

*Apeiron et physis*  
**Simondon transducteur des présocratiques**

par Ludovic Duhem,  
docteur en philosophie de l'Université Lille 3

*Introduction*

« On peut chercher parmi les présocratiques des penseurs qui ont posé des problèmes pour plusieurs siècles d'élaboration réflexive »<sup>1</sup>. Cette déclaration de Simondon a l'apparence d'une simple proposition d'histoire de la philosophie, mais elle peut aussi être lue comme un postulat fondamental : les présocratiques sont à l'origine des problèmes que la philosophie a dû poser pour se constituer, il est impératif d'y avoir *recours* pour repenser ces problèmes, voire pour redéfinir la philosophie elle-même. Un tel postulat exige cependant de considérer que ce recours n'est pas un « retour à », au sens d'un retour nostalgique à l'enfance de la pensée, à ce qui n'est pas encore totalement émancipé du mythe et de la croyance, à ce qui n'a pas encore subi le désenchantement salvateur de la raison. Ce n'est pas non plus un retour à l'origine de la philosophie, là où tout aurait été pensé, mais immédiatement recouvert et oublié, et qu'il faudrait restituer dans sa sereine pureté. Si l'étude des présocratiques dans « Histoire de la notion d'individu » et dans le premier chapitre du *Cours sur la Perception*<sup>2</sup> s'impose à Simondon comme un « recours », c'est donc non seulement pour restituer leurs doctrines et évaluer leur influence dans l'histoire de la philosophie, mais c'est aussi et surtout pour

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, « Histoire de la notion d'individu » (désormais HNI), in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (désormais ILFI), Éd. J. Millon, Grenoble, p. 339.

<sup>2</sup> Gilbert Simondon, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, Éd. La Transparence, Paris, 2006. Noté désormais CP.

réinvestir les problèmes qu'ils ont su poser, en vue de répondre à une exigence fondamentale de sa propre pensée : *réhabiliter la philosophie de la nature*.

Les présocratiques sont en effet traditionnellement considérés comme les premiers penseurs à avoir posé le problème de la « nature » à travers leurs méditations sur l'origine, la genèse, la structure et la fin de tout ce qui est, mais Simondon ne se contente pas de le réaffirmer, ni même d'en restituer seulement les composantes selon une théorie historique profondément originale : s'il a recours aux présocratiques, c'est pour en révéler le *potentiel réflexif*, c'est-à-dire qu'il recherche ce qui dans leurs doctrines de la nature ne s'est pas épuisé dans les solutions apportées par l'histoire de la philosophie et qui peut radicalement en renouveler l'explication. Pour y parvenir, Simondon procède à une *double transduction* du problème de la nature formulé par les présocratiques : une transduction épistémologique et une transduction philosophique. La transduction épistémologique s'opère par une conversion du problème de la nature en « problème de l'individualité » dans *HNI* et en « problème de la connaissance » dans *CP*, ce qui permet d'en étudier deux aspects complémentaires. Cette transduction épistémologique servira ensuite de support à une transduction philosophique qui prolongera la pensée présocratique, et surtout la pensée des physiologues ioniens, dans l'ensemble des théories constitutives du « nouvel encyclopédisme » de Simondon.

Au-delà donc d'une étude du rapport de Simondon aux présocratiques<sup>1</sup>, nous voudrions montrer ici qu'une véritable

---

<sup>1</sup> Une première étude de ce rapport avait été proposée par Jean-François Marquet lors du premier colloque consacré à Simondon. Il remarquait alors avec force que « Quiconque à lu Gilbert Simondon ou étudié sous lui n'a pu qu'être frappé par son attention persévérante à l'égard de la pensée présocratique (...) » et proposait donc de relire la théorie de l'individuation selon un tel rapport, notamment à partir de l'*apeiron* d'Anaximandre. Mais cette étude initiale ne proposait pas d'analyse systématique des deux textes décisifs que sont *HNI* et la première partie de *CP*, et s'élargissait au-delà des présocratiques à la dyade indéfinie de Platon – qui est aussi, il est vrai, d'une grande importance pour Simondon. Cf. Jean-François Marquet, « Gilbert Simondon et la pensée de l'individuation », in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Éd. Albin Michel,

philosophie de l'histoire de la philosophie s'élabore dans HNI et dans la première partie de CP, et que celle-ci, à travers la transduction des notions centrales d'*apeiron* et de *physis*<sup>1</sup>, est décisive pour comprendre ce que peut signifier réhabiliter la nature et redéfinir la philosophie par la genèse.

*Simondon penseur de l'histoire de la philosophie*

L'histoire de la philosophie n'est pas considérée comme un domaine majeur de la pensée de Simondon<sup>2</sup>, elle est pourtant

---

Paris, 1994, pp. 91-99. A sa suite, J. Garelli mentionne dans son « Introduction à la problématique de Gilbert Simondon », qui sert de préface à ILFI, « que cette œuvre se trouve de manière paradoxale à la confluence d'une méditation inspirée par les physiologues ioniens sur la notion de *Physis*, la pensée d'Anaximandre de l'illimité: *apeiron* (...) et d'autre part les théories les plus récentes de la thermodynamique, de la physique quantique et de l'information » (ILFI, p. 9). Il remarque par ailleurs qu'il ne faut pas « oublier tout le travail préparatoire issu d'une méditation approfondie des physiologues ioniens », c'est-à-dire HNI, et ajoute en note que « ce travail d'une extrême originalité, dont la dimension critique et le style de questionnement concernent notre modernité, ne peut être mesuré à un idéal de commentaire philologique et historique, qui n'était pas le propos de l'auteur » (ILFI, p. 11) – ce à quoi la présente étude souscrit. Cf. Jacques Garelli, « Introduction à la problématique de Gilbert Simondon », in Simondon, ILFI, pp. 9-19.

<sup>1</sup> Pour des raisons éditoriales, il n'a pas été possible de reproduire les termes grecs dans la langue des présocratiques. Il a donc fallu procéder à une transposition, y compris dans les citations de Simondon qui contiennent des termes grecs. C'est regrettable, mais il n'était pas possible de faire autrement. Pour plus de rigueur doxographique, il faudrait donc se reporter systématiquement à l'édition de référence des fragments des présocratiques et au texte de Simondon.

<sup>2</sup> L'histoire des techniques, l'histoire de la psychologie, voire l'histoire des sciences humaines en général, sont davantage considérées par les commentateurs comme étant des domaines explorés par Simondon et où il a pu déployer une pensée originale. Dans le domaine de la philosophie, on lui reproche au contraire de faire l'économie d'une telle histoire en n'entrant que très peu en dialogue avec les philosophes qui l'ont précédé, et de ne citer que très rarement ses sources lorsqu'il consent à mener un tel dialogue. Ce reproche n'est que superficiellement fondé, parce qu'il omet d'une part les renvois réguliers, voire systématiques, que fait Simondon aux penseurs de l'Antiquité et de l'époque classique – moins il est vrai aux penseurs du Moyen-Âge, Abélard mis à part – dans les deux Thèses, et

indissociable de son œuvre. Avant tout, parce que cette œuvre se définit comme un « nouvel encyclopédisme », ce qui suppose une ontologie et une épistémologie génétiques, c'est-à-dire la recherche de l'« historicité réelle » de tout être, de tout acte, de toute pensée. Le souci de l'histoire est donc autre chose qu'une quête de la vérité, une attitude archivistique ou une précaution du discours pour Simondon, c'est un rapport intime à l'irréversibilité de l'individuation du savoir et la condition de l'invention philosophique – cela au moins en deux sens.

En un premier sens, l'histoire de la philosophie est la *phase préliminaire* du processus d'invention philosophique. L'« histoire de la notion d'individu » écrite par Simondon met ainsi en évidence l'origine du « problème de l'individualité » dans l'enquête sur la nature initiée par les présocratiques, et décrit l'évolution des doctrines de l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle selon la formation, la composition et la décomposition d'une tendance génétique et d'une tendance structurale, mais elle révèle surtout le potentiel réflexif de l'*apeiron* et de la *phusis*, à la fois support et dynamique de l'invention de la théorie de l'individuation. De manière analogue, l'histoire des théories philosophiques de la perception qui ouvre CP met en évidence l'origine du « problème de la connaissance » dans le choix présocratique de faire de la perception l'unique source de connaissance et l'instrument fondamental d'explication de la nature ; elle décrit l'évolution des doctrines de l'Antiquité au XX<sup>e</sup> siècle selon les modalités génétiques et structurales du rapport entre perception et savoir (successivement instrument, opération, fonction et effet), mais elle révèle surtout le potentiel réflexif de l'activité perceptive comme relation originaire du vivant au milieu, et comme opération, soubassement indispensable à la théorie de l'imagination et de l'invention.

L'histoire, en ce premier sens, n'est donc pas le problème à résoudre : ni l'unité, ni la finalité, ni la nature même de son objet ne sont en question. Que l'on puisse faire l'histoire d'une notion, celle d'« individu », en lui associant anachroniquement et sans

---

parce qu'il écarte d'autre part les deux textes d'histoire de la philosophie que sont HNI et la première partie de CP. L'aventure éditoriale de l'œuvre de Simondon n'explique qu'une partie de cette omission.

distinction les termes d'« être », d'« élément », d'« atome », etc., n'est pas invalidant pour Simondon ; et que l'on puisse faire l'histoire d'une fonction vitale comme la « perception », qui plus est en lui faisant jouer le rôle de principe fondamental pour toute l'histoire de la philosophie, n'est pas invalidant non plus. Ni l'une ni l'autre ne sont autrement légitimées que par l'auto-constitution du problème au cours de l'enquête historique. La raison qui justifie une telle position paradoxale est tout à fait cohérente avec le postulat épistémologique général énoncé par Simondon : « toute pensée, dans la mesure où elle est réelle, est une *relation*, c'est-à-dire qu'elle comporte un aspect historique dans sa genèse. Une pensée réelle est *auto-justificative* mais non justifiée avant d'être structurée : elle comporte une individuation et est individuée, possédant son propre degré de stabilité »<sup>1</sup>. Autrement dit, faire l'histoire d'un problème n'est donc pas restituer un fait objectif, rendre compte d'un donné, mais « accomplir la genèse de la pensée en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet »<sup>2</sup>. Ce qui intéresse Simondon, c'est la genèse des *problèmes* de l'individu et de la connaissance et non pas leurs définitions successives ; c'est leur « historicité réelle » plutôt que leur histoire conceptuelle qu'il s'agit de rechercher.

