses fonctions qui « établissent des différences entre la manière de vivre d'une âme »<sup>54</sup> qu'elle soit incarnée dans un corps humain, dans un corps animal ou dans un corps végétal. L'âme, indépendante du corps, s'individualise ainsi transitivement en animant tel ou tel corps, c'est-à-dire en agissant comme un principe qui incline à une manière de vivre mais ne définit pas en propre un genre d'être à l'exclusion des autres.

Bien que la métempsychose apparaisse souvent comme une croyance populaire discutable voire risible – comme le laisse entendre l'anecdote de Pythagore qui interrompt les bourreaux d'un animal en disant qu'il s'agissait là de la réincarnation d'un ami –, elle manifeste en même temps « la possibilité d'une continuité de la vie, la réalité du passage de quelque chose qui est plus que l'individu »<sup>55</sup>. Ce quelque chose de *plus* que l'individu, quel est-il ? C'est l'âme, c'est l'âme comme principe de vie, c'est-à-dire la *physis* elle-même. Du moins, est-ce la *physis* telle que son pouvoir d'animation est irréductible à l'individu qu'elle anime et ne

---

<sup>52</sup> Le Fr. 117 d'Empédocle est cité par Simondon dans une note au sujet de la métempsychose chez Pythagore. Il n'est pas question des trois fragments que cite Simplicius dans son *Commentaire sur la physique d'Aristote* : 1) « Par deux fois, des mortels il y a donc naissance/Et deux fois destruction : tantôt la réunion/De toutes choses crée et par ailleurs détruit./Et tantôt sous l'effet de la séparation/Ce qui s'était formé se dissipe et s'envole./Jamais les éléments ne cessent de pourvoir/À leur mutuel échange. »

2) « L'Amour peut en un Un rassembler tous les membres/Que possède le corps : c'est dès lors son acmé,/Lorsque l'être fleurit dans toute sa vigueur ;/Tantôt rendus épars par l'odieuse Discorde,/Ils errent seuls, poussés vers les lointains rivages/De la mer et de la vie./Tel est le sort aussi des arbres, des poissons/Qui vivent sous les eaux, des animaux qui nichent/Au flanc des monts, et des oiseaux voiliers des airs. »

3) « Comme deux peintres, quand ils ornent de couleurs/Leurs tableaux, ex-voto que l'on dépose aux temples,/En artistes instruits des secrets de leur art,/Quand de leurs mains prenant diverses couleurs,/Ils les marient en de subtiles harmonies:/Un peu plus de ceci, un peu moins de cela,/Et de cette matière engendrent à plaisir/Des formes imitant toutes sortes de choses,/Des arbres, et créant des hommes et des femmes,/Des bêtes, des oiseaux, et dans l'eau des poissons,/Et des dieux jouissant de la longévité/Et des plus hauts honneurs, ainsi ne laisse pas/L'erreur de ton esprit s'emparer (...). » (trad. J-P Dumont).

<sup>53</sup> DLAH, p. 31.

<sup>54</sup> DLAH, p. 30.

<sup>55</sup> DLAH, p. 32.

s'épuise pas au cours de son existence. Ainsi, lorsque la mort de l'individu survient, il reste quelque chose alors que le corps périt. Cette idée de « pérennité des âmes » est non seulement à rapprocher de la « doctrine spiritualiste du christianisme » qui la reprendra en personnalisant l'âme et en lui accordant une seule incarnation, mais elle est à rapprocher aussi de ce que Simondon dit de la mort dans sa théorie de l'individuation.

Lorsqu'il traite de l'individuation psychique, Simondon avance en effet l'idée suivante, que l'on pourrait dire en un sens « néo-pythagoricienne » : « Il se peut que quelque chose de l'individu soit éternel, et se réincorpore, en quelque manière, au monde par rapport auquel il était individu ». Mais ce n'est pas l'âme qui est conservée et se réincorpore : « Lorsque l'individu disparaît, il ne s'anéantit que relativement à son intériorité ; mais pour qu'il s'anéantisse objectivement, il faudrait supposer que le milieu s'anéantit lui aussi. Comme absence par rapport au milieu, l'individu continue à exister et même à être actif<sup>56</sup> ». Cette absence active est alors reprise par les individus vivants qui ont la charge de « maintenir dans l'être » les individus morts selon ce que Simondon appelle, en évoquant le rituel homérique, une « perpétuelle *nekuia* ». Ce qui « reste » de l'individu mort et qui peut donc se « réincarner », c'est-à-dire être repris et réactualisé, c'est son absence, non pas comme vide mais au contraire comme « semence de conscience et d'action », comme symbole dont les vivants sont les réciproques plutôt que les seuls témoins. C'est là un sentiment de responsabilité fondamentale des vivants à l'égard des morts que d'œuvrer à la perpétuation de leur activité, sentiment auquel le sacré vient se nourrir<sup>57</sup>.

Pour revenir au problème qui nous occupe ici, Simondon termine sa présentation de Pythagore par l'évocation de la croyance en la métamorphose. Si la métamorphose tient davantage du mythe et de la croyance que de la théorie philosophique, elle n'en exprime pas moins l'idée qu'un changement de forme d'existence peut avoir lieu avec la conservation du principe vital. Ici comme dans toute son œuvre, Simondon considère toujours avec attention et respect les croyances archaïques et populaires, parce qu'elles traduisent selon lui une croyance qui prépare une théorie, et qui ne doit pas être méprisée parce qu'elle n'est pas formulée de manière rationnelle et démonstrative. Ceci est d'autant plus légitime que la « rupture » entre *muthos* et *logos* n'est que partielle chez les présocratiques et elle n'est certainement pas accomplie chez le plus légendaire d'entre eux, Pythagore. Simondon conclue cette étude en donnant à ces croyances le statut de fond commun ayant pu préparer « les doctrines de la continuité de la vie et du changement des espèces », y compris le transformisme inversé de Platon.

## b) Anaxagore

Simondon aborde en un court paragraphe la pensée d'Anaxagore. Cela peut surprendre compte tenu de l'importance qu'il accorde à Socrate qui rompt avec la pensée présocratique et particulièrement avec Anaxagore, en affirmant qu'il n'y a pas identité mais opposition entre la vie animale et la vie humaine. On peut imaginer que les contraintes de la leçon pouvaient

---

<sup>56</sup> ILFI, p. 250.

<sup>57</sup> Pour une étude de la question de la spiritualité, de la sacralité et de la religiosité chez Simondon, voir Ludovic Duhem, « *Non omnis moriar*. Spiritualité, religiosité et sacralité chez Simondon », in *Cahiers Simondon*, n°6, Paris, L'Harmattan, 2014.

restreindre le temps consacré à Anaxagore et qu'il pouvait renvoyer aux ouvrages de référence ou encore proposer un développement oral dont le contenu n'a pas été transcrit. Quoi qu'il en soit, il n'a pas tenu à s'en justifier et la doctrine d'Anaxagore ne semblait pas présenter de nouveauté importante à ses yeux par rapport à celle de Pythagore.

Pour présenter la doctrine d'Anaxagore, Simondon s'appuie principalement sur l'idée qu'« il y a identité de nature des âmes [Fr. B 4], mais qu'il y a pour ainsi dire des différences de quantité, des quantités d'intelligence, des quantités de raison (de *noûs*) »<sup>58</sup>. Une échelle de complexité des êtres vivants serait ainsi proposée par Anaxagore en fonction de la force, de la puissance et du détail du *Noûs* présent dans chacun (Fr. B 11) : de la plante à l'animal et de l'animal à la plante, le *Noûs* croît en force, en puissance et en détail. Cet accroissement en force, en puissance et en détail est cependant difficile à établir à partir des fragments et de la doxographie, Simondon semble ici gloser à partir de la participation du *Noûs* et de la proportion des homéométries, cherchant à montrer que les différences entre les êtres ne sont pas de nature mais de quantité. D'une certaine manière, il tend ici à retrouver chez Anaxagore la partition en âme végétative, sensitive et intellectuelle proposée par Aristote dans son *De anima*<sup>59</sup>. Il reste vrai toutefois que le *Noûs* dirige « toutes les choses qui ont une âme » (Fr. B 12), ce qui signifie qu'il est effectivement présent au sein même des individus vivants plutôt qu'il ne se tient à distance, dans une séparation infinie. C'est d'ailleurs cette participation que les organismes ont leur propre pouvoir de connaissance et de motricité.

Malheureusement, l'étude d'Anaxagore ne va pas plus loin dans ce texte, Simondon enchaîne ensuite avec Socrate qui rompt avec l'idée d'une unité entre vie animale et vie humaine, que d'autres penseurs, tel Aristote, rétabliront selon de nouvelles théories.

\*

---

<sup>58</sup> DLAH, p. 34.

<sup>59</sup> Simondon consacre un paragraphe à l'étude de la doctrine d'Aristote où il considère que ce qui distingue l'espèce humaine, à savoir la faculté de raisonnement (*to logistikon*), « n'est pas strictement différente en nature des espèces animales ». Il existe ainsi un « aspect de continuité », un « passage insensible » de la plante à l'homme, par identité fonctionnelle selon des modes opératoires différents. Voir DLAH p. 45.

