



Philonsorbonne

10 | 2016
Année 2015-2016

Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron* : Simondon, Castoriadis

Odile TOURNEUX



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/801>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.801
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2016
Pagination : 69-88
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Odile TOURNEUX, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron* : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne* [En ligne], 10 | 2016, mis en ligne le 19 janvier 2016, consulté le 09 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/801> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.801>

Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron* : Simondon, Castoriadis

Odile TOURNEUX

Introduction

Exacts contemporains, Cornélius Castoriadis et Gilbert Simondon semblent *a priori* n'avoir en commun que l'époque de leur naissance. Né en 1922 à Constantinople, membre du Parti Communiste grec dès son adolescence, Castoriadis rejoint la France en 1945 pour y soutenir sa thèse de philosophie. Co-fondateur et animateur principal du groupe Socialisme et barbarie, ainsi que de la revue du même nom de 1949 à 1965, économiste (il travaille auprès de l'OCDE de 1948 à 1970), psychanalyste à partir de 1973, Castoriadis n'eut de cesse, parallèlement à ces activités hétéroclites, de travailler à des écrits philosophiques qui ne devinrent publics qu'à partir des années 1970. Le parcours de Gilbert Simondon est quant à lui plus académique : né en 1924 à Saint-Étienne, il prépare le concours de la rue d'Ulm où il est admis en 1944. Reçu à l'agrégation de philosophie en 1948, il est nommé au lycée de Tours. Il y enseigne tout en préparant sa thèse qu'il soutient en 1958 sous la direction de Georges Canguilhem. Il enseigne par la suite à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Poitiers, avant d'être nommé professeur à la Sorbonne puis à l'université Paris-V, où il dirige l'enseignement de psychologie générale et fonde le laboratoire de psychologie générale et technologie (1963-1983). Les productions philosophiques des deux auteurs reflètent ces deux perspectives différentes de carrière : Castoriadis est avant tout un penseur politique, attaché à l'étude de l'institution de la société ; Simondon est considéré

comme l'un des principaux épistémologues français de la seconde moitié du XX^e siècle.

Cependant, leurs réflexions se croisent dans la volonté commune de défendre un véritable projet « humaniste », c'est-à-dire une pensée centrée sur l'homme. Simondon et Castoriadis se rencontrent dans la critique de l'humanisme historique d'après-guerre : tous deux s'opposent à l'idée « hégéliano-marxiste » d'un progrès infini et rationnel de l'histoire, dont le mouvement pousserait les hommes à dépasser leurs contradictions. Même l'existentialisme français, qui constitue le courant dominant de leur époque, ne trouve pas grâce à leurs yeux : la capacité de l'homme à s'autodéterminer, tant que ce dernier ne conçoit pas les autres et le monde qui l'entoure comme l'occasion d'une méditation, ne peut en rien servir de fondement à l'élaboration d'un projet social et politique. Les deux auteurs ne s'inscrivent pas non plus dans les trois grandes perspectives critiques de la seconde moitié du XX^e siècle que symbolisent les trois figures d'Althusser, de Claude Lévi-Strauss et de Heidegger. Contrairement aux courants épistémologique, structuraliste et essentialiste, Simondon et Castoriadis désirent encore faire du rapport pratique des hommes au monde le centre de leur réflexion. Néanmoins, il ne s'agit pas de penser quelque chose comme une essence de l'homme, une nature humaine¹. Si l'homme doit être remis au centre de la réflexion philosophique et des débats politiques, c'est avant tout parce qu'il s'agit d'un être créateur dont l'activité ne saurait être isolée. L'homme de Simondon, tout comme l'homme de Castoriadis, est un être de rapports qui ne cesse d'instituer des relations nouvelles, de sorte que son essence ne saurait en aucun cas être figée.

C'est dans la perspective de ce nouvel humanisme que s'inscrit pour les deux philosophes la lecture des textes présocratiques. C'est en effet dans ces derniers qu'ils trouvent des clés pour penser l'ensemble des activités humaines comme une relation créatrice. Outre leur rejet de l'humanisme historique et de ses principales critiques, Simondon et Castoriadis ont en effet en commun un intérêt certain pour les physiologues ioniens, et ce bien qu'ils ne semblent pas s'être connus ni même rencontrés. Cette convergence pourrait ne pas en être une et constituer un aspect anecdotique de leur travail si Castoriadis et Simondon n'approchaient les théories de l'école milésienne de façon tout à fait singulière. En effet, ce n'est pas uniquement au travers d'une démarche d'histoire de la philosophie que les deux auteurs s'intéressent aux fragments de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène : s'ils rédigent des études consacrées à ces différents systèmes², ils ont

1. Sur l'idée d'un « mauvais humanisme » qui « fonde ses analyses sur l'affirmation qu'il y a une essence de l'homme », voir X. Guchet, *Pour un humanisme technologique, culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010, p. 20.