En un second sens, l'histoire de la philosophie n'est pas la phase préliminaire de l'invention philosophique mais son *résultat* : Simondon accomplit bien une invention philosophique lorsqu'il élabore le schéma évolutif de l'histoire de la notion d'individu et de l'histoire philosophique de la perception. Ce schéma repose sur le postulat suivant : « À travers la très grande diversité des systèmes, il est possible de saisir une permanence : celle des conditions d'intelligibilité qui sont recherchées pour l'individu »<sup>3</sup>. Quelles sont ces conditions d'intelligibilité ? Une approche *génétique* qui définit l'individu par ses « caractères temporels et opératoires » d'une part et une approche *structurale* qui définit l'individu par ses « caractères structuraux et de relation actuelle » d'autre part. Une fois replacées dans le temps, ces deux approches

---

<sup>1</sup> ILFI, p. 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>3</sup> HNI, in ILFI, p. 339.

du problème de l'individualité forment un schéma évolutif : à une tendance génétique élaborée par les physiologues ioniens répond une contre-tendance structurale élaborée par les éléates, tendance et contre-tendance se composant et se décomposant dans la succession des solutions proposées au problème de l'individualité, avec cependant une nette domination de la tendance structurale depuis Platon et surtout Aristote<sup>1</sup> – celle qui fait de la philosophie une histoire de la substance plutôt qu'une histoire du devenir.

Quant à l'histoire philosophique de la perception, son schéma évolutif reprend la même articulation entre approche génétique et approche structurale, mais avec une traduction spécifique dans le domaine de la connaissance : la physiologie ionienne est « la base de toutes les doctrines réalistes de la connaissance »<sup>2</sup>, celles qui accordent un privilège à la perception par contact comme relation première au monde et à l'opération de fabrication comme paradigme épistémologique ; alors que l'éléatisme est la base de toutes les doctrines « rationalistes », celles qui accordent un privilège à la perception à distance comme rapport objectif à des « symboles abstraits » et à l'activité de contemplation comme paradigme de toute connaissance du monde. Mais à la différence de l'histoire de la notion d'individu, l'histoire philosophique de la perception est structurée par *trois moments* bien distincts dont la succession est définie par la science : « avant le développement des sciences physiques et naturelles », l'Antiquité a posé la perception comme « soubassement » de la réflexion philosophique ; grâce à la découverte de la mécanique, l'époque classique au contraire « a trouvé une source de savoir déductif et constructif indépendant de tout exercice préalable de la perception » ; à l'époque moderne et contemporaine, grâce au « positivisme » et au progrès de la biologie, « la perception

---

<sup>1</sup> « Surtout Aristote » parce qu'avec Aristote « toute explication génétique des essences est désormais impossible », c'est un « système de la pure actualité » où « l'être ne peut être conçu par Aristote que comme déjà individualisé » (HNI, in ILFI, pp. 362-363) ; alors qu'avec Platon, même si la théorie des Idées est en quelque sorte la forme la plus aboutie de l'approche structurale, « quelque chose de la physiologie ionienne » existe encore à travers la « dyade indéfinie [qui] joue d'une certaine manière le rôle de l'élément » (*Ibid.*, p. 356).

<sup>2</sup> CP, p. 12.

redevient (...) un principe d'intelligibilité, non plus comme source de paradigmes logiques et de critères de la connaissance vraie, mais comme point de départ d'une théorie des rapports entre l'organisme et le milieu »<sup>1</sup>. Le problème de la perception n'est donc pas totalement superposable au problème de l'individu dans son évolution historique ; cependant, on peut se demander si la science n'est pas pour l'une comme pour l'autre le moteur de la réhabilitation de la philosophie de la nature : d'un côté, la thermodynamique, la mécanique quantique et la cybernétique imposent de reconsidérer ce qu'est la nature hors du modèle de la substance ; de l'autre, l'avènement de la biologie et de la théorie de l'évolution imposent de repenser ce qu'est la vie à partir de la relation primordiale de l'organisme et du milieu. La science semble agir comme un « cadre » dans la conception simondonienne de l'histoire de la philosophie. Mais la science n'est pas extérieure à l'évolution du problème de l'individu et du problème de la perception : c'est parce qu'elle en est le résultat qu'elle peut en être le moteur, au sens où toute pensée structurée peut servir de base à une nouvelle individuation de la pensée, en tant que les effets des problèmes résolus par la science dépassent la solution apportée et relancent ainsi l'enquête sur la nature.

Il faudrait toutefois apporter quelques nuances quant à l'inventivité du schéma évolutif proposé par Simondon : tout d'abord, l'opposition de l'approche génétique et de l'approche structurale n'est pas une invention complète de Simondon, étant donné qu'Aristote avait déjà opposé les partisans de l'être aux partisans du devenir dans sa *Physique* (I, 2), précisément à propos des éléates et des physiologues ioniens ; ensuite, la mise en évidence de la domination de l'approche structurale sur l'approche génétique n'est pas non plus d'une stricte originalité, puisque Nietzsche l'avait clairement établie dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

Quoi qu'il en soit, l'inventivité de l'histoire de la philosophie proposée par Simondon est patente dès lors que l'on s'attache à l'analyse des doctrines, dans leur dynamique propre, et non plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 3.

au schéma abstrait de cette dynamique : le problème de l'individualité et le problème de la perception apportent alors une élucidation inédite de *l'individuation réflexive occidentale*, et les philosophes les plus classiques comme les plus obscurs s'affirment ainsi dans leur éclatante intempestivité.

### *Histoire de la pensée des présocratiques*

Dans son histoire de la philosophie<sup>1</sup>, Simondon accorde une attention toute particulière à la pensée des présocratiques. Ces derniers représentent pour lui « le temps d'éveil de la pensée antique », « l'aurore de la philosophie grecque », ce qui est la position initiale qu'on leur reconnaît traditionnellement<sup>2</sup>.

Dans HNI, Simondon les situe historiquement moins avant Platon et Aristote, même si l'un et l'autre forment un seuil, qu'« avant cette disjonction qui oppose la pensée gréco-latine à la pensée de la décadence et du haut moyen-âge » où genèse et structure sont incompatibles. Les présocratiques ne sont donc pas eux-mêmes pris dans la disjonction, ils la précèdent tout en la

---

<sup>1</sup> Faute d'espace suffisant, il n'a pas été possible d'intégrer ici d'autres textes où il est question des présocratiques. On peut trouver des références aux physiologues ioniens, à Parménide et aux atomistes Leucippe et Démocrite dans tout ILFI, ainsi que certaines allusions à la *phusis* des physiologues ioniens dans MEOT. Dans *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Simondon propose une « histoire de la notion de vie » où il est surtout question de la théorie de la « métempsychose » de Pythagore, et un bref paragraphe est consacré au *Noûs* d'Anaxagore.

<sup>2</sup> Cette tradition est plus ancienne que la philologie moderne le laisse penser. Laks montre en effet dans son ouvrage *Introduction à la « philosophie présocratique »* que « le terme de “présocratique” est une création moderne » (...) « mais l'idée qu'il existe une coupure majeure entre Socrate et ce qui l'a précédé remonte à l'Antiquité » (A. Laks, *Introduction à la philosophie présocratique*, P.U.F., Paris, 2006, p. 5). Il faut indiquer par ailleurs que la désignation « présocratique », bien qu'étant la plus courante depuis Diels et Kranz (*Vorsokratiker*), n'est pas la seule et n'est pas sans supposer la définition même de la philosophie et de son incarnation par la *figure* de Socrate. On trouve ainsi des variations d'appellation qui impliquent toutes un certain positionnement historique, philologique et philosophique : Laks les appelle « pré-socratiques », Conche « anté-socratiques », Gobry « prosocratiques », et Nietzsche marque sa différence radicale en les désignant comme « préplatoniciens ».



préparant. Il la préparent selon « deux types de réflexion et deux aspects du problème de l'individualité (...) : la réflexion des physiologues ioniens qui cherche à découvrir l'élément fondamental, et la réflexion pythagoricienne et parménidienne qui cherche à découvrir la structure de chaque être (...) »<sup>1</sup>. Mais au-delà de la disjonction à venir, les présocratiques sont avant tout ceux qui ont défini des « problèmes réflexifs très vastes par les questions qu'ils posent plus que par les réponses qu'ils donnent », ce qui signifie que leurs doctrines non encore systématisées peuvent avoir un intérêt et produire des effets bien au-delà de leur époque de constitution. Simondon ne considère donc pas que la pensée présocratique soit une pensée poétique et vague, au contraire, c'est une pensée qui donne à penser par les problèmes qu'elle a su poser et qui recèle un potentiel réflexif d'une incontestable actualité. Du moins, certains d'entre eux, les moins dogmatiques, les penseurs de la genèse que sont les physiologues ioniens, pourront faire l'objet d'un recours constitutif pour élaborer une théorie de l'individualité conforme à l'exigence d'une philosophie non substantialiste de la nature. Plus qu'un début au sens chronologique, on pourrait donc dire avec Heidegger que les présocratiques sont davantage un « commencement » pour Simondon, dans la mesure où ils posent les problèmes fondamentaux constitutifs de la philosophie, et plus profondément encore parce qu'ils « pensent le commencement » - et ils le pensent parce qu'ils sont « *saisis* par le commencement, tenus par lui, recueillis en lui et rassemblés vers lui »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HNI, in ILFI, p. 339. La pensée présocratique est irréductible à l'opposition entre les physiologues ioniens et les ontologues éléates, mais ils représentent les deux voies majeures que Simondon étudie dans ses deux textes d'histoire de la philosophie. Héraclite (et Empédocle) pour la voie génétique, Anaxagore, Leucippe et Démocrite pour la voie structurale sont certes importants, mais leur étude par Simondon en fait surtout des successeurs, et elle se limite à HNI. Simondon a également écarté Xénophane de Colophon, Mélissos de Samos, Philolaos de Samos et Diogène d'Apollonie.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Parménide*, trad. Thomas Piel, Gallimard, Paris, 2011, p. 21. Il faut cependant apporter une limite à ce rapprochement entre Simondon et Heidegger, pour deux raisons au moins. La première est que « commencement » et « genèse » ne sont pas assimilables. Si « Anaximandre, Parménide et Héraclite sont les seuls penseurs initiaux » pour Heidegger, ceux qui « pensent le