### Introduction

*Invention et créativité* est le titre d'un cours donné par Simondon à l'Université de Paris V en 1976. Dans ce cours encore inédit à ce jour<sup>60</sup>, Simondon cherche à définir avec précision les conditions d'une psychologie de l'invention. Il propose à cet effet de mener une étude comparative de l'« invention » et de la « créativité », étude qui devrait être complétée par une étude intermédiaire de la « découverte », afin de comprendre la réalité de la « fonction du nouveau chez l'homme »<sup>61</sup>.

Dans l'introduction, Simondon définit l'invention comme « un remaniement des structures et des fonctions », suivant en cela la définition qu'il proposait en 1958 dans *Du mode d'existence des objets techniques*. À cette définition, Simondon ajoute une précision d'ordre historique qui explique le mode évolutif de l'invention qui se produit toujours par enchaînement dans le temps : ce remaniement des structures et des fonctions qu'est l'invention prend dans l'histoire « une forme dialectique par la succession de trois étapes, qui commence par une phase syncrétique, se poursuit par une phase analytique, et se termine par une phase synthétique »<sup>62</sup>. Le contenu et le sens de ces trois phases n'est pas explicitement exposé par Simondon dans son introduction ni plus loin semble-t-il.

La source extérieure principale de cet enchaînement évolutif semble être Ernest Renan. Dans *L'Avenir de la Science*, Renan propose en effet une analogie entre le processus de connaissance d'un fait et l'histoire de l'esprit humain, selon trois phases identiques à celles proposées par Simondon : « de même que le fait le plus simple de la connaissance humaine, s'appliquant à un objet complexe, se compose de trois actes : 1° vue générale et confuse du tout ; 2° vue distincte et analytique des parties ; 3° recombinaison synthétique du tout avec la connaissance qu'on a des parties ; – de même, l'esprit humain dans sa marche traverse trois états qu'on peut désigner sous les trois noms de syncrétisme, d'analyse, de synthèse, et qui correspondent à ces trois phases de connaissance<sup>63</sup>. » Outre leur dénomination et leur enchaînement, il semble que leur contenu corresponde également à ce que Simondon a en vue, notamment au sujet des présocratiques qui représentent la phase syncrétique de l'invention philosophique pour lui.

Ainsi, Renan explicite la phase syncrétique comme l'âge de « la complexité et de la confusion », celui où les choses sont vues « dans leur état naturel, c'est-à-dire organique et vivant ». Il n'est donc pas question d'analyse ni d'abstraction, car pour « l'homme primitif », tout est « concret et vivant », réuni dans un ensemble sans distinction et selon une approche compréhensive et générale. Dans cette première phase, ni science ni philosophie ne sont à rechercher, la religion seule caractérise l'esprit humain. Le paradigme de cette phase est le « *livre sacré* » qui tient en lui indifféremment paroles mythiques, souvenirs héroïques, récits

---

<sup>60</sup> Je tiens à remercier chaleureusement Nathalie Simondon de m'avoir donné accès au tapuscrit original et de m'avoir ainsi permis de lire la seconde partie du cours *Invention et créativité* consacrée aux présocratiques.

<sup>61</sup> Gilbert Simondon, « Invention et créativité (extraits) », in *L'invention dans les techniques. Cours et conférences* (IT), Paris, Seuil, 2005, p. 329.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*, Paris, Calmann-Lévy, 1890, ch. XVI, p. 301.



historiques, préceptes moraux, législation de la communauté. « Tout y est dans une belle mais confuse unité » écrit Renan à ce sujet. La phase syncrétique est donc l'époque harmonieuse des demi-dieux, des mystagogues et des prêtres, mais c'est aussi celle des « sages primitifs », qui « ne sont plus des mystagogues, mais pas encore des philosophes ». Renan propose alors une liste : « Confucius, Lao-Tseu, Salomon, Locman, Pythagore, Empédocle, qui confinent aux premiers philosophes par les types encore plus adoucis de Solon, Zaleucus, Numa, etc.<sup>64</sup> » Sans que cette liste ne contienne tous les présocratiques, la présence de Pythagore et d'Empédocle pourrait renvoyer à l'ensemble des « sages » qui précèdent Socrate. On pourrait toutefois s'interroger sur l'absence d'Héraclite par exemple, qui passait pour le penseur obscur par excellence, ou de Parménide, dont le poème relève d'un certain syncrétisme entre mythe, poésie et philosophie. Renan ne s'en explique pas et explicite ensuite la phase analytique, laquelle se caractérise par la critique et par la science, c'est-à-dire par « la négation de la loi unique et absolue » selon une recherche de distinction et de précision ; enfin, la phase synthétique se caractérise quant à elle par « la grande science définitive », celle qui s'appuiera dans l'avenir sur l'analyse pour former une nouvelle synthèse créatrice où « la poésie, la religion, la science, la morale, retrouveront leur harmonie dans la réflexion complète<sup>65</sup>. »

À cette source extérieure, on peut ajouter deux sources internes à l'œuvre de Simondon qui peuvent préciser ce qu'il emprunte à Renan et ce qu'il apporte. La première source interne est très générale, elle se trouve dans la lettre à Jean Hyppolite de 1954 et présente l'individuation comme une succession de phases où « L'individu et le milieu sont une phase *analytique* postérieure génétiquement et logiquement à une phase *syncrétique* constituée par l'existence d'un mixte premier<sup>66</sup> ». D'une certaine manière, l'enchaînement évolutif de l'invention, y compris l'invention philosophique, serait celui d'une individuation ; il y aurait en ce sens une individuation de la pensée au même titre qu'il existe une individuation physique, biologique, psycho-sociale et technique. Mais cette courte citation ne contient pas l'ultime phase, à savoir la phase « synthétique ». Au mieux, cette phase synthétique pourrait être assimilée à l'individuation transindividuelle où l'individu et le milieu sont rigoureusement associés, en relation interactive et en conditionnement réciproque.

La seconde source interne est en relation directe avec la question de l'invention puisqu'elle se trouve dans le cours de 1968-1969 intitulé « L'invention et le développement des techniques »<sup>67</sup>, dans lequel sont exposées les trois « modalités » de l'invention technique et où interviennent les termes « syncrétique », « analytique » et « synthétique ». Pour aller à l'essentiel, la phase *syncrétique* se caractérise par un raisonnement intuitif, par une continuité entre travail et savoir, par une multiplicité d'opérations techniques organisées en réseau qui se concentrent en un espace étroit et en un temps limité. La phase *analytique* se caractérise par un raisonnement inductif et séparateur, par une discontinuité entre travail et savoir, par un conflit entre opérations nécessitant une résolution par des voies divergentes selon une « purification » et un « dégagement concret et matériel » du schéma de fonctionnement des

---

<sup>64</sup> E. Renan, *op. cit.*, p. 304.

<sup>65</sup> E. Renan, *op. cit.*, p. 308. Cette phase synthétique n'est pas sans rappeler la recherche d'unité de la culture proposée par Simondon dans la *Troisième Partie* de MEOT.

<sup>66</sup> Gilbert Simondon, Lettre à Jean Hyppolite, 1954. Je souligne.

<sup>67</sup> Gilbert Simondon, « L'invention dans les techniques », in IT, *op. cit.*, p. 77-80.

opérations. Cette évolution lente et collective se heurte à la contrainte du réseau, aussi bien au niveau des normes qui orientent l'action que de l'hystérésis culturelle qui opère un ralentissement du progrès technique et une sélection sévère des inventions. La phase synthétique se caractérise par un raisonnement déductif et anticipateur (prévision sur modèles), par une domination du savoir sur le travail, par une invention individuelle grâce à la science qui rend explicite et manipulable l'information sous forme de données, de symboles et de lois dont l'objet technique est la formalisation interactive. L'époque actuelle se caractérise par un raisonnement transductif, par une nouvelle continuité entre travail et savoir, l'invention produisant des objets « auto-normatifs », « auto-constituants » et « auto-limités ».

Ces deux textes, à titre de « source » possible, n'ont donc pas vocation à donner la clé d'interprétation de la partie du cours consacrée aux présocratiques, mais à indiquer que Simondon avait déjà utilisé cette tripartition – peut-être déjà sous l'influence de Renan, mais il est difficile de l'attester –, ce qui permettra autant d'en suivre la marque sur sa lecture de l'invention philosophique dans l'Antiquité grecque que d'en mesurer l'écart. Ne pas le mentionner aurait été un obstacle, au moins méthodologique, à la compréhension du texte qui nous intéresse. Il est certain qu'il faut rester prudent dans les conditions de transposition du schéma évolutif de l'invention technique au domaine philosophique, moins parce qu'ils sont hétérogènes (toute pensée existe selon un milieu technique et la noèse comme la technèse forment un couple indissociable), qu'en l'absence du texte complet pour comprendre précisément à quelles conditions, selon Simondon, le transfert d'un domaine (l'invention technique) à l'autre (l'invention philosophique) est valide.

Quant à la relation à Renan dans ce cours, l'emprunt de la tripartition en phase syncrétique, analytique et synthétique semble évident, aussi bien pour la dénomination, pour l'enchaînement que pour le contenu, mais il serait erroné d'y voir un transfert direct sans appropriation. Simondon reprend certes le schéma de Renan, mais en le modifiant selon ses propres concepts et selon son propre horizon philosophique.

### *Analyse de l'invention philosophique des présocratiques*

La partie du cours consacrée aux présocratiques se trouve sous le titre : « Invention et créativité (suite). Première partie. Deuxième section : l'invention en matière non-technique. Exemple de la philosophie. » Sous cet intitulé, Simondon précise immédiatement, dans sa courte introduction, que « dans les matières autres que techniques, il est possible de retrouver la succession des trois phases caractéristiques de l'invention véritable, particulièrement en philosophie »<sup>68</sup>. À cet égard, l'exemple de la philosophie grecque est particulièrement intéressant selon lui, parce qu'il est « assez éloigné de nous pour qu'il soit possible de l'envisager avec l'objectivité historique nécessaire ». Dans cette introduction, Simondon ne précise pas exactement ce qu'il faut entendre par « invention philosophique », c'est-à-dire en quoi elle se distingue de l'invention proprement technique. Mais l'enjeu n'est pas ici une étude comparée de l'invention philosophique et de l'invention technique, il s'agit de montrer en quoi l'invention ne peut se limiter au domaine technique et que les phases qui structurent son évolution peuvent se retrouver dans d'autres domaines et particulièrement en philosophie.

---

<sup>68</sup> Gilbert Simondon, *Invention et créativité*, manuscrit inédit (ICm), p. 26.

Simondon donne ici, comme dans d'autres textes (ILFI et IMIN), une valeur explicative générale à l'invention non limitée au domaine technique.

Selon l'organisation de cette section du cours, la phase syncrétique de l'invention philosophique correspond à la pensée présocratique dans son ensemble ; la phase analytique intervient avec la césure socratique et Platon ; la phase synthétique est représentée par Aristote et les Stoïciens. Simondon conclue cette section avec l'idée que ces phases peuvent s'appliquer à une autre période, la phase syncrétique correspondrait à la Renaissance (l'homme et le monde pensés comme unité syncrétique par la relation microcosme-macrocosme ? réunion du néo-platonisme, du christianisme, de l'ésotérisme ? Simondon ne le précise pas), la phase analytique serait caractérisée par le « dualisme cartésien », la phase synthétique avec « les théories du développement ou de la double nature empirique et transcendante de la connaissance selon le relativisme kantien »<sup>69</sup>.

En ce qui concerne les présocratiques, ils sont donc tous réunis dans la première phase syncrétique de l'invention philosophique. La pensée présocratique est « syncrétique » pour Simondon, dans la mesure où l'homme et le monde sont saisis ensemble au sein de la démarche réflexive, c'est-à-dire que cette pensée ne recherche aucune « dimension dualiste de transcendance » ni de « distinction d'essences ». Cela est particulièrement vrai « au début » et chez les « physiologues ioniens » par « le choix d'un élément primordial duquel les autres sont issus, comme s'il s'agissait des différents états de la matière, simplement différenciés par raréfaction ou concentration, ou par variation de température »<sup>70</sup>. Simondon propose alors une description des changements d'état de l'eau primordiale chez Thalès aussi bien au niveau physique que biologique et météorologique. Ce qui en ressort, c'est avant tout le fait que « la diversification réversible de l'élément primordial anime tous les phénomènes et permet à la pensée de les saisir d'une seule vue, sans discontinuité et sans anthropocentrisme »<sup>71</sup>. Il n'y a donc pas de dichotomie et *a fortiori* pas d'exclusion entre l'intelligence qui saisit les phénomènes naturels et celle qui s'applique la formation géométrique du triangle, et bien que le monde soit « plein de dieux » il reste accessible à l'homme par la science. Le postulat de continuité et d'immanence posé par la philosophie lui permet de conserver cette unité syncrétique du monde et de l'homme sans empêcher la connaissance.

À la suite de Thalès, Anaximandre et Anaximène suivront la même « ligne générale de pensée » en choisissant tel ou tel élément primordial, Simondon ne s'attardant pas à expliquer en détail les variations doctrinales. Par contraste avec Thalès, on comprend alors que l'invention philosophique dans sa phase syncrétique a lieu essentiellement avec Thalès, Anaximandre et Anaximène étant plutôt des continueurs. De ce point de vue, ils changent quelque peu de statut par rapport aux autres textes où ces derniers ont une importance plus manifeste, et même décisive pour Anaximandre dans ce qui fait le fond(s) de sa pensée. Simondon renoue en quelque sorte avec sa déclaration de 1954 dans sa lettre à Hyppolite.

---

<sup>69</sup> ICm, p. 34. Simondon précisera pourquoi il élude les autres présocratiques qui ne font que systématiser les positions antérieures. Il faut noter par ailleurs que cette transposition à d'autres périodes historiques éloigne Simondon du schéma de Renan, même si ce dernier considère que l'ensemble des phases de l'esprit humain forme un cercle et que les « retours » sont parfois nécessaires et ne doivent pas être méprisés comme étant une preuve de décadence.

<sup>70</sup> ICm, p. 26.

<sup>71</sup> ICm, p. 27.

La phase syncrétique ne se termine pas avec les continuateurs de Thalès ni avec l'école de Milet, mais avec l'école pythagoricienne. Bien qu'elle présente un « style de pensée » différent et qu'elle soit difficile à circonscrire dans le temps, l'école pythagoricienne montre également une « inventivité » philosophique certaine. Cette école partage avec les milésiens le « postulat de continuité », lequel se traduit essentiellement de deux manières selon Simondon : 1) la croyance en la métempsychose, la sagesse consistant non seulement à « pratiquer certains interdits », mais aussi à « se ressouvenir des incarnations antérieures de son âme et à préparer la prochaine réincarnation par une ascèse rigoureuse » ; 2) la pratique syncrétique des mathématiques, ce qui suppose de considérer une continuité entre le nombre et la réalité.

Au sujet de la première forme de sagesse pythagoricienne, Simondon valorise la croyance en la métempsychose, ne l'assimilant pas à une croyance populaire mais bien à une « ascèse rigoureuse » qui participe pleinement de la sagesse. La croyance force ainsi à prendre une certaine disposition dans l'existence présente par rapport aux existences passées et donc d'inscrire sa manière de vivre dans une série irréductible à la vie présente. Il ne s'agit plus d'une attitude fantaisiste d'une secte devant la nature, d'une posture ésotérique incompréhensible, mais bien d'une démarche de l'esprit qui se projette aussi bien dans le passé que dans l'avenir, selon une anamnèse consciente et un avenir radicalement spirituel. Ce n'est donc pas l'idée de réincarnation qui constitue l'invention philosophique de l'école pythagoricienne mais le couplage singulier et systématique entre croyance et rigueur, entre ascèse et méditation.

Quant à la seconde forme de sagesse, celle qui s'opère selon un syncrétisme entre le nombre et la réalité, elle apparaît elle aussi sous un jour bien plus favorable. Au lieu de la condamner à une position abstraite et élitiste, structurale et anti-expérimentale, radicalement opposée à la tendance génétique des physiologues ioniens, Simondon considère dans ce texte tardif qu'il existe un postulat commun de continuité entre l'école milésienne et l'école pythagoricienne. En effet, cela a de quoi étonner si l'on se rapporte aux textes antérieurs (HNI et surtout le premier chapitre de CP). Mais, il n'est pas impossible que le passage au problème de l'invention transforme l'interprétation en même temps que le schéma d'évolution des idées. Il n'y a donc pas de contradiction avec la position antérieure, c'est, si l'on peut dire, l'effet d'un changement de « point de vue » qui produit une autre interprétation du statut de l'école pythagoricienne dans son rapport à l'école milésienne : du « point de vue » du problème de l'individualité, elles s'opposent nettement (génétique/structural) ; du « point de vue » du problème de la connaissance, elles s'opposent différemment (concrétude, empirisme et opérationnalisme/abstraction, rationalisme et formalisme) ; du « point de vue » du problème de l'invention, elles ne s'opposent plus et se retrouvent réunies, dans leur différence, selon un postulat commun de continuité entre le l'homme et le monde.