Dans le premier chapitre de CP, Simondon situe prioritairement les présocratiques par leur « choix inconditionnel de la perception comme unique source de connaissance », qui les sépare des « mythes, traditions et croyances collectives »<sup>1</sup>. Mais ce choix « a été rendu possible par la situation “transculturelle” des cités d’Ionie où se rencontraient des navigateurs, des marchands, des architectes étendant leur activité à travers tout le monde méditerranéen, jusqu’aux confins des pays Barbares et aux limites imprécises d’un Orient lointain »<sup>2</sup>. Que la philosophie fasse son apparition dans une culture définie est un *topos* de l’histoire de la philosophie, il a été posé par Hegel, Comte et Nietzsche au XIX<sup>e</sup> siècle et par Robin et Bréhier au XX<sup>e</sup> siècle, et par la plupart des anthropologues ; la véritable originalité de Simondon réside dans l’importance accordée à l’instrument de la perception qui, en étant un « symbole perceptif, intègre un savoir cumulable », transportable et universalisable, comme l’est la *pinax*, planche cartographique, support de mémoire et de perception, « plus objectif parce que moins collectif que la pensée traditionnelle, et grâce auquel les villes d’Ionie ont vu naître (...) la philosophie occidentale »<sup>3</sup>. L’origine de la philosophie est donc non seulement culturelle mais *opératoire*, c’est-à-dire à la fois perceptive et technique, elle se constitue à travers un milieu techno-esthétique.

---

commencement », ce ne sont pas ceux qui pensent la « genèse » pour Simondon, puisque Parménide est le penseur de la « structure », celui qui sera à l’origine de toute la tradition substantialiste de la philosophie. La deuxième raison est plus générale et concerne le geste philosophique accompli respectivement par Simondon et Heidegger à l’égard de la pensée présocratique. Heidegger opère une « traduction pensante » en vue de reposer la question de l’être à partir de la différence ontologique de l’être et de l’étant, pour la restituer dans sa vérité première, alors que Simondon effectue une transduction réflexive en vue de reposer la question de l’être à partir de la genèse pour la prolonger dans sa propre philosophie et la rendre ainsi opératoire. La plus grande proximité entre Simondon et Heidegger se situe davantage dans le projet de *Etre et temps* de reprendre la question de l’être selon la question du temps à partir d’une lecture originale des présocratiques, que dans les méditations heideggériennes postérieures à la *Kehre*.

<sup>1</sup> CP, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

Simondon a en ce sens une interprétation ontologique positive des présocratiques : ils ont posé « le problème de l'individualité », problème fondamental pour la constitution de la philosophie ; et par le primat de la perception et de la technique, ils ont rendu possible l'émancipation de la connaissance vis-à-vis des mythes, des traditions et des croyances collectives.

*Les physiologues ioniens : penseurs de la genèse*

Dans les deux textes de Simondon, les physiologues ioniens sont représentés par Thalès, Anaximandre et Anaximène : ils sont les penseurs de la *genèse*. Leur évocation par Simondon est avant tout philosophique, selon le problème de l'individualité et selon le problème de la connaissance, et non pas doxographique. Les fragments ne sont pas cités ni discutés selon la doctrine de chaque penseur, mais de manière globale et presque totalement unifiée.

Dans HNI, le postulat herméneutique de Simondon est que les physiologues ioniens cherchent à répondre au « problème de l'individualité » selon « l'élément qui, par sa substance, son dynamisme et ses transformations, est capable d'expliquer l'existence, l'apparition et les caractères particuliers des êtres qui existent actuellement »<sup>1</sup>. L'élément n'est pas élément d'un ensemble donné, plus grand que lui et qui l'englobe, ce n'est pas non plus ce qui va disparaître ensuite dans l'engendré, c'est l'élément entendu comme ce qui est au commencement et au commandement de tout ce qui existe, et ce qui explique la formation et les caractères individuels des êtres. L'élément est à la fois ce qui produit la réalité et ce qui permet de l'expliquer. Simondon précise que le premier caractère de l'élément est son « homogénéité » : « l'élément est d'abord en effet ce qui a existé à l'état d'indistinction originelle, d'unité interne par homogénéité ; cette unité d'homogénéité primitive désigne l'élément comme premier aspect de la substance des êtres, et comme antérieur par rapport à eux », il joue en ce sens le rôle de principe (« *arkhè* »).

---

<sup>1</sup> HNI, in ILFI, p. 339.

Mais, en tant que « principe », il n'est pas quelque chose d'individualisé, ni même d'individualisable, cet élément est « l'indifférencié absolu, antérieur en son unité à toute apparition d'hétérogénéité comme à toute fragmentation ». L'élément a donc ceci de paradoxal qu'en lui « l'homogénéité est unité et l'unité est homogénéité », ce qui le maintient en état de tension positive sans entraver ni sa cohérence ni sa continuité ; c'est même à cette condition qu'il peut remplir son rôle d'élément. L'eau de Thalès, l'air d'Anaximène et l'*apeiron* d'Anaximandre sont donc tous équivalents à cet « élément » dont parle Simondon, ils ont tous ce caractère d'unité et d'homogénéité, d'indétermination et de continuité, d'antériorité absolue par rapport au tout de l'être et à tous les êtres, ce qui n'est pas sans poser de réelles difficultés.

L'unité des physiologues ioniens est la première difficulté : si on peut légitimement la fonder sur leur recours systématique à un seul élément pour expliquer la nature, ce n'est pas la même chose de le faire avec un élément matériel comme l'eau et l'air, et avec un élément purement immatériel comme l'*apeiron*, même si tous les trois assurent la même fonction. L'eau comme fluide sans forme mais partout présent sur la Terre, capable de changements d'état et prises de forme infinies, est un candidat naturel au titre d'élément primordial, d'autant plus qu'à l'époque de Thalès, la Terre est considérée comme reposant sur une mer infinie. L'air d'Anaximène est plus immatériel que l'eau mais encore de l'ordre de l'expérience humaine sensible, il est certes lui aussi informe mais il est directement attaché à la vie des êtres : il s'insuffle en eux à leur naissance et s'expire à leur mort (*pneuma*). L'eau et l'air sont inhérents au monde, mais pour l'*apeiron* il en va tout autrement. L'*apeiron* d'Anaximandre n'a pas d'ancrage dans le monde, il n'est pas une abstraction d'une substance de l'expérience ordinaire comme l'eau et l'air. L'*apeiron* est un pur concept, même si l'eau et l'air ont en commun avec lui unité, homogénéité, continuité, antériorité, éternité et indétermination. Mais là où la différence est la plus marquée sans doute avec Thalès et Anaximène, c'est que pour Anaximandre, les mondes et les êtres sont engendrés par hétérogenèse de l'élément, c'est-à-dire que par l'effet du mouvement inhérent à la nature, une séparation

(*apokrisis*) à lieu, d'où par éjection (*ekkerisis*) s'engendrent les mondes ; alors que chez Thalès et Anaximène, il n'y a ni séparation ni éjection car c'est par condensation et raréfaction de l'élément fondamental que les êtres apparaissent. Si la fonction est la même pour l'eau, l'air et l'*apeiron*, le niveau d'abstraction est différent et les processus d'hétérogenèse incompatibles. Il semble que Simondon opère ici un syncrétisme problématique, mais ce syncrétisme est sans doute déterminé par le rôle majeur que vont jouer l'*apeiron* et la *phusis* pour repenser la genèse dans la théorie de l'individuation.

Le terme même d'« élément » est la seconde difficulté de l'interprétation de Simondon. « Élément », *stoikeion* en grec, n'existe pas chez ces trois penseurs, aucun des fragments qui leur sont attribués n'en fait mention, ils utilisent « *arkhè* » (dont Anaximandre est l'inventeur selon les témoignages antiques) ou « *phusis* ». Le terme « *stoikeion* » est bien plus tardif, il apparaît pour la première fois chez Platon dans le *Timée* et deviendra un terme philosophique fixé chez Aristote. Tout comme Aristote d'ailleurs<sup>1</sup>, Simondon a tendance à unifier les différentes doctrines des physiologues ioniens et à comprendre le « principe » (*arkhè*) comme « élément » (*stoikeion*) et surtout comme élément *matériel* équivalent à la *protè hulè*, matière prime indéterminée. Cette interprétation anachronique pousse même Simondon à formuler l'hypothèse selon laquelle l'élément serait « un premier aspect de l'idée de matière, antérieur à toute distinction de la matière et de la forme »<sup>2</sup>. Une telle interprétation matérialiste de l'*arkhè* est

---

<sup>1</sup> Aristote unifie ainsi les présocratiques dans plusieurs passages de la *Métaphysique* : « La plupart des premiers philosophes pensèrent que seuls les principes d'espèce matérielle sont les principes du tout. Ce à partir de quoi en effet tous les êtres existent, à partir de quoi ils naissent en premier et en quoi finalement ils sont détruits, c'est-à-dire la substance qui demeure alors que changent ses affections, ils déclarent que c'est l'élément et le principe des êtres, et c'est pourquoi ils pensent que rien ne naît ni ne périt, dans la pensée que cette nature est toujours sauvegardée » (*Mét.*, A, 3, 983b 7-14) ; « tous ces philosophes donnent donc à penser, semble-t-il, qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle » ; « donc, d'après ces philosophes, on pourrait juger que la seule cause est celle qu'on appelle cause d'espèce matérielle » (*Mét.*, A, 3, 984a 16).