C'est en ce sens que l'école pythagoricienne peut être vue comme une école elle aussi syncrétique qui passe des nombres arithmétiques aux nombres géométriques, et des idéalités numériques aux réalités existentielles sans nier le devenir. Au contraire, bien connaître les nombres permet alors de « prévoir leur devenir, car le devenir des choses est analogue à des opérations arithmétiques ou à des constructions géométriques »<sup>72</sup>, les nombres étant à la fois

---

<sup>72</sup> ICm, p. 28.

des modèles pour les choses et la structure même des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. « Dans cette philosophie syncrétique, la pratique des nombres donne la compréhension des choses, sans cosmologie intermédiaire et séparée »<sup>73</sup> conclue Simondon. La phase suivante sera la phase analytique où Socrate (puis Platon), opère une césure avec le syncrétisme en inventant le dualisme du monde illusoire et de la vérité de l'homme intérieur. La phase synthétique ultime sera représentée par Aristote et les Stoïciens, qui cherchent à réconcilier l'homme et le monde, sur le plan métaphysique, logique et éthique. Pour Aristote, la synthèse se fera par l'invention du schème hylémorphique ; et pour les Stoïciens, il se fera de manière plus systématique par le rapport entre macrocosme et microcosme.

\*

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

## Les présocratiques et la technique

Avec la réhabilitation de la philosophie de la nature, la réhabilitation de la technique est l'autre exigence fondamentale qui justifie le « recours » aux présocratiques dans l'œuvre de Simondon. Toutefois, il faut le souligner d'emblée, la question de la technique est bien moins prépondérante que la question de la *physis* dans les textes, au point qu'elle paraît relativement extérieure à la lecture simondonienne des présocratiques et pourrait être aisément marginalisée. Pourtant, ces deux questions ne sont pas à considérer séparément : avant tout parce que la réhabilitation de la philosophie de la nature et la réhabilitation de la technique constituent les deux aspects complémentaires du « nouvel encyclopédisme » de Simondon.

Or, la complémentarité de la philosophie de la nature et de la technique n'est pas tout à fait étrangère aux présocratiques eux-mêmes. S'il est vrai que les présocratiques sont traditionnellement considérés comme les premiers « penseurs de la nature », ils sont également reconnus, depuis l'Antiquité, comme des « techniciens » à qui on attribue de nombreuses réalisations, constructions et inventions, et dont la postérité a vanté le mérite et porté l'influence parfois bien au-delà du rayonnement de leur pensée cosmogonique. La doxographie antique et l'histoire moderne de la réception des présocratiques montrent ainsi que leur intérêt pour la technique ne se réduit pas à une curiosité intellectuelle pour ce qui se produit autour d'eux dans le monde matériel et pratique ; cet intérêt implique à la fois une reconnaissance de la technique comme paradigme valide pour expliquer la nature, et une véritable pratique manipulative, expérimentale et inventive des penseurs qui s'insère dans la société et la culture de leur époque. C'est précisément cette relation de réciprocité entre pensée et pratique, entre cosmogonie et invention, entre nature et technique, qui intéresse Simondon chez les présocratiques, parce qu'elle réunit les « deux conditions de la vie réflexive » (vie organique et vie technique) qu'il s'agit justement de réunir à nouveau pour lutter contre l'aliénation fondamentale de notre époque.

L'étude des présocratiques dans l'œuvre de Simondon peut donc nous permettre de mieux comprendre les enjeux philosophiques, mais aussi sociaux et politiques, de la réhabilitation de la technique aujourd'hui. Si aucune étude systématique de la question de la technique dans la pensée présocratique n'existe à proprement parler dans l'œuvre de Simondon, le corpus formé par « Les conséquences de la notion d'individuation », « Histoire de la notion d'individu », le premier chapitre du *Cours sur la perception*, comporte des éléments qui éclairent toutefois les points suivants : 1) en quoi la technique est inséparable de la nature, 2) en quoi les présocratiques sont des techniciens, 3) en quoi l'opération de fabrication est un « paradigme de la connaissance ».

Dans cette note complémentaire, il s'agira principalement de traiter ces trois points en se limitant aux présocratiques alors qu'ils renvoient, dans le corpus des textes retenus, à une période historique qui dépasse largement l'Antiquité et s'étend, pour la plupart d'entre eux, jusqu'à l'époque contemporaine. La validité des réflexions qui vont suivre est donc nécessairement restreinte aux présocratiques alors qu'elle mériterait certainement une comparaison éclairante avec les Sophistes et les Stoïciens, sans parler d'Aristote, de Kant et de la Gestalt, qui proposent successivement des « synthèses » analogues à celle que Simondon souhaite proposer – si l'on suit le schéma évolutif des idées récurrents dans les textes. Il reste à

réaffirmer que Simondon opère une lecture philosophique et non pas philologique des présocratiques, et il en sera de même pour l'interprétation que l'on va proposer ici.

### 1. *Technique et nature*

Pour aborder la question du rapport entre technique et nature, il faut relever au préalable que cette question reçoit un traitement variable selon les textes que Simondon consacre aux présocratiques. Le texte a priori le plus indiqué pour aborder cette questions est « Histoire de la notion d'individu » (HNI), étant donné que la question centrale de ce texte est la question de l'individualité pensée à travers les théories de la *physis*. Mais la *physis* n'est quasiment jamais reliée à la *technè* dans ce texte. Du moins, lorsque la technique intervient, c'est essentiellement sous la forme d'analogies internes au discours présocratique et que Simondon reprend sous l'égide de l'*Histoire de la philosophie* de Bréhier – dont il reprend la chronologie, la construction explicative et parfois les mots mêmes. Plus marginalement, et surtout au sujet des physiologues ioniens, la technique peut s'entendre sous un terme d'une bien plus grande généralité, celui d'« expérience ». La valorisation de l'expérience, au sens du contact avec le monde sensible et concret, pourrait s'étendre jusqu'à la manipulation matérielle, voire à la construction d'un objet technique qui fonctionne et résout un problème. Mais cette extension n'est pas directement et explicitement induite par HNI alors qu'elle l'est dans le premier chapitre du *Cours sur la perception* (CP).

Quoi qu'il en soit, à la lecture du paragraphe consacré aux physiologues ioniens dans HNI, Simondon ne fait pas mention de l'importance de l'« expérience » dans cette école de pensée ni des inventions qu'ils ont pu réaliser (alors que Bréhier le mentionne et que Simondon le fera lui-même dans d'autres textes dont il sera question ci-après). Il se concentre ici uniquement sur la *physis*. C'est au paragraphe suivant, lorsque la pensée de Parménide est présentée et surtout comparée à la pensée ionienne que la question de l'expérience intervient. Simondon conclue alors sévèrement son analyse de Parménide en affirmant que « cette conception de l'individualité absolue et inengendrée caractérise donc un type de pensée, fait d'alliance du rationalisme et de la mythologie, résultat d'une véritable coupure pratiquée dans l'expérience, et divisant le monde et le savoir pour s'opposer au positivisme génétique et expérimental de la *physis*<sup>74</sup>. » Autrement dit, en considérant que la voie qui mène à la physique ionienne est la voie trompeuse de l'opinion, Parménide refuse donc toute valeur de connaissance à l'expérience. L'individu absolu (la Sphère) ne peut être découvert dans l'expérience du monde, il ne peut qu'être pensé rationnellement ou évoqué par le mythe. À l'inverse de cette position qui scinde l'expérience en monde et en savoir, le « positivisme génétique et expérimental » des ioniens valorise l'expérience, en lui reconnaissant une valeur positive de connaissance. Cette reconnaissance n'est pas une concession faite à un domaine inférieur de connaissance, au contraire, la pensée ionienne accorde une validité cognitive à l'expérience parce que la *physis* est à la fois ce dont procède les êtres et ce dont il participent, ce qui signifie qu'il existe lien de continuité entre les êtres singuliers et l'élément originel qui unit l'expérience mondaine du savoir scientifique. En ce sens, il existe chez les physiologues ioniens un lien essentiel entre genèse et expérience, et ce lien est la *physis* elle-même.

---

<sup>74</sup> HNI, p. 341.

De là, il n'est pas abusif de considérer que l'expérience ainsi valorisée par la théorie de la *physis*, valorise aussi la démarche « expérimentale », au sens d'une recherche de connaissance qui ne s'effectue non plus par l'observation directe des phénomènes et par l'effort rationnel pur qui mène à leur explication, mais par la production matérielle, par la réalisation d'objets techniques et d'instruments scientifiques, par l'invention comme telle. Sans le commenter davantage pour le moment, on peut assurer cette hypothèse par le passage du chapitre II de la « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation » où Simondon rappelle avec force que « Thalès, Anaximandre, Anaximène, sont avant tout des techniciens » et que « la première apparition d'une pensée individuelle libre et d'une réflexion désintéressée est le fait de techniciens, c'est-à-dire d'hommes qui ont su se dégager de la communauté par un dialogue direct avec le monde<sup>75</sup>. » Il semble donc bien y avoir une corrélation directe entre la théorie ionienne de la *physis* dans ses aspects complémentaires, génétique et expérimental, et la qualité de « techniciens » des penseurs ioniens. C'est, si l'on peut dire, parce qu'ils ont une expérience directe du monde et qu'ils expérimentent en tant que techniciens, que les physiologues ioniens ont produit une telle théorie de la *physis*. Mais cette théorie ne sera en aucune manière une « artificialisation » de la nature, puisque cette tendance appartiendra plutôt à Anaxagore comme on va le voir.