<sup>2</sup> HNI, in ILFI, p. 340.

d'autant plus étonnante que Simondon suit de très près l'*Histoire de la philosophie* de Bréhier<sup>1</sup>, qui lui sert de canevas chronologique et dont il reproduit souvent des passages entiers, alors que ce dernier soutient qu'il faut « se garder de voir dans ces formules [celles des physiologues ioniens au sujet de l'élément] une réponse au problème de la matière »<sup>2</sup>. Et même si Aristote a lui-même donné une autre définition de l'élément, plus proche de l'esprit des physiologues ioniens<sup>3</sup>, il n'en demeure pas moins que le recours à la pensée aristotélicienne est contradictoire, puisque selon Simondon lui-même : « Aristote ne suppose pas qu'il puisse exister un élément indéterminé, un *apeiron* contenant un dynamisme de développement ; l'être ne peut être conçu par Aristote que comme déjà individualisé »<sup>4</sup>. Cette tension interne à l'interprétation de Simondon risque-t-elle d'occulter le pouvoir réflexif de la doctrine de l'élément des physiologues ioniens et de contrevvenir ainsi à la transduction de l'*apeiron* en préindividuel dans la théorie de l'individuation ? On pourrait le croire, mais comme on le verra plus loin, lors de cette transduction philosophique, toute substantialité, toute matérialité sera exclue tout en préservant la réalité du préindividuel-*apeiron*.

Ceci étant dit, au premier caractère d'unité et d'homogénéité, de consistance et de cohérence de l'élément, il faut adjoindre le caractère de « dynamisme de développement », la genèse à proprement parler. Il s'agit de la « *physis* »<sup>5</sup> qui « pousse l'élément

---

<sup>1</sup> É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, P.U.F., Paris, (1930), 2004. Simondon déclare ainsi que « nous ne nous permettrons pas de contredire en un point l'historien de la philosophie que nous avons suivi dans tout le cours de cette explication » (HNI, in ILFI, p. 401. Je souligne).

<sup>2</sup> Bréhier, *op. cit.*, p. 38.

<sup>3</sup> Le *stoikeion* « est un premier composant d'un être, qui lui reste immanent, et qui est lui-même indivisible en d'autres espèces » (Aristote, *Métaphysique*, D, 3, 1013b-1014a).

<sup>4</sup> HNI, in ILFI, p. 362.

<sup>5</sup> « *physis* » n'est pas un terme inventé par les physiologues ioniens, le mot est déjà présent chez Homère et désigne le fait d'« être né » (*Illiade* VI, v. 149) : « telle est la génération des hommes : l'une croît (*phuei*), l'autre vient à sa fin ». La plupart des étymologies dérivent *physis* de « *phuein* », « *phuomai* », qui signifie « pousser, croître, naître » (Chantraine, Benvéniste, Heidegger et Aubenque). Il faut noter par ailleurs que le terme n'est pas présent dans les fragments authentiques de la

homogène à dessiner en lui une hétérogénéité dont les termes sont symétriques par rapport à l'état primitif d'homogénéité indivise ; l'élément se condense et se raréfie, engendrant les éléments dérivés qui se distinguent et se distribuent en série discontinue mais intérieurement ordonnée »<sup>1</sup>. La *physis* n'est pas extérieure à l'élément, elle ne s'ajoute pas à lui pour produire l'hétérogénéité. La *physis* est propre à l'élément, c'est elle, comme dynamisme interne, qui produit l'hétérogénéité à partir et au sein de l'homogénéité. La *physis* est la force de différenciation de l'homogène, sans que pour autant l'homogénéité disparaisse dans l'hétérogénéité, et donc, sans que l'unité se dissolve non plus dans la multiplicité successive des mondes et des êtres. La *physis* n'est pas seulement pouvoir d'hétérogénéité de l'élément, elle est aussi pouvoir de « condensation et de raréfaction ». Or, ce second pouvoir de la *physis* est celui que l'on trouve chez Anaximène et non plus Anaximandre. L'indistinction relative entre ces deux théories génétiques pose là encore une difficulté, puisqu'il n'y a pas à proprement parler hétérogénéité de l'élément homogène chez Anaximène, mais plutôt transformation de l'élément lui-même comme un nuage de vapeur se condense en pluie puis en glace. Plus précisément, il faudrait dire que si l'hétérogénéité est présente chez les deux ioniens, elle est séparative chez Anaximandre alors qu'elle est transformative chez Anaximène. Il n'en demeure pas moins que la *physis* est chez Anaximandre comme chez Anaximène le processus de croissance et d'individuation des êtres, elle est la force ontogénétique comme telle : « c'est la *physis* de l'élément primitif qui est à l'origine de l'existence et des caractères des êtres particuliers. Il n'y a pas de *physis* d'un être particulier, mais seulement une *physis* de l'élément primitif universel qui s'est diversifié en états et en êtres »<sup>2</sup>. On ne peut donc pas considérer que les mondes et les êtres, une fois

---

doxographie ioniennne, mais l'Antiquité a désigné leurs ouvrages par le titre commun « *peri phuseos* » et ils en sont pleinement les penseurs. « *Physis* » est l'ancienne transposition que Simondon reprend à Bréhier, aujourd'hui, les hellénistes préfèrent utiliser « *phusis* », tout comme nous.

<sup>1</sup> HNI, in ILFI, p. 340.

<sup>2</sup> *Ibid.*

apparus, sont totalement indépendants de l'élément, ils conservent un lien avec le principe qui est à l'origine de leur existence, a commandé leur développement et marqué leur individualité : ce lien est la *physis* elle-même et non pas quelque chose qui viendrait s'ajouter à elle, car « aucun principe d'individuation ne peut être recherché dans la matière-substance ; le principe d'individuation est sinon extérieur, du moins antérieur à l'individu ; il se prolonge dans l'individu sous forme de dynamisme de croissance »<sup>1</sup>. Finalement, on pourrait dire que la *physis* des physiologues ioniens n'est pas la « nature » au sens du tout des étants compris comme un ensemble d'unités données, elle est à la fois l'origine, le processus et le résultat de tout ce qui est : *arkhè*, *physis* et *kosmos* ne font qu'un<sup>2</sup>.

La *physis* sera ensuite dualisée par Héraclite, à la fois dans l'ordre de la simultanéité « par la limitation réciproque des contraires » et dans l'ordre de la succession « par la suite réglée d'excès et de manques, de satiété et de famine, qui se limitent dans le temps »<sup>3</sup>. Cette dualité ne vient pas d'une hétérogenèse, la *physis* est d'emblée duale chez Héraclite : en tant que *physis*, elle est unité dédoublée. L'unité n'est plus ainsi l'élément matériel homogène capable d'hétérogenèse, mais « la mesure de la dualité » qui s'inscrit dans toute chose, elle est le « pouvoir de contradiction » qui donne consistance à l'être. Le feu (*pur*), bien que « matière » la plus subtile et la plus incorporelle, ne jouera donc pas exactement le même rôle d'élément que l'eau de Thalès ou l'air d'Anaximène : s'il est effectivement « l'unité des choses », il l'est dans la mesure où toutes les choses sont convertibles en feu et le feu en toutes choses<sup>4</sup>, ce qui le rapproche davantage de l'*apeiron* d'Anaximandre.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Simondon est en ce sens proche de Heidegger, Kahn et Naddaf. Selon ce dernier « *physis* » désigne en effet : « 1) l'*arkhè* absolue, c'est-à-dire l'élément premier et le premier générateur de toutes les choses ; 2) le processus de croissance au sens strict ; 3) l'aboutissement, le produit ou le résultat de ce processus » (G. Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Ed. Klincksieck, Paris, 2008, p. 35).

<sup>3</sup> HNI, in ILFI, p. 342.

<sup>4</sup> Héraclite dit au Fr. 90 : « Toutes choses s'échangent pour du feu et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises. » (trad. Voilquin).



Mais dans le texte de Simondon, il est difficile de savoir si l'unité dédoublée de la *physis* est totalement assimilable au feu comme élément ou si la *physis* n'est pas au contraire ce qui tient ensemble les contraires et sert de force de cohésion à ce qui s'exclut. Pour Héraclite cela reste obscur, pour Simondon la *physis* est aussi force de cohésion dans l'ordre du simultané et dans l'ordre du successif. Quoi qu'il en soit, cette unité paradoxale fait que le changement de l'être en son contraire n'est pas une pure négation de ce qu'il est, mais l'affirmation de ce qu'il est en tant qu'il est toujours ce qu'il est *et* son contraire : l'être est affirmation dans la négation et négation dans l'affirmation, simultanément. L'être est en cela moins conflit d'identités que tension de forces, il s'affirme en lui-même à travers ce qu'il n'est pas, ce qui subvertit inévitablement tout principe d'identité.

Et c'est justement en refusant de respecter le principe d'identité, selon Simondon, qu'une « vision dynamique de l'être individuel et de ses rapports avec les autres êtres était possible sans contradiction dans l'objet ; la seule contradiction était dans l'expression »<sup>1</sup>. Mais il ne faut pas s'y tromper : Héraclite, en disant que tout est un et tout est non-un, ne dit pas : « il est *vrai* que tout est un » et « il est *faux* que tout est un », car ces deux formules s'excluent. Les contraires apparaissent par le *logos* d'Héraclite mais ne sont pas constitutifs de ce qu'il est. Le *logos*, si l'on peut dire, ne fait pas partie intégrante du tout : il est hors du tout justement pour pouvoir dire le tout. Les choses réelles sont certes toutes gouvernées et unies par la loi de l'unité des contraires (*enantios*), mais le *logos* ne fait pas partie des choses réelles – non pas qu'il soit irréel, mais « être » signifie pour lui seulement être *vrai* et toujours vrai<sup>2</sup>. C'est à cette condition que le *logos* est réellement pensée philosophique et non discours irrationnel, méditation consistante sur le devenir et non logorrhée absurde ou divagation d'enfant. Ceci est d'autant plus important que « nature aime à se cacher » (Fr. 123) et le *logos* ne dirait rien sur rien s'il ne pouvait prétendre la dé-crypter, montrer ce que pudiquement elle

---

<sup>1</sup> HNI, in ILFI, p. 343.