Quoi qu'il en soit pour le moment, la question de la technique réapparaîtra quasi exclusivement sous la forme d'analogies dans les études suivantes portant sur Empédocle et Anaxagore. Pour Empédocle, Simondon souligne, à la suite de Bréhier, l'analogie du peintre et du boulanger avec la manière dont les éléments forment les êtres : « Les éléments sont par rapport aux êtres individuels comme les couleurs dont se sert le peintre ou comme l'eau et la farine avec laquelle on fait la pâte (...)»<sup>76</sup>. » Mais au lieu de relever le paradigme technique mobilisé par Empédocle ici et de l'étudier en détail pour établir s'il s'agit d'une simple métaphore pédagogique ou d'une réelle analogie structurale et opératoire<sup>77</sup>, Simondon passe immédiatement à l'interprétation en affirmant que « tout vient de leur réunion [les éléments], de leur séparation, de leurs divers dosages ; nul d'entre eux n'est premier ; ils sont également éternels, et ne proviennent pas l'un de l'autre<sup>78</sup>. » Dans ce texte comme dans le premier chapitre de CP, Simondon ne procédera pas non plus à l'analyse des théories physiologiques d'Empédocle qui compare le feu de l'œil à celui que renferme une lanterne pour expliquer la vision, et qui compare la respiration avec la variation de pression d'un dispositif qui rappelle la clepsydre. Partant, il est assez difficile de situer exactement la position de Simondon quant

<sup>75</sup> Gilbert Simondon, « Note sur les conséquences de la notion d'individuation », in ILFI, p. 511-512.

<sup>76</sup> HNI, p. 344.

<sup>77</sup> En vérité, Simondon oppose l'analogie structurale, qui n'est que ressemblance selon un rapport d'identité, à l'analogie opératoire, qui est la véritable analogie selon une identité de rapports. Si l'on suit strictement la théorie de l'analogie de Simondon, on ne peut donc pas parler d'analogie structurale et opératoire. Mais la relation entre opération et structure n'est pas une relation d'exclusion puisque « La méthode analogique suppose que l'on peut connaître *en définissant des structures par les opérations qui les dynamisent*, au lieu de connaître *en définissant les opérations par les structures entre lesquelles elle s'exerce*. La condition logique d'exercice de l'analogie suppose une condition ontologique du rapport entre la structure et l'opération. » (« Théorie de l'acte analogique », in ILFI, p. 562. Simondon souligne). Dans l'esprit de cette théorie, et bien qu'elles ne soient pas strictement opératoires, les analogies technologiques des présocratiques sont davantage *pré-scientifiques* que *pseudo-scientifiques*. Selon les penseurs et selon les fragments, l'analogie technologique pourrait ainsi appartenir soit à la ressemblance trompeuse soit à l'analogie positive et constructive.

<sup>78</sup> *Ibid.*



à la relation entre *physis* et technique, et surtout de déterminer les conditions de validité d'un paradigme technique pour exprimer la cosmogonie et la génération des êtres.

Il en va de même pour Anaxagore<sup>79</sup>, Simondon relève l'analogie de la génération des êtres avec l'extraction de minerai, sans proposer une étude précise de l'analogie elle-même : « La génération est une extraction plus qu'une synthèse ; les transformations des choses sont infinies, comme si tout être individuel pouvait être le minerai d'où sortira tout autre être (...)»<sup>80</sup>. » On peut toutefois noter qu'à la différence d'Empédocle, Simondon porte une attention un peu plus grande aux conséquences de l'analogie technique chez Anaxagore.

Il précisera tout d'abord que cette analogie permet d'exprimer qu'il existe une « continuité de la substance matérielle » entre les êtres et que ces transformations continues par extraction sont relativement similaires aux « changements d'état de l'élément fondamental » chez les physiologues ioniens. Mais la différence essentielle entre Anaxagore et les ioniens, c'est que cette extraction est couplée avec une « force extérieure à toutes les homéométries et qui préside à toutes les extractions successives », le *Noûs*. Or le *Noûs* est aussi exprimé selon une analogie technique, en tant qu'il produit une séparation des choses les unes les autres « comme un tourbillon d'eau sépare du sable les fines inclusions de métal natif qu'il contient ; le monde est le résultat de cette mise en place analytique due à un tourbillon<sup>81</sup>. »

C'est donc un véritable paradigme technique qui structure la cosmogonie anaxagoréenne, dans le sens où une cohérence analogique forte existe entre l'extraction du minerai pour exprimer la génération et la séparation des inclusions de métal natif pour exprimer la séparation des êtres entre eux. Malgré cette cohérence, Simondon marque l'abandon chez Anaxagore de la notion de *physis* et du monisme, au profit d'une « représentation plus artificialiste ». Il faut entendre par là que le paradigme technique de l'extraction favorise l'analyse plutôt que la croissance, qu'il tend à séparer l'agent qui extrait et la gangue matérielle dans lequel le métal natif est contenu. Simondon voit dans un tel paradigme une anticipation du schème hylémorphique aristotélien où la matière se caractérise essentiellement par sa passivité et son inertie, demeurant en situation d'attente d'être informée par un agent extérieur parce qu'elle n'est plus capable de se développer par elle-même<sup>82</sup>. Pour le dire en une formule, la technique est contre la *physis* chez Anaxagore, elle n'exprime pas la solidarité du devenir et de l'expérience, de la genèse et de l'invention, mais leur séparation abstraite<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Simondon relève avant tout l'analogie avec l'extraction de minerai et laisse de côté les idées que la terre est plate et a la forme d'un tambour, et que le soleil est une pierre de meule embrasée. Cela se justifie par l'influence de Bréhier qui évoque très rapidement ces conceptions astronomiques et n'en parle pas en ces termes, puisque le soleil est « une pierre incandescente » et qu'il ne fait pas mention de la terre. Mais on pourrait également justifier ce silence par la différence entre une simple métaphore comme celle de la terre et du tambour et l'analogie opératoire de l'extraction du minerai. L'analogie opératoire a une force explicative bien plus grande que la métaphore qui, elle, ne dit rien de la structure ni de la production de la terre, se contentant d'une ressemblance formelle avec un instrument de musique ordinaire.

<sup>80</sup> HNI, p. 344-345.

<sup>81</sup> HNI, p. 345. Ainsi que les précédentes citations.

<sup>82</sup> Paul Tannery, que Simondon avait lu, défend plutôt l'idée que la doctrine de la matière d'Anaxagore est plus directement à l'origine de la théorie des Idées de Platon. Cf. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, op. cit., p. 302.

<sup>83</sup> Cette interprétation analytique et artificialiste d'Anaxagore, précurseur d'Aristote, tendrait à l'exclure de la « phase syncrétique » du schéma évolutif de l'invention philosophique proposé dans *Invention et créativité*. Une tension interne s'exprime à nouveau ici au sujet de la technique entre ce cours et HNI.

Pourtant, on pourrait modérer cette prise de position relativement défavorable à Anaxagore en ajoutant plusieurs éléments qui révèlent l'importance de la technique pour Anaxagore. Le premier est qu'Anaxagore affirmait que l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il a des mains, sous-entendu que ses mains lui permettent de réaliser une pluralité de techniques. Selon Plutarque, Anaxagore aurait soutenu par ailleurs que les hommes, bien qu'inférieurs aux animaux sous certains aspects, ont appris à les maîtriser « par expérience, mémoire, savoir et technique<sup>84</sup> ». Avec Cambiano, on peut donc dire que la technique représente pour Anaxagore « l'accomplissement du savoir et des capacités humaines, qui permettraient aux hommes d'exercer une supériorité sur les animaux<sup>85</sup> ». Le second élément à apporter concerne un principe de connaissance, adopté par Anaxagore, qui affirme que « ce qui se montre permet de voir les choses qui ne sont pas visibles »<sup>86</sup>. Dans sa formulation, un tel principe est comparable à la non division du monde et du savoir des physiologues ioniens et à la positivité de l'expérience qu'elle implique dans la recherche de l'explication des phénomènes de la nature. Selon ces deux éléments, il y aurait ainsi une plus grande proximité entre Anaxagore et les physiologues ioniens que Simondon ne veut bien le concéder.

Si la question de l'individualité à travers l'étude de la *physis* est centrale dans ce texte et peut expliquer que Simondon ne s'attarde pas outre mesure sur la nature et la pertinence de l'analogie technique, il est plus difficile de justifier les sélections franches opérées dans le corpus doxographique comme dans les fragments. L'influence de l'ouvrage de Bréhier ne suffit pas à rétablir le choix opéré par Simondon et le problème de l'individualité non plus. Ceci est d'autant plus étonnant qu'il ne manquera pas d'étudier, dans le même texte, la question de la technique dans les époques ultérieures, comme à la Renaissance ou au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il procèdera même à une étude systématique de la construction, de l'information, de l'invention et de l'analogie entre le fonctionnement technique et la raisonnement à l'époque classique chez Bacon, Descartes et Pascal. Par ailleurs, Simondon ne cessera d'affirmer dans *Du mode d'existence des objets techniques* que la *physis* est la « réalité de fond qui sous-tend le geste technique », qu'elle est « le dynamisme des choses, ce par quoi elles sont productrices, ce qui leur donne une efficacité, une énergie utilisable »<sup>87</sup>, qu'elle est le système des virtualités indispensable à l'invention.