<sup>2</sup> Je suis ici l'interprétation du *logos* d'Héraclite donnée par Conche. Cf. Héraclite, *Fragments*, trad. M. Conche, P.U.F., Paris, 1998, p. 27.

tient en retrait<sup>1</sup>. Comme le dit Héraclite (Fr. 41) : « La sagesse consiste en une seule chose : savoir qu'une sage raison gouverne tout à travers tout »<sup>2</sup>.

L'apport d'Héraclite au problème de l'individualité est donc moins d'ordre ontologique que d'ordre logique pour Simondon. Certes Héraclite prolonge la physique ionienne en substituant un dualisme dynamique au monisme dynamique de ses prédécesseurs, il apporte au niveau ontologique l'idée de tension de forces antagonistes, mais c'est son refus du principe d'identité qui s'avère déterminant, car il complète dans l'ordre logique ce qui a été établi auparavant par Thalès, Anaximandre et Anaximène dans l'ordre ontologique.

Dans le premier chapitre de *CP*, le postulat herméneutique adopté par Simondon est différent mais la solution adoptée par les physiologues ioniens est la même. Les physiologues ioniens cherchent à répondre cette fois-ci au « problème de la connaissance » et non plus au « problème de l'individualité ». Ce n'est donc plus immédiatement à partir de l'« élément primordial » que la nature est pensée, mais selon un postulat cognitif qui lui est antérieur et le conditionne : « à partir de cette base commune – postulat de la relation immédiate et vraie entre les capacités d'appréhension sensorielle et le réel – se développent des cosmologies et des cosmogonies toutes parentes entre elles, parce qu'elles cherchent l'élément primordial dont toutes choses sont issues »<sup>3</sup>. C'est la *perception* qui est à l'origine de la recherche de l'élément primordial, c'est parce que la perception « atteint le réel » et parce qu'elle « accompagne l'action manipulatrice et fabricatrice » que l'idée d'un « élément primordial » qui puisse expliquer l'origine du monde et la formation des êtres est possible<sup>4</sup>. L'explication de la nature par un élément primordial qui

---

<sup>1</sup> Cette interprétation de *logos* et de son rapport à la nature est plus proche de celle de Nietzsche dans le *Gai savoir* que de Heidegger dans *Logos (in Essais et conférences)*, Gallimard, Paris, (1958), 2003).

<sup>2</sup> Héraclite, Fr. 41, trad. Conche.

<sup>3</sup> *CP*, p. 9.

<sup>4</sup> On trouve déjà cette corrélation entre perception et pensée de l'élément chez Aristote, qui fait de la théorie de Thalès une rationalisation-généralisation de l'expérience sensible : l'eau est principe de toute chose parce que Thalès a

soit à la fois « matière », c'est-à-dire « étoffe des choses », et « source de mouvement », c'est-à-dire « pouvoir de devenir », résulte ainsi d'une *analogie* dont l'origine est dans la perception et les résultats immédiatement accessibles grâce à la perception : « les choses naturelles ont été faites par la spontanéité du Monde comme les objets fabriqués sont faits par l'Homme »<sup>1</sup>, et l'étoffe des choses comme le devenir de la nature « se rencontrent dans le monde » et « se manifestent sous nos yeux dans l'intensité de la vie »<sup>2</sup>. Il faut cependant préciser qu'il ne s'agit pas de la perception nue, de la perception purement contemplative ; au contraire, c'est la perception comme contact et manipulation, la perception instrumentée, impliquée dans une opération technique, qui fait que les physiologues ioniens expliquent le monde comme une genèse – ce qui fait que la perception est précisément pour eux un « instrument de connaissance » selon Simondon<sup>3</sup>. Mais contrairement au démiurge de Platon, l'élément lui-même n'est pas un artisan ayant une intention fabricatrice et transformant une matière disponible selon des rapports abstraits ; si l'élément est considéré comme matière initiale et force productive, c'est du point de vue l'opération elle-même, quand la prise de forme est en cours. Le paradigme technologique des physiologues ioniens – qui sont par ailleurs eux-mêmes des techniciens<sup>4</sup> – est donc

---

observé la vie des plantes (Aristote, *Mét.*, A, 3). Mais Simondon est sans doute le premier à généraliser cette thèse à l'ensemble de l'histoire de la philosophie pour en faire une « histoire [philosophique] de la perception elle-même, voire une histoire perceptive de la philosophie » comme le dit Barbaras dans la *Préface* à CP.

<sup>1</sup> CP., p. 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> Simondon disait quelque chose d'assez proche dans MEOT au sujet de l'origine de la pensée inductive : « Mais, si elle n'est pas orientée vers l'action, la pensée inductive n'en porte pas moins la marque de son origine technique : pour qu'une réalité de fond, une *phusis*, soit saisie, il faut qu'elle ait été associée à une opération technique définie : ce que l'induction retient, c'est ce qui pouvait être évoqué par l'optatif de l'action » (MEOT, p. 205).

<sup>4</sup> Selon les témoignages antiques de la doxographie des physiologues ioniens, ils sont aussi des inventeurs : Thalès est inventeur en géométrie (inscription du cercle dans un triangle, déduction de la hauteur d'une pyramide par l'ombre) et en cosmologie (prévision des éclipses de soleil) ; Anaximandre est inventeur du gnomon et d'une carte des terres connues et du ciel ; Anaximène aurait inventé

indissociable de la perception, il est issu de la perception et y retourne pour expliquer la nature : « l'être humain n'est pas isolé des objets, ce qu'il perçoit est réel, car la connaissance des objets apparaît dans la réciprocité des échanges réels entre l'opérateur et la matière d'œuvre qui devient objet »<sup>1</sup>. Ce critère technosthétique, qui répond à la question de l'origine du problème de la connaissance chez les physiologues ioniens, ne constitue pas un critère davantage discriminant que celui de l'élément dans HNI. Simondon ne singularise pas les approches des physiologues ioniens : Thalès fait figure de paradigme, dont Anaximandre et Anaximène ne se distinguent que par le choix de l'élément, sans qu'aucune justification d'ordre perceptif et opératoire soit donnée. La ligne de partage ne se fait pas entre les physiologues ioniens, mais entre eux et les éléates qui adoptent un rapport perceptif et opératoire opposé.

Cette approche historique proposée par Simondon dans CP est-elle un empirisme intégral ? Si elle partage en effet avec l'empirisme le caractère central de l'expérience perceptive, elle s'en écarte sensiblement par sa dimension opératoire. Simondon ne propose ni une histoire empiriste de la connaissance, ni une histoire seulement perceptive de la philosophie, il propose une histoire perceptive *et* opératoire de la pensée<sup>2</sup>, c'est-à-dire une épistémologie historique des relations où « la connaissance n'est pas un rapport entre une substance objet et une substance sujet »,

---

une nouvelle méthode de calcul des éclipses. Dans la « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », le rapport des physiologues ioniens à la technique est décisif pour l'histoire de la pensée : « L'ingénieur, dans les cités grecques d'Ionie du VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, devient le technicien par excellence ; il apporte à ces cités le pouvoir d'expansion, et il est l'homme *eumechanos es tekhnas* [sic]. Thalès, Anaximandre, Anaximène, sont avant tout des techniciens. On ne doit pas oublier 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 » (ILFI, p. 511).

<sup>1</sup> CP, pp. 11-12.

<sup>2</sup> Ce qui nuance et complète l'interprétation « perceptive » de Barbaras mentionnée dans une note précédente, interprétation phénoménologique de Simondon que l'on retrouve également chez Garelli (*Rythmes et mondes*, Ed. J. Millon).

mais « *une relation entre deux relations* dont l'une est dans le domaine de l'objet – ici l'opération de fabrication – et l'autre dans le domaine du sujet – ici la perception du monde perçu »<sup>1</sup>. La rupture avec l'empirisme pour répondre au problème de la connaissance était ainsi la condition même de l'épistémologie simondonienne : « Cette démarche implique que la relativité du savoir scientifique ne soit plus conçue à l'intérieur d'une doctrine empiriste. (...) La théorie de la connaissance doit être modifiée jusqu'à ses racines, c'est-à-dire la théorie de la perception et de la sensation. La sensation doit apparaître comme relation d'un individu vivant au milieu dans lequel il se trouve »<sup>2</sup>. Cette épistémologie des relations sera effectivement fondée et déployée de ses origines biologiques jusqu'à ses conséquences pratiques dans les quatre autres parties de CP.

#### *Les éléates : penseurs de la structure*

Les éléates, représentés essentiellement par Parménide et les pythagoriciens dans HNI, complétés par Zénon dans le texte de CP, sont les penseurs de la *structure*, ils sont les stricts opposants aux physiologues ioniens, penseurs de la genèse. Les éléates se caractérisent avant tout par leur abandon de la *physis*, sans doute en réaction au mobilisme universel d'Héraclite<sup>3</sup>. Parménide est la figure tutélaire des éléates, sa doctrine va conduire l'ensemble de la contre-tendance structurale jusqu'aux atomistes qui remplissent le monde d'une infinité de substances.