## 2. Les « techniciens » présocratiques

Les présocratiques sont des « techniciens », telle est la tradition inaugurée dans l'Antiquité et transmise jusqu'à nous. Hérodote<sup>88</sup> raconte ainsi que Thalès a construit un canal profond pour détourner le cours du fleuve Halys afin de permettre à l'armée de Crésus de traverser, et Platon le classe parmi les savants « *eumechanoi eis technas* » dans un passage de la *République*<sup>89</sup>. En suivant l'autorité de Favorinus, Diogène Laërce rapporte qu'Anaximandre aurait fabriqué nombre d'instruments scientifiques, comme une carte géographique (la *pinax*

---

<sup>84</sup> DK 59 A 102 et B 21b.

<sup>85</sup> Guiseppa Cambiano, « Les présocratiques et la technique », in *Lire les présocratiques*, sous la dir. de L. Brisson, A. Macé et A.-L. Therme, Paris, PUF, 2012, p. 56.

<sup>86</sup> DK 59 B 21a.

<sup>87</sup> Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, (1958), 2012, p. 203.

<sup>88</sup> Hérodote, *Enquête*, I, 75.

<sup>89</sup> Platon, *République*, X, 600a.

qui décrit les contours de la terre et de la mer), des horloges (le *gnomon* fixé sur un cadran solaire pour indiquer les solstices et les équinoxes), et même une sphère céleste servant de modèle astronomique. L'école ionienne n'est pas la seule à avoir brillé par ses inventions, l'école pythagoricienne a aussi produit des objets techniques comme les disques en bronze d'Hippase qui avait une fonction démonstrative de théories mathématiques (les accords harmoniques) autant qu'une fonction musicale ; un autre pythagoricien, Archytas de Tarente, était quant à lui célèbre pour sa colombe de bois automate, capable de voler par elle-même grâce à l'air comprimé qu'elle renferme.

À l'époque moderne, et concernant plus précisément les ouvrages que Simondon a lu, référencé et parfois cité, Hermann Diels, Alfred Espinas, Paul Tannery, Pierre-Maxime Schuhl et Émile Bréhier<sup>90</sup>, reprennent cette tradition pour la corriger, l'augmenter, la réinterpréter. Simondon n'en fait pas la recension ni le commentaire, mais il hérite à son tour de cette tradition et l'intègre à son interprétation de la pensée des présocratiques. On trouve la marque de cet héritage dans la « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation » ajoutée en complément d'ILFI dans l'édition de 2005. Au premier chapitre de cette note, Simondon étudie la question de la valeur pensée comme « complémentarité illimitée entre l'être individuel et les autres êtres individuels » et souligne à cet égard la différence entre la complémentarité conditionnée par la volonté divine dans le christianisme et celle des Présocratiques conçue comme « couple des contraires, naissance et mort, montée et descente, chemin vers le haut et chemin vers le bas<sup>91</sup> ». Bien que l'on puisse penser à Héraclite, à Empédocle voire à Anaximène, Simondon laisse à cette remarque son caractère de généralité. Plutôt que d'assigner cette théorie de la complémentarité à un auteur, il suit ici l'interprétation de Nietzsche en affirmant que cette conception est celle qui fait de la complémentarité la « somme du devenir » et dont l'expression est « le retour éternel ».

Sans aller plus loin dans son examen, Simondon analyse immédiatement la question de la valeur selon ses deux modalités relatives et sa modalité absolue, en montrant que la recherche de compatibilité entre vie organique et vie technique est la voie propre de l'existence humaine, celle qui peut réaliser la compatibilité réelle et complète entre les êtres individuels. Il n'est donc pas question d'une alternative entre l'homme considéré comme un « organisme » (à la manière du freudisme) et l'homme comme considéré comme un « technicien » (à la manière du marxisme), la véritable valeur humaine étant celle qui cherche à résoudre le problème de l'existence humaine par leur compatibilité dans une culture réellement complète et universelle.

Or, cette recherche de compatibilité entre vie organique et vie technique devient un enjeu décisif lorsque la technique ne se limite plus « à la guerre ou à la gestion de la cité » comme c'est le cas dans les cultures gréco-latines et dans le christianisme. La culture gréco-latine et le christianisme sont à cet égard des « cultures inachevées », en ce sens que, « chacune d'elles suppose à la fois l'exclusion spirituelle et l'existence matérielle de l'autre culture<sup>92</sup> ». La culture gréco-latine qui ignore la question du travail en fondant la valeur humaine sur le

---

<sup>90</sup> Hermann Diels, *Antike Technik*, Leipzig, Berlin, 1924 ; Alfred Espinas, *Les origines de la technologie*, Alcan, 1897 ; Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, op. cit. ; Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris, Alcan, 1938 ; Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1930. Par ailleurs, on peut indiquer ici que Pierre-Maxime Schuhl avait assisté à sa soutenance de thèse.

<sup>91</sup> Gilbert Simondon, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », in ILFI, p. 503.

<sup>92</sup> NC, p. 505.

citoyen libre est partielle par rapport à la culture chrétienne qui assume la question du travail et refuse la condition d'esclave. Réciproquement, la spiritualité à l'échelle de la cité que représentent l'Orphisme et le Pythagorisme ou le culte de Cybèle, constituent un « élément non purement païen de la pensée » qui pourrait être perçu comme analogue au christianisme, ainsi que Tacite pouvait le faire en le confondant presque avec le culte de Dionysos. Ce que veut dire Simondon, c'est que paganisme et christianisme sont réciproques et complémentaires, non pas uniquement en tant que formes historiques de la religion, mais surtout en tant qu'aspects culturels antagonistes qui nécessitent une compatibilité lorsque l'assomption technique devient un problème existentiel pour les êtres humains. Dès lors, il ne s'agit pas d'effectuer une synthèse des contenus des deux aspects de la culture, ce qui reviendrait à une stéréotypie dogmatique ; au contraire, c'est une « compatibilité dynamique » qu'il s'agit d'opérer et c'est la philosophie, en tant que pensée réflexive et constructive, qui doit l'assumer sans recourir aux oppositions du bien et du mal, du bon et du mauvais (oppositions qui relèvent de polarité *biologique* constitutive des communautés fermées et figées, et non pas de la polarité *technique* constitutive des sociétés ouvertes et dynamiques où la valeur positive se distingue d'un fond de neutralité provisoire et relative).

Ce rappel du contenu du premier chapitre était nécessaire pour comprendre ce que signifie, selon Simondon, être « technicien » pour les présocratiques. Le deuxième chapitre s'ouvre alors avec une thèse importante : suite à ce qui a été montré auparavant « l'activité technique peut par conséquent être considérée comme une introductrice à la véritable raison sociale, et comme une initiatrice au sens de la liberté de l'individu<sup>93</sup> ». Il faut comprendre par là que la communauté, contrairement à la société, identifie l'individu avec sa fonction organique ou technique ; mais cette identification est bien plus aisée avec la fonction biologique (jeune homme, vieillard, guerrier) qu'avec la fonction technique. Simondon explique cette différence en convoquant la figure du médecin dans le poème homérique qui est « considéré comme équivalent à lui tout seul à plusieurs guerriers (*pollos antaxios esti*), et particulièrement honoré. » En effet, le médecin est certes « le technicien de la guérison » mais il détient un pouvoir qui n'est pas « purement social comme celui du chef ou du guerrier », c'est au contraire « sa fonction sociale qui résulte de son pouvoir individuel, et non le pouvoir individuel qui résulte de son activité sociale »<sup>94</sup>. Le médecin est en ce sens plus qu'un individu inséré socialement et occupant une fonction donnée, il est ce que Simondon appelle un « individu pur »<sup>95</sup>. Un individu pur est un « point singulier » dans la communauté, il bénéficie d'un traitement particulier qui marque sa différence avec les autres individus. Il fait ainsi exception au régime des obligations et des interdits communs, au point qu'il peut être considéré comme d'une « autre espèce ». Tels sont par exemple les sorciers et les devins : ils sont des individus purs parce qu'ils sont capables de sortir des limites qui s'imposent aux autres mortels, en maîtrisant les forces naturelles, en influençant la volonté divine, en voyant ce que l'avenir réserve à la communauté, grâce à une « technique supérieure » qu'eux seuls détiennent. Cette technique relève du don et non pas de l'apprentissage par transmission, ou si

---

<sup>93</sup> NC, p. 511.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Sur l'idée d'individu pur, voir Ludovic Duhem, « L'idée d'individu pur dans la pensée de Simondon », *Revue Appareil*, n°2 Autour de Simondon, MSH Paris-Nord, 2008.

elle peut être acquise du maître par un disciple, la technique reste cependant inséparable d'un pouvoir intrinsèque à l'individu pur.

De manière plus générale, Simondon considère que « le technicien, dans une communauté, apporte un élément neuf et irremplaçable, celui du dialogue direct avec l'objet en tant qu'il est caché ou inaccessible à l'homme de la communauté<sup>96</sup> ». Par son savoir qui est en même temps un pouvoir, par son exception de la communauté qui est en même temps une manière de l'instituer ou de l'organiser, le technicien est donc celui qui révèle ce qui est par ce qui est caché, il opère ainsi une sorte de symptomatologie. On pourrait rapprocher cette définition du technicien « symptomatologue » du principe d'Anaxagore selon lequel « ce qui se montre permet de voir les choses qui ne sont pas visibles », sans sous-estimer ici l'écart qui peut exister entre la technique divinatoire des temps homériques et la « science » par méthode inductive qui se construit avec les présocratiques. C'est en tout cas cette médiation entre la communauté et l'objet caché ou inaccessible qui définit en propre le technicien selon Simondon, du prêtre au sorcier, du devin au médecin, de l'ingénieur au chercheur en laboratoire.

Qu'en est-il des présocratiques ? Dans sa note complémentaire, Simondon n'évoque que les physiologues ioniens, laissant de côté Anaxagore, Empédocle et les pythagoriciens. En tant qu'« ingénieurs » et non plus prêtres ou devins, Thalès, Anaximandre, Anaximène, représentent les « techniciens par excellence » et apportent aux cités d'Ionie « le pouvoir d'expansion ». Comme d'autres avant lui (en particulier Schuhl<sup>97</sup>), Simondon reprend ici l'expression fameuse de Platon au sujet de Thalès, souvent reprise dans l'histoire de la réception des présocratiques. Mais Simondon va plus loin en affirmant que « la première apparition d'une pensée individuelle libre et d'une réflexion désintéressée est le fait de techniciens, c'est-à-dire d'hommes qui ont su se dégager de la communauté par un dialogue direct avec le monde<sup>98</sup>. » Ce qui signifie que la technique n'est pas l'application d'un savoir théorique antérieur mais ce qui conditionne directement la possibilité même qu'un savoir théorique puisse se constituer. La valeur de la technique n'est donc pas prioritairement pratique mais bien cognitive ; elle constitue en cela une condition ontologique du savoir, dans la mesure où, pour révéler ce qui est, cela suppose un dialogue direct avec le monde qui ne peut avoir lieu sans le fait d'être libre et désintéressé, dégagé de la communauté, c'est-à-dire à la condition d'être un technicien « pur ».

À la suite de Tannery, qui a montré « le rôle prépondérant de la pensée technique » dans la pensée des physiologues, Simondon explique le « miracle grec » comme « l'avènement, à l'intérieur de la communauté, de l'individu pur, qui réunit en lui les deux conditions de la pensée réflexive : la vie organique et la vie technique<sup>99</sup>. » Autrement dit, l'apparition de la pensée libre et désintéressée, de la science et de la philosophie, s'explique avant toute chose à

---

<sup>96</sup> NC, p. 511.

<sup>97</sup> Outre Platon lui-même dans la *République*, la source de Simondon pourrait être ce passage de Schuhl : « Tel fut Thalès de Milet, que Platon classe parmi les hommes "bien doués pour les arts mécaniques", *eumechanoi eis technas* (...) » P.-M. Schul, *Machinisme et philosophie*, op. cit., p. 2. Bréhier, la source principale de Simondon à cette époque (avec Diels), ne fait pas référence à cette expression de Platon. Par ailleurs, on notera qu'il y a une erreur dans le grec dans l'édition de 2005 de ILFI qui comporte l'expression suivante : « *eumechanos es technas* ».

<sup>98</sup> NC, p. 512.

<sup>99</sup> *Ibid.*

l'apparition de l'individu pur à l'intérieur de la communauté archaïque des cités grecques d'Ionie au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Thalès est donc un individu pur, tout comme Anaximandre et Anaximène, ils se sont chacun dégagés de la communauté pour assurer la compatibilité entre vie organique et vie technique. Mais si les médecins et les devins de l'époque homérique étaient eux aussi des « individus purs », tel Tirésias qu'évoque Simondon, il est plus difficile de comprendre la réelle rupture que réalisent les physiologues ioniens et donc en quoi le « miracle grec » s'accomplit réellement avec eux. Ceci paraît d'autant plus problématique que les physiologues ioniens sont reconnus par la tradition et par Simondon comme les premiers penseurs à vouloir se dégager des croyances populaires, des dogmes religieux et de l'emprise du mythe de la communauté, pour expliquer la nature par la voie rationnelle.

Une hypothèse est cependant possible : la différence entre les « individus purs » de l'époque homérique et les « individus purs » de l'époque ionienne, tient en premier lieu à une recherche de compatibilité rationnelle et systématique entre vie organique et vie technique qui ne relève plus uniquement du mystère et de la magie ; en second lieu, elle tient à la volonté de transmettre la connaissance par la voie de l'écriture et de la confrontation publique des idées et non pas dans le secret d'une secte fermée aux non-initiés ; elle tient enfin à la volonté positive de réaliser et d'expérimenter des objets techniques qui sont des médiations entre le monde et le savoir d'une part, et transforment la vie quotidienne des citoyens d'autre part, et non pas selon des incantations, des recettes et des mystères où les objets techniques ne sont que les instruments de la magie et du prestige. Cette hypothèse dans sa triple modalité semble cohérente avec l'idée de *médiation* qui caractérise le « véritable technicien » selon Simondon : « le véritable technicien est celui qui est un médiateur entre la communauté et l'objet caché ou inaccessible<sup>100</sup>. »

C'est finalement en ce sens précis d'une médiation entre la communauté et l'objet caché, entre le monde et le savoir, que les physiologues ioniens sont des techniciens pour Simondon. En tant que tels, ils réalisent bien plus qu'une explication des phénomènes naturels, bien plus que des instruments scientifiques, des inventions utiles ou des jouets merveilleux, ils rendent compatibles les êtres individuels, c'est-à-dire qu'ils font passer un ensemble d'individus de la communauté fermée et ésotérique à la société ouverte et exotérique. Mais il n'est pas question pour autant d'une transparence intégrale du monde au savoir rationnel, dans la mesure où la véritable activité technique n'est jamais « totalement élucidée et divulguée » sans quoi elle se réduirait à un travail, c'est-à-dire à la réalisation stéréotypée d'une tâche sans mystère qui s'épuise dans son propre accomplissement et aliène celui qui l'entreprend : « l'être technique médiatise l'effort humain et lui confère une autonomie que la communauté ne confère pas au travail. Les Sophistes ont compris et exprimé cette valeur de l'effort technique qui libère l'homme de la communauté et fait de lui un véritable individu. L'homme n'est pas seulement *zôon politikon* il est aussi *zôon technikon*, et la communication de la pensée technique est empreinte du caractère d'universalité jusque dans ses formes les plus frustrées ou les plus élémentaires. » C'est donc bien le *zôon technikon* qu'il s'agit de repenser aujourd'hui, alors que les ensembles industriels et les réseaux d'information dominent les individus et les communautés. Pour y parvenir, il semble bien que pour Simondon les physiologues ioniens

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

(et les Sophistes dans une certaine mesure) forment un modèle à reprendre pour introduire la machine dans la culture et montrer qu'elle réalise une médiation entre le monde naturel et le monde humain bien plus fine et bien plus féconde que ne pouvait le faire l'objet technique dans la société ionienne de Thalès, Anaximandre et Anaximène.

### 3. La « technique » comme paradigme de la connaissance

Le premier chapitre du *Cours sur la perception* propose d'étudier la perception comme « instrument de connaissance » sur le plan logique, psychologique et éthique. La première section de ce chapitre est consacrée aux penseurs grecs antiques, des présocratiques à Platon. Simondon considère que « les Anciens avaient besoin de la perception comme instrument indispensable pour connaître le Monde et accessoirement l'Homme<sup>101</sup> », toute critique de la perception étant pour eux une « critique de tout le savoir » menant au scepticisme. Partant, Simondon pose la thèse suivante : « on pourrait affirmer sans paradoxe que les grands courants philosophiques de l'Antiquité analysent à leur manière la perception, par leur diversité et leurs luttes : chaque école a choisi, comme modèle de la connaissance, l'un des aspects principaux de la perception, en essayant de développer jusqu'à ses dernières conséquences et d'en faire sortir une vision cohérente du monde<sup>102</sup>. » Une fois cette thèse posée, qui est la thèse de toute la première partie, Simondon ne se positionne pas quant à la filiation possible avec des interprétations antérieures, comme celle de Théophraste, et il ne procédera pas non plus à l'étude précise de la théorie de la perception de certains présocratiques comme Empédocle, préférant répartir les présocratiques selon la tendance génétique des physiologues ioniens et la tendance structurale des éléates<sup>103</sup>.