Selon Simondon, la conception parménidienne est celle où « l'être est saisi dans son indivision et son intériorité première », c'est-à-dire que l'individualité n'est pas le résultat d'une genèse mais ce qui est donné, ce qui est postulé d'emblée et qui ne fait

---

<sup>1</sup> ILFI, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>3</sup> Simondon suit Bréhier et la tradition lorsqu'il affirme : « La doctrine d'Héraclite a donc pu, en un certain sens, préparer la doctrine des Éléates, parce que, s'inspirant des Ioniens, Héraclite a poussé jusqu'au bout le dynamisme cosmologique. » (HNI, p. 343).

pas problème : « l'individualité est primitive ; elle est cet absolu de l'être sans parties, complet dans sa plénitude circulaire »<sup>1</sup>. L'être de Parménide est un individu absolu, intégral, sans manque ni reste, il est l'unité pure et simple. On sait en effet que toute la première partie du *Poème* de Parménide vise à établir l'impossibilité de dire et de penser que l'être soit autre chose qu'absolu, indivisible, éternel, inengendré, inébranlable<sup>2</sup>, car ce serait emprunter la « voie du non-être », voie de l'erreur et de l'opinion. Plus étonnante est l'affirmation que l'unité de l'être « n'est plus celle de l'homogénéité », car l'homogénéité semble au contraire d'autant plus forte que l'être est un individu absolu. L'homogénéité est même totale et intégrale dans l'être parménédien, puisqu'il ne produira jamais d'hétérogénéité en son sein comme le fait l'*apeiron* d'Anaximandre. Ce que veut dire Simondon, c'est que l'unité est homogénéité et l'homogénéité unité chez les physiologues ioniens, parce que l'élément ne suppose pas de *limite*, il n'est pas une « totalité » par rapport à ce qui n'est pas lui et que définit la limite, alors que l'être parménédien « exige pour exister le néant extérieur ; elle est l'intériorité d'une structure par rapport à elle-même, la cohérence d'un tout sans parties qui se contient lui-même et qui est inengendré »<sup>3</sup>. Simondon fait référence ici à la « Sphère »<sup>4</sup> de Parménide, qui est en effet l'être en tant que limité, celui qui est « tenu entre des liens solides » et au-delà duquel il n'y a rien ; ce « rien » est néant, ce qui n'implique pas que le néant « est » d'une manière ou d'une autre, comme Platon pourra le postuler, car il n'y a pas d'au-delà de la limite. Un tel « au-delà de la limite » n'est d'ailleurs pas pensable puisque la limite de l'être est aussi la limite de la pensée. L'être en tant que sphère est l'intégral de tout ce qui est, il est la structure complète du monde et tout y est structuré.

---

<sup>1</sup> HNI, in ILFI, p. 340.

<sup>2</sup> Le Fr. 8 donne la liste de « signes » (*semata*) suivante : inengendré, impérissable, entier, unique, inébranlable et sans terme ; indivisible, continu, immobile aussi dans les limites de liens puissants, restant le même et dans le même état.

<sup>3</sup> HNI, in ILFI, p. 341.

<sup>4</sup> La « Sphère » de Parménide s'écrit « *sphairès* » au Fr. 8 l.43, et non pas « *scainros* » tel que Simondon l'écrit dans HNI (p. 343), ni « *Sphairos* » tel que Simondon l'écrit cette fois-ci dans CP (p. 12), qui est la manière d'Empédocle.

Ce primat exclusif de la structure signifie qu'il « n'y a pas de devenir pour l'être parménidien » car il « consiste en lui-même et ne participe ni ne procède ; il ne suppose ni élément ni *physis* »<sup>1</sup>, il est l'opposé absolu de l'être ionien.

Il en sera de même pour les pythagoriciens<sup>2</sup>, qui feront du « nombre » le principe de toute chose, idéalité pure et parfaite qui explique de quoi est composé le *kosmos* et comment cette composition est structurée. Pour les pythagoriciens, tout est ainsi nombre et ordre harmonieux selon des rapports numériques ; hors de cette première « *mathesis universalis* », ce n'est qu'opinion confuse et illusion des sens. Mais Simondon, à la suite de Bréhier, présente la pensée pythagoricienne comme une pensée dualiste plutôt que moniste. Il y aurait ainsi deux principes dans la pensée pythagoricienne : « le monde, principe d'existence, de consistance, d'unité et d'illimité qui est obscurité et nuit »<sup>3</sup>. Le monde est le principe positif, celui qui justifie et explique l'unité du tout ; alors que l'illimité est le principe négatif, celui qui justifie et explique la multiplicité des êtres particuliers et le nombre. Selon une telle interprétation, il existerait donc chez les pythagoriciens un « principe d'individuation (...) distinct du principe d'unité »<sup>4</sup> qui s'expliquerait par la double influence de la physique ionienne et de l'éléatisme. Mais cette interprétation semble sujette à caution, d'une part parce qu'elle est davantage liée à la table des opposés de la *Métaphysique* d'Aristote qu'à la tradition pythagoricienne comme telle, cette table mettant en évidence que « les opposés sont les principes des êtres » et qu'ils sont déterminés par le couple fondamental limite/illimité<sup>5</sup> ; d'autre part, parce qu'elle est fondée sur l'idée conjecturale que les pythagoriciens auraient repris l'air illimité d'Anaximène pour y plonger le monde parce qu'un disciple de Pythagore aurait reçu l'enseignement de la

---

<sup>1</sup> HNI, in ILFI, p. 341.

<sup>2</sup> Gomperz faisait précédemment ce lien. Gomperz, *Parménide et ses disciples*, Ed. Manucius, p. 19.

<sup>3</sup> HNI, in ILFI, p. 342.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Métaphysique*, A, 5, 986a et A, 6, 1080b 20-25. La référence d'Aristote est sans doute Philolaos de Samos, qui a écrit un traité sur la limite et l'illimité.

physiologie ionienne. Cette conjecture est en effet plus que discutable : Bréhier dit que Pythagore « enseignait comme Anaximène » et renvoie d'abord à Hérodote *via* Frazer – qui ne disait rien sur Anaximène dans son *Historia*<sup>1</sup> – puis à Aristote, mais ce dernier ne fait pas non plus mention de l'air illimité d'Anaximène lorsqu'il explique la pensée pythagoricienne comme source de la théorie platonicienne des Idées. Malgré cette double difficulté, monisme du nombre ou dualisme du monde et de l'illimité, il semble indéniable que le pythagorisme soit un substantialisme dans la ligne de la pensée éléatique, le rapport à la physiologie ionienne restant à élucider.

Quant aux atomistes, Leucippe et Démocrite, ils occupent une position intermédiaire : d'un côté ils prolongent la physique ionienne parce qu'ils cherchent à rendre compte de la genèse des êtres, mais d'un autre côté ils abandonnent le dynamisme de la *physis* en monnayant l'être éléatique en entités multiples. Il en résulte selon Simondon « le refus des qualités en physique », car « les qualités sont en effet des dynamismes inhérents à la matière élémentaire : la *physis* est la source de toutes les qualités »<sup>2</sup>. Sous l'influence de la physique d'Empédocle, qui « abandonne la théorie dynamiste de la *physis*, et renonce à l'unité du principe élémentaire homogène<sup>3</sup> », et du « dualisme de la matière composée d'homéoméries et du *Noûs* »<sup>4</sup> d'Anaxagore, toute qualité physique est retirée à l'être absolu qu'est l'atome et au non-être absolu qu'est le vide, donc à tout être résultant de la combinaison d'atomes et de vide. La doctrine atomiste est en fait un structuralisme intégral : ni l'atome ni le *kosmos* ne possèdent de

---

<sup>1</sup> Dans son *Historia*, Hérodote raconte que « Salmoxis connaissait le genre de vie des Ioniens et avait en lui plus de ressources que ses concitoyens » (*Historia*, IV, 95). Il ajoute que Salmoxis a vécu « des années avant Pythagore » (*Historia*, IV, 96). On peut légitimement se demander en quoi connaître le « genre de vie des Ioniens » est l'attestation d'un enseignement et plus encore en quoi cette connaissance désigne l'air illimité d'Anaximène, sans parler du fait que Salmoxis soit antérieur à Pythagore, si tant est que l'on donne foi au texte d'Hérodote plutôt qu'à celui de Frazer (*Le rameau d'Or*).

<sup>2</sup> HNI, in ILFI, p. 345.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 345.



dynamisme propre, aucune relation d'intériorité n'existe entre le mouvement du monde et les individus réels que sont les atomes, ni entre le composé et les atomes. La conclusion va de soi pour Simondon : « ainsi disparaît dans la physique mécaniste la dimension temporelle de l'individualité »<sup>1</sup>, tout est désormais purement « actuel ». Simondon fera d'ailleurs des atomistes les représentants par excellence de la voie substantialiste de la connaissance de l'individu dans ILFI. Il faut préciser cependant qu'un sort plus favorable est réservé à l'atomisme tardif, celui de Lucrèce et d'Épicure, même si le *clinamen* n'est pas une solution suffisante au problème du substantialisme atomistique.

La voie structurale est donc bien le strict opposé de la voie génétique, elle se constitue contre elle et vise à nier toute réalité de ce qu'elle affirme comme étant le plus positif : devenir, hétérogénéité, série temporelle d'êtres multiples. Tout se passe comme si Simondon donnait un privilège ontologique aux physiologues ioniens, tant tout ce qui est de l'ordre de la positivité la plus incontestable chez les éléates et les pythagoriciens devient ce qui est contestable : la voie du non-être de Parménide devient, du point de vue ionien, la voie de l'être-devenir, et la voie de l'être la voie du non-devenir. Ce privilège accordé aux physiologues ioniens devient définitivement patent lorsque Simondon affirme que « Parménide refuse de considérer le problème philosophique fondamental comme un problème de genèse »<sup>2</sup>, ce que lui-même cherche à établir, mais aussi parce que chaque penseur éléate est systématiquement comparé aux physiologues ioniens. C'est pourquoi, si le rapport entre physiologues ioniens et éléates est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 341. Même si cette affirmation reste incontestable, on peut toutefois mentionner qu'Aristote, puis Zeller et enfin Cordéro considèrent qu'il y a bien deux voies dans le *Poème* de Parménide et que, même si la voie du devenir est celle de l'opinion, cela signifie qu'elle doit être connue aussi par le philosophe (Fr. 8), qu'elle peut faire l'objet d'une investigation et être exposée, mais elle ne peut prétendre dire la vérité. Cordéro, dans *Les deux chemins de Parménide*, va jusqu'à soutenir que « nous ne trouvons jamais [dans le *Poème* de Parménide] d'opposition possible entre un "monde sensible", condamné d'avance, et une réalité suprême, celle de l'être. » (N. Cordéro, *Les deux chemins de Parménide*, Éd. Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles, p. 211).

une alternative, Simondon s'inscrit immédiatement dans la voie génétique et non dans la voie structurale.

Le texte de CP présente aussi les éléates comme les « critiques du devenir », comme les penseurs des « structures fixes », mais pour les inscrire dans une autre logique de la perception. Parménide et Zénon séparent ainsi ce qui était uni chez les physiologues ioniens, ils définissent une « dualité radicale » entre « apparence et réalité, devenir et être, illusion mouvante et savoir inconditionnel »<sup>1</sup>. De cette opposition principielle naît une méfiance, voire une condamnation de la perception comme source et instrument inadéquat de connaissance, car la perception est ce qui attache le sujet connaissant à ce qui est changeant, sans consistance, et déterminé par son seul point de vue, comme la critique du mouvement par Zénon le démontre. La perception n'a aucune positivité cognitive, elle n'a même aucune réalité. La critique éléate, comme le dit Simondon, est « 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>2</sup>. Le rationalisme dogmatique des éléates est en ce sens contra-scientifique, il empêche toute amplification et systématisation de la perception en connaissance de la nature. Pour eux, la connaissance réelle est une connaissance complète et totale, une connaissance qui ne passe pas par les sens, elle est de l'ordre de la « révélation ». Ce rationalisme intégral produit un pessimisme fondamental : il est non seulement impossible de tout savoir, mais savoir même une seule chose est impossible car le savoir n'est pas ce que l'on tire d'une expérience sensible du monde mais se qui se révèle de soi-même dans la contemplation.

On retrouve cette position hautement sélective et pessimiste chez Pythagore et les pythagoriciens, et jusqu'à Platon. Il y a ainsi une inversion totale des modèles de connaissance entre les penseurs de la genèse et les penseurs de la structure : « ce sont les aspects les moins qualitatifs, les plus abstraits, les plus purement symboliques » qui sont considérés comme pouvant constituer la

---

<sup>1</sup> CP, p. 12.

<sup>2</sup> *Id.*

base de la connaissance. Cette inversion de modèles implique d'une part le primat des sens de la distance (vue et ouïe) sur les sens du contact, mais seules les structures, rapports et formes sont sélectionnés ; et d'autre part, au lieu de considérer les éléments de l'objet, qui expliquent son existence, il s'agit de s'intéresser à ce qui dépasse et domine l'objet, ce qui lui est antérieur et le justifie absolument. Une telle inversion a deux conséquences : l'une est épistémologique et l'autre est éthique. Le primat exclusif de la structure sur la genèse rend possible « une mathématisation du monde », c'est-à-dire la recherche des rapports et des lois constitutives des phénomènes exprimés par des nombres<sup>1</sup>, ce qui constitue une avancée épistémologique incontestable dont la postérité dans le mécanisme cartésien est de première importance ; et l'opposition entre le monde de la « spontanéité primitive de la sensation complète et de la connaissance opératoire quotidienne » et le monde de « la combinatoire abstraite », des « structures stables et individualisées », produit quant à elle une éthique fondée sur une « distinction verticale de niveaux », ce qui est une forme de réclusion. L'Homme est ainsi séparé du Monde, et parmi les hommes, les sages sont séparés du reste de la communauté car initiés à la contemplation de l'harmonie des nombres, sans communication avec ceux qui se complaisent dans le commerce avec les choses ordinaires. Selon une telle éthique de l'homme supérieur, le devenir est impur, la manipulation vulgaire, il faut s'isoler dans un apprentissage des structures, s'installer dans les universaux qui ne changent pas pour connaître la vérité. Cette éthique de l'absolu et de la séparation est tout l'inverse de l'éthique ionienne, qui est au contraire l'éthique de l'opératoire et de la complémentarité, c'est-à-dire « accueil de diversité, rencontre de contingences, ouverture aux occurrences que le présent apporte, et mouvement intentionnel vers le proche avenir »<sup>2</sup>. Les éléates sont finalement les « Amis des Idées » et les admirateurs de

---

<sup>1</sup> J.-F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, P.U.F., Paris, 1983.

<sup>2</sup> CP, p. 15.

la loi<sup>1</sup> ; tandis que les ioniens sont les « Fils de la Terre » et les complices du Monde.

Mais cette opposition ontologique, épistémologique et éthique entre les éléates et les ioniens n'est pas une opposition entre raison et perception. La grande originalité de Simondon est de soutenir que leur opposition totale est une opposition entre deux formes de perception. L'une comme l'autre « manifestent en fait une véritable analyse du contenu de la perception »<sup>2</sup> et les structures intelligibles contre la sensorialité qualitative, « c'est une perception contre une perception »<sup>3</sup>. Ce qui se produit en fait dans cette opposition entre deux formes de perception, c'est un changement d'échelle qui distingue deux ordres de grandeur incompatibles que les doctrines postérieures, celles d'Aristote, de Kant, de la *Gestalt* et finalement celle de Simondon lui-même tenteront de médiatiser<sup>4</sup>.

Or, cette médiatisation, postérieure à une contre-tendance qui nie une tendance affirmative, n'est pas une pensée dialectique de l'histoire, bien qu'elle en ait l'allure. On pourrait en effet considérer qu'Aristote, la *Gestalt* et Simondon « surmontent » le moment affirmatif et le moment négatif par une médiation qui est en même temps une invention qui conserve ce qu'elle dépasse.

---

<sup>1</sup> Il faut cependant noter que Simondon renverse dans CP son interprétation des atomistes de HNI : « Leucippe et Démocrite avaient, dit-on, “monnayé l'être éléatique” en fondant l'hypothèse atomiste selon laquelle existent seulement les atomes (des corpuscules insécables) et du vide au sein duquel ils se meuvent ; en fait, cette théorie, donnant au mouvement un rôle primordial dans le genèse des composés, ne paraît guère conforme à l'esprit des Éléates, et s'apparente plutôt aux théories ioniennes » (CP, p. 30).

<sup>2</sup> CP, p. 21.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> Aristote est présenté par Simondon comme réalisant la « synthèse » entre les Physiologues ioniens et les Pythagoriciens (CP, p. 22) ; puis Kant est « comme le médiateur ancien que fut Aristote » en pensant « l'interaction de l'*a priori* et de l'*a posteriori* » (CP, p. 66) ; et enfin la « Psychologie de la Forme » est « une médiation, comme jadis celle d'Aristote » (CP, p. 88). Dans CP, Simondon semble ainsi modifier quelque peu son idée que l'histoire de la philosophie est « presque » totalement substantialiste, en montrant que la tendance génétique est plus rémanente que ne semblaient le dire HNI et ILFI – bien que la tendance génétique demeure quand même une tendance mineure.

Mais en réalité, il en va autrement : la synthèse réalisée n'est pas une synthèse logique pure, les physiologues ioniens et les éléates ne sont pas synthétisés, mais mis en relation selon un mouvement transductif de la pensée, ce qui signifie que l'une comme l'autre de ces deux tendances conservent leur pouvoir réflexif propre et que leur incompatibilité ne sera jamais totalement résolue. Si l'histoire de la philosophie de Simondon est bien une épistémologie historique de la relation, alors la relation établie entre les deux tendances contradictoires maintient leur asymétrie caractéristique et ne les synthétise que localement, selon telle ou telle composante du problème de l'individualité et de la connaissance. La médiation d'Aristote, de la *Gestalt* et *a fortiori* celle de Simondon n'est donc pas une résolution mais une *extension de la transductivité* de la tendance génétique et de la tendance structurale, de manière transversale et non par empilement vertical comme dans la dialectique. La contradiction elle-même, après l'opération de transduction réflexive, est devenue une composante du problème, condition de signification, et non pas seulement un moment de sa résolution, ce qui interdit en droit toute nouvelle contradiction qui la poserait comme terme à opposer à un autre terme asymétrique. Dans l'histoire de la philosophie que propose Simondon, il n'y a donc pas de résultat de la synthèse, elle est comme infiniment suspendue, ce qui est la condition réflexive d'un recours, autrement dit, d'une nouvelle individuation de la pensée.

*Repenser la nature avec les présocratiques : apeiron et phusis*

Le recours à la pensée présocratique est décisif pour Simondon. Il est décisif, comme on vient de le voir, pour définir l'origine des problèmes de l'individualité et de la connaissance, en comprendre l'évolution historique et montrer la rémanence des deux tendances génétique et structurale bien au-delà de l'Antiquité. Mais il est surtout décisif pour répondre à l'exigence fondamentale de la pensée de Simondon : réhabiliter la philosophie de la nature en vue de faire du problème de la genèse

le problème fondamental de la philosophie en général<sup>1</sup>. Selon une telle exigence, qui répond à la fois à toute l'histoire de la philosophie (substantialiste) et à la science post-newtonienne (anti-substantialiste), il faut enchaîner une transduction philosophique à la transduction épistémologique. Or, cette seconde transduction s'opère à partir des notions d'*apeiron* et de *phusis* élaborées par les physiologues ioniens, l'une et l'autre jouant le rôle de véritables singularités structurantes de toute la philosophie génétique de Simondon<sup>2</sup>.

Le « préindividuel », central dans la théorie de l'individuation, est défini par Simondon comme un « indéterminé », mais un indéterminé qui est en même temps une « réalité ». Cet indéterminé réel est l'« être concret ou être complet », il est défini comme « riche en potentiels ». Il est à l'origine de l'individu, ce dernier étant toujours résultat d'individuation, et une fois l'individu advenu le préindividuel lui reste attaché d'une certaine manière. Par ces caractères, le préindividuel est donc proche de l'« élément primordial » qu'est l'*apeiron* d'Anaximandre, tel qu'il est présenté par Simondon dans HNI. La transposition semble même directe et complète. Simondon confirme cette proximité une première fois, par la reformulation du paradigme de la cristallisation qui lui sert à penser tous les régimes d'individuation et dans laquelle il substitue terme à terme préindividuel et *apeiron* : « il reste de l'*apeiron* dans l'individu, comme un cristal qui retient son eau-mère, et cette charge d'*apeiron* permet d'aller vers une

---

<sup>1</sup> Simondon affirme ainsi, au sujet de son épistémologie de la relation, que « cette méthode peut paraître très primitive : elle est en effet semblable à celle des "Physiologues" Ioniens ; mais elle se présente ici comme postulat, car elle vise à fonder une épistémologie qui serait antérieure à toute logique » (ILFI, p. 92.).