Or, ce qui caractérise avant tout le choix « inconditionnel » et rationnel de la perception comme « unique source de la connaissance » pour les présocratiques, c'est l'« universalité opératoire » installée dans les cités d'Ionie par les techniciens. Cette universalité opératoire permet de dépasser les « cultures locales » et les « langages privés », dans la mesure où elle produit des supports qui servent de structures cognitives d'interprétation « indéfiniment dilatables et enrichissables » que la poésie, les croyances, les rites et les religions, les mythes et les interdits, sont incapables de fournir, étant donné leur enfermement dans une communauté donnée. La *pinax* d'Anaximandre est un exemple ayant valeur de paradigme : elle est un « mode transculturel et indéfiniment cumulable de pensée », c'est-à-dire qu'elle est un « symbole perceptif [qui] intègre un savoir cumulable, [car] elle peut recevoir des détails nouveaux, insérés dans les anciens, et être prolongée au-delà des côtes précédemment explorées<sup>104</sup>. » Par ailleurs, ajoute Simondon, « elle concrétise un mode d'expression universel, sans détour par les langues inintelligibles pour les étrangers ; plus savante et en un sens plus abstraite que le discours poétique ou religieux, elle est aussi plus directe car elle s'adresse à l'individu lui-même sans passer par le détour de l'apprentissage culturel<sup>105</sup>. »

---

<sup>101</sup> Gilbert Simondon, *Cours sur la perception*, op. cit., p. 5.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Pour une étude détaillée de ces deux tendances dans le premier chapitre du *Cours sur la perception*, je renvoie à l'article cité « *Apeiron et physis...* ».

<sup>104</sup> CP, p. 7.

<sup>105</sup> *Ibid.*

Cet exemple de la *pinax* complète et explicite les remarques faites au paragraphe précédent au sujet du « miracle grec ». Ce dernier a eu lieu sitôt que la technique a rendu « inutilisables les instruments primitifs de représentation cognitive et de communication », c'est-à-dire sitôt que l'objectivité, l'abstraction, en un mot la rationalité, a produit un mode moins collectif, moins fermé, moins mystérieux, de relation entre le monde et le savoir. C'est grâce à un support technique transculturel qui rend compatible perception et action selon un savoir cumulable que la philosophie elle-même a pu apparaître en Ionie. Simondon n'hésite donc pas à affirmer que « la pensée philosophique est proche parente de la perception, parce qu'elle est l'œuvre d'hommes seuls, agissant sans prendre appui sur l'héritage culturel des cités ; leurs modèles d'intelligibilité sont opératoires, constructifs, en contact direct avec la prise de la main de l'artisan ; le monde est pensé, représenté, comme il pourrait être touché et construit<sup>106</sup>. »

Les physiologues ioniens sont donc bien les techniciens par excellence, en tant qu'ils pensent le monde selon des représentations qui unissent la vie perceptive ou organique avec la vie opératoire ou technique, sans séparer ces représentations de l'expérience même du monde. Si le monde peut être pensé comme il pourrait être « touché et construit », c'est parce que les physiologues ioniens sont avant tout des techniciens qui touchent et construisent par eux-mêmes. Comme l'explique Simondon, pour les physiologues ioniens, « les choses naturelles sont comme les objets façonnés et fabriqués par l'Homme ; les choses naturelles ont été faites par la spontanéité du Monde comme les objets fabriqués sont faits par l'Homme, artisan, architecte, technicien, et technologues savants [...]»<sup>107</sup>.

Contrairement à HNI, Simondon justifiera ici l'analogie technique et proposera, au moins pour Thalès, une explication de la relation entre théorie cosmogonique et paradigme technique. Ainsi, l'usage du savoir mathématique chez Thalès n'est « ni seulement contemplatif, ni purement abstrait » comme il l'est chez les Pythagoriciens, « il est analogique, appliqué, descriptif, concret ». Qu'il s'agisse de la triangulation pour le calcul de la distance d'un navire ou de la réalisation d'une carte du ciel à partir d'un cadran solaire et d'un système de projection, l'essentiel est de comprendre qu'il n'est pas question chez Thalès « d'une pure connaissance théorique et contemplative, mais d'une représentation proche de la perception et qui retourne au réel vécu par la prévision qu'elle autorise », comme celle des éclipses de soleil par exemple. Cet aller-retour entre le réel et la pensée, entre l'opération et la représentation, se traduit dans la cosmogonie de Thalès puisque l'eau primordiale, en tant qu'élément originaire, est toujours relié au perçu : l'eau est l'élément primordial qui soutient la Terre comme l'eau de la mer soutient le navire ; ses différents états correspondent aux observations que l'on peut faire dans la nature, elle s'évapore sous l'action de la chaleur du soleil, ou, devenue éther, elle s'alimente comme un feu de broussailles au flanc d'une colline ; elle est condition de toute vie pour les animaux comme pour les plantes, de la semence à la nourriture. Les qualités sensibles ont donc une réelle positivité, mais elles ont surtout une valeur cognitive égale à celle des sens à distance, leur transformation au cours du temps n'étant en rien un obstacle à leur objectivité. Au contraire, la transformation, l'altération, le passage d'un état à un autre, est la structure même des choses, le devenir étant inséparable de

---

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> CP, p. 8.



l'être pour des penseurs qui manipulent et construisent par eux-mêmes des choses qui passent du non-être à l'être en transformant la matière. Pour le dire en un mot : *technè* et *physis* sont indissociables pour comprendre la pensée des physiologues ioniens.

C'est ce que les disciples et continuateurs de Thalès montreront à leur tour, Anaximandre avec ses recherches sur les horloges et les modèles cosmologiques, Anaximène avec sa reprise de la théorie des états de l'élément primordial. Mais quoi qu'il en soit des différences dans leurs théories respectives – puisque Simondon n'étudie pas dans ce texte les rapports entre *technè* et *physis* chez chaque physiologue ionien, Thalès servant en quelque sorte de paradigme originaire –, tous les physiologues ioniens font de la « perception par contact » et de l'« épreuve opératoire » la base de la connaissance objective. C'est pourquoi ils sont à l'origine des doctrines réalistes de la connaissance : le monde concret, le monde quotidien, le monde du contact et de la fabrication n'est pas rejeté comme illusoire, comme source d'erreur et de compromission, puisque la connaissance apparaît justement dans « la réciprocité des échanges réels entre l'opérateur et la matière d'œuvre qui devient objet ; la perception atteint la réalité de l'objet parce qu'elle se produit au cours de la genèse active de l'objet, qui est fabrication ; le sujet n'est pas à distance de l'objet, parce qu'en fait le sujet de la connaissance est l'opérateur, le fabricant de l'objet ; le Monde est perçu comme un ensemble d'objets construits, ordonnés, produits<sup>108</sup>. »

À l'opposé, les éléates refusent d'accorder une valeur positive à la perception et considèrent que le concret, ce qui est le plus chargé de qualité sensible et d'affectivité subjective, ce qui naît et se transforme, est trompeur et nuisible au savoir. Seul le monde formel et immuable, le monde intelligible des structures fixes constitue une source de connaissance valable et durable. Pour Simondon, la critique éléate constitue ainsi « le premier coup porté au réalisme perceptif complet de la philosophie de la nature, et peut-être aussi la première séparation entre une recherche réflexive et une intention scientifique ou technique<sup>109</sup>. » Une telle critique s'explique par le fait que ni Parménide, ni Pythagore, ni Platon qui prolongera leurs doctrines, « ne sont des opérateurs, des architectes, des artisans ; ils contemplent et s'isolent dans le loisir méditatif, fondant des groupes ésotériques et réservant leur enseignement ; dans leurs doctrines, l'importance de l'éthique montre que le Monde compte moins que l'Homme<sup>110</sup>. » Et si Pythagore était proche des techniciens, si la perception à distance de l'audition avait une valeur positive, il s'agit systématiquement de s'élever au-dessus du sensible, de dépasser la relation directe à l'objet, pour définir une « combinatoire abstraite de symboles donnant la clef de tous les rapports entre les choses. » Ainsi, comme le résume Simondon, « ce qui compte, ce n'est plus l'objet, le concret qualitatif de chaque perception, mais la formule symbolique des rapports abstraits et secrets entre les êtres [...]»<sup>111</sup>. Avec la critique éléate et le formalisme structuraliste des pythagoriciens, la relation entre *technè* et *physis* change donc radicalement, elle revient un rapport mesurable et prévisible qui rend possible la « mathématisation du monde ». C'est là une avancée considérable pour la science mais aussi une séparation plus que problématique entre vie organique et vie technique, entre devenir et opération, entre savoir et Monde ; parce que cette

---

<sup>108</sup> CP, p. 11-12.

<sup>109</sup> CP, p. 12.

<sup>110</sup> CP, p. 13.

<sup>111</sup> CP, p. 14.

séparation incline la communauté à se fermer sur elle-même selon une autorité supérieure inflexible et une organisation aristocratique stable, plutôt qu'elle ne l'ouvre à l'avenir indéfini et métastable de ses transformations.

\*

*Lille, Juillet 2015*