<sup>2</sup> Donc aussi bien sur le plan ontologique que sur le plan épistémologique, étant entendu que pour Simondon la connaissance est elle-même une individuation, ce qui signifie que le rapport entre le couple préindividuel/individuation et le couple *apeiron/phusis* ne se limite pas à ILFI, mais part d'ILFI pour structurer toute l'œuvre. Comme on a pu le voir précédemment, le primat de la relation de l'organisme au milieu dans toute connaissance et l'importance de la dimension opératoire de la science sont posés dans ILFI avant d'être repris dans MEOT puis développés dans CP, précisément dans le rapport que Simondon établit avec les physiologues ioniens.

seconde individuation »<sup>1</sup> ; il la confirme une seconde fois, en appliquant à la vie de l'individu la genèse des mondes multiples d'Anaximandre : « de l'*apeiron* d'avant l'individuation à l'*apeiron* d'après la vie, de l'indéterminé d'avant à l'indéterminé d'après, de la poussière première à la poussière dernière, une opération s'est accomplie qui ne se résorbe pas en poussière (...) »<sup>2</sup> ; et cette transposition s'avère tout aussi indispensable à sa théorie du sujet<sup>3</sup>. Pour être complet, il faudrait ajouter que l'*apeiron* est tout autant indispensable pour penser la technique en tant qu'il est ce « qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée de l'homme : l'homme invente en mettant en œuvre son propre support naturel, cet *apeiron* qui reste attaché à chaque être individuel »<sup>4</sup>. A l'évidence, le préindividuel n'est donc pas seulement proche de l'*apeiron*, il en est l'analogue parfait.

Mais en tant qu'analogue, le préindividuel n'est pas strictement identifiable à l'*apeiron*. Tout d'abord, le préindividuel n'est pas unité d'homogénéité et homogénéité de l'unité : il est « plus qu'unité ». Le préindividuel n'est pas une unité parce que l'unité est « caractéristique de l'être individué »<sup>5</sup>, celui en lequel il n'existe

---

<sup>1</sup> ILFI, p. 196.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 214-215. Le premier fragment d'Anaximandre dit explicitement que « l'illimité est le principe des choses qui sont (...) Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps. » (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 13, cité par J.-P. Dumont, in *Les écoles présocratiques, op. cit.*, p. 47).

<sup>3</sup> On peut citer cette série : « le sujet prend conscience de lui comme nature, comme indéterminé (*apeiron*) qu'il ne pourra jamais actualiser *hic et nunc*, qu'il ne pourra jamais vivre (...) » (ILFI, p. 255) ; « Le sujet est l'ensemble formé par l'individu individué et l'*apeiron* qu'il porte avec lui (...) » (ILFI, p. 307) ; « La sexualité est à égale distance entre l'*apeiron* de la nature préindividuelle et l'individualité limitée, déterminée : elle réalise l'inhérence à l'individualité limitée, individuée, d'une relation à l'illimité (...) » (ILFI, p. 308).

<sup>4</sup> MEOT, p. 248. Simondon, quelques pages plus tôt, se réclame d'ailleurs des Physiologues ioniens dans la démarche qu'il adopte pour penser la « pensée théorique » dans son rapport à la technicité : « la physiologie est une première ébauche de la science » ; et il ajoute en note : « Ce mot est pris au sens qu'on lui donne lorsque l'on parle des "physiologues ioniens" » (MEOT, p. 204).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

aucun potentiel réel. Le préindividuel est « plus qu'unité » parce qu'il est l'être en excès sur lui-même, sursaturé en lui-même. Plus qu'unité, le préindividuel n'est pas non plus « homogénéité » : le « préindividuel vrai » est « au-dessous du continu et du discontinu »<sup>1</sup>, alors que l'*apeiron* est un « élément continu et un en vertu de son homogénéité foncière »<sup>2</sup>. Le préindividuel « peut [d'ailleurs] ne pas être simple, homogène, uniforme, mais être originellement traversé par une tension entre deux ordres extrêmes de grandeur que médiatise l'individu qui vient à l'être »<sup>3</sup>. C'est précisément cette « disparation » des ordres de grandeur qui est l'une des conditions fondamentales de l'opération d'individuation.

Après l'*apeiron*, il faut examiner l'aspect complémentaire qu'est la *phusis*. Chez Anaximandre, *apeiron* et *phusis* sont confondus, il n'y a pas d'un côté l'élément primordial, une réserve d'êtres et de mondes, et de l'autre un principe dynamique qui se surajouterait à lui. L'*apeiron* est *phusis*, l'hétérogénéité apparaît au sein de l'homogène, la force productrice qu'est la *phusis* est immanente à l'*apeiron*. Il en est de même pour le préindividuel, qui est également appelé « charge de nature » par Simondon. Cette « charge de nature » associée à l'individu, une fois l'individuation effectuée, est « encore riche en potentiels et forces organisables »<sup>4</sup>, une nouvelle individuation est possible, et dès le niveau vital elle est potentiellement illimitée et le devient totalement au niveau transindividuel. L'analogie entre les couples préindividuel-nature et *apeiron-phusis* semble par là encore évidente. Elle est ainsi confirmée dans la *Conclusion* d'ILFI : « On pourrait nommer nature cette réalité que l'individu porte avec lui, en cherchant à retrouver dans le mot nature la signification que les philosophes présocratiques y mettaient : les Physiologues ioniens y trouvaient l'origine de toutes les espèces d'être, antérieure à l'individuation ; la nature est réalité du possible, sous les espèces de cet *apeiron* dont Anaximandre fait sortir toute forme individuée : la Nature n'est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>2</sup> HNI, in ILFI, p. 340. Citation modifiée.

<sup>3</sup> ILFI, note p. 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 166.



pas le contraire de l'Homme, mais la première phase de l'être, le seconde étant l'opposition de l'individu et du milieu, complément de l'individu par rapport au tout »<sup>1</sup>. Et si l'on fait référence à l'*apokrisis* d'Anaximandre, mouvement de séparation de l'*apeiron* par la *phusis*, l'analogie semble plus forte encore puisque le préindividuel est certes « avant toute phase », mais l'individuation est précisément l'opération qui « dédouble l'être », qui « le déphase par rapport à lui-même » ; et par sa rémanence au cours de l'opération, le préindividuel est relativement indistinct de l'individuation elle-même tout comme la *phusis* d'Anaximandre qui « se prolonge dans l'individu sous forme de dynamisme de croissance »<sup>2</sup>. Le préindividuel, tout comme l'*apeiron* d'Anaximandre, est donc capable de se déphaser, d'opérer l'analogie d'une *apokrisis*, d'une séparation à partir de lui-même, et c'est en tant que nature, *phusis*, qu'il peut réaliser cette séparation qui est finalement « liaison de la succession et de la simultanéité dans la diversification de l'indéfini »<sup>3</sup>. Il en va de même dans MEOT, où la *phusis* est à la fois le « fond qui sous-tend le geste technique » car il est « le dynamisme des choses, ce par quoi elles sont productrices, ce qui leur donne une fécondité, une efficacité, une énergie utilisable »<sup>4</sup>, et le « pouvoir de divergence évolutive », celui qui rythme la genèse de la technicité dans ses différentes phases.

Une différence importante subsiste cependant, puisque pour qu'une individuation ait lieu, il faut un événement, une *singularité* qui va produire le déphasage du champ préindividuel et permettre sa structuration irréversible, ce qui est absent de la doctrine d'Anaximandre - tout comme la condition de métastabilité, elle aussi essentielle et inconnue des penseurs de l'Antiquité<sup>5</sup>. On

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>2</sup> HNI, in ILFI, p. 340.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>4</sup> MEOT, p. 203.

<sup>5</sup> « Les Anciens ne connaissaient que l'instabilité et la stabilité, le mouvement et le repos, ils ne connaissaient pas nettement et objectivement la métastabilité. Pour définir la métastabilité, il faut faire intervenir la notion d'énergie potentielle d'un système, la notion d'ordre, et celle d'augmentation de l'entropie (...) ; il est ainsi possible de définir cet état métastable, très différent de l'équilibre stable et

pourrait ajouter à cela que l'individu lui-même, parce qu'il porte une charge de nature, peut jouer le rôle de l'*apeiron-phusis* et se déphaser à nouveau par rapport à lui-même (la structure devient germe), ce qui paraît impossible dans la « doctrine » d'Anaximandre.

Ceci étant dit, ces importantes réserves sur l'*apeiron* et la *phusis*, dans leur rapport au préindividuel, ne privent pas la transduction philosophique des physiologues ioniens de toute validité ; au contraire, comme toute transduction, elle n'est pas un rapport d'identité mais une identité de rapports, ce qui signifie que le préindividuel de Simondon est analogue à l'*apeiron* et à la *phusis* d'Anaximandre dans la mesure où leur différence est maintenue dans la relation établie. Il serait donc abusif de dire que le préindividuel est le couple *apeiron-phusis* d'Anaximandre ou que toute la philosophie de la nature de Simondon est fondée sur la pensée de la genèse des physiologues ioniens ; mais sans elle, sa teneur génétique et opératoire serait sans doute plus obscure et sa nécessité historique quasi-incompréhensible.

Réhabiliter la nature signifie donc avoir recours à la pensée présocratique, celle des premiers penseurs de la genèse, non pas pour y trouver des réponses, mais bien pour redéfinir la problématique philosophique hors du substantialisme, en individuant la pensée depuis l'illimité de l'origine pour rejoindre l'illimité de l'avenir.

---

du repos, que les Anciens ne pouvaient pas faire intervenir dans la recherche du principe d'individuation, parce qu'aucun paradigme physique net ne pouvait pour eux en éclairer l'emploi » (ILFI, p. 26). Simondon ajoute toutefois en note, sans préciser à qui il pense – est-ce Anaximandre ? – qu'« Il a existé chez les Anciens des équivalents intuitifs et normatifs de la notion de métastabilité ; mais comme la métastabilité suppose généralement à la fois la présence de deux ordres de grandeur et l'absence de communication interactive entre eux, ce concept doit beaucoup au développement des sciences » (*Ibid.*, note p. 26).