2. Pour Simondon, voir G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », publié en complément dans *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 339-502. Pour Castoriadis, voir les séances du 26 janvier et des 16 et 23 février 1983 dans C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004. Malheureusement le texte de la séance du 2 février 1983 est perdu.

en outre l'originalité d'intégrer au sein de leur propre philosophie la notion anaximandrienne d'*apeiron*. Simondon et Castoriadis ne se font pas seulement les commentateurs des récits cosmogoniques ioniens mais reprennent à leur compte la notion d'*apeiron*.

Une telle appropriation du vocable d'*apeiron* n'est en rien fortuite ; elle semble manifester au contraire l'influence centrale de cette notion dans l'élaboration conceptuelle de Simondon comme dans celle de Castoriadis. Il est inutile de rechercher la preuve d'une telle influence dans une déclaration explicite de la part de Simondon tant les références aux présocratiques parcourent l'ensemble de son œuvre. En revanche on pourrait nous objecter que les occurrences du terme d'*apeiron* dans les textes de Castoriadis destinés à la publication ne sont pas légion et qu'en outre le philosophe ne thématise nulle part – à notre connaissance – l'importance qu'auraient pu avoir les textes présocratiques dans son travail. Toutefois, si on ne trouve aucune occurrence du terme d'*apeiron* dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, dont le texte date de 1964-1965, les occurrences et les allusions indirectes se multiplient dans les publications ultérieures à mesure qu'avancent les recherches menées par Castoriadis³ dans le cadre de son séminaire sur l'histoire de la pensée grecque. Si l'*apeiron* n'est pas directement un objet d'étude pour le penseur politique, il en est un en revanche pour le professeur, de sorte que son activité académique semble comme influencer sur ses publications.

Si la lecture des présocratiques telle qu'elle est conduite par Simondon et Castoriadis attire notre attention, c'est également parce que tous deux choisissent de traduire le terme d'*apeiron* par la notion d'indétermination, et ce contre une grande partie de la tradition philosophique. La plupart des commentateurs comprennent ce terme comme se référant à l'infini ou au caractère illimité du principe⁴. Ce choix de traduction est crucial puisque

3. Castoriadis emploie à deux reprises l'adjectif « indéterminé » dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, mais dans un sens péjoratif (cf. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 147 et p. 220). En revanche, à partir du début des années 1980 – c'est-à-dire au moment où on peut penser qu'il commence à préparer son séminaire sur *Ce qui fait la Grèce* – Castoriadis fait de l'indétermination une notion particulièrement propice à décrire le mode d'institution des sociétés par l'imaginaire. Cf. par exemple : C. Castoriadis, *Carrefours du labyrinthe, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, Point essais, 1986, p. 484. Voir aussi : C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 1997, p. 9-98.

4. John Burnet traduit *apeiron* par *boundless*, illimité. Voir J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 52-75. Harold F. Cherniss étudie la façon dont Aristote comprend l'*apeiron* des présocratiques comme étant infini (en nombre et en extension). Voir H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1935. Hermann Diels traduit pour sa part *apeiron* par *Unendlich*, infini. Voir H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, Berlin, Weidmann, 1903, p. 16. En 1951, lorsqu'il réédite son ouvrage en collaboration avec Walther Kranz, les deux auteurs choisissent de traduire *apeiron* par *grenzenlos*, infini, et par *unbestimmbar*, indéfini. Voir H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, Berlin, Weidmann, 1951, p. 89.

c'est précisément le mode d'être de l'indétermination que vont penser et conceptualiser – chacun à leur façon – ces deux auteurs à partir de leur emprunt aux présocratiques. Cependant, ce ne sont pas les mêmes sources qui motivent les choix de traduction de Simondon et de Castoriadis. Cette remarque sur le sens conféré au terme d'*apeiron* est ainsi l'occasion pour nous de mettre en lumière les deux façons distinctes qu'ont Simondon et Castoriadis de se rapporter aux textes présocratiques. Si tous deux en viennent à conférer un sens similaire au principe d'Anaximandre, c'est au terme de deux parcours de lecture tout à fait opposés.

L'approche simondonienne des systèmes présocratiques correspond avant tout à un travail préparatoire : il rédige son *Histoire de la notion d'individu* en amont de l'élaboration de sa thèse. Nous ne possédons pas de texte équivalent concernant le travail de Castoriadis ; toutefois, le relevé des occurrences du terme d'*apeiron* et du réseau sémantique dans lequel il s'insère nous permet d'avancer que sa lecture est bien plutôt progressive. S'il découvre l'*apeiron* c'est tout d'abord au travers de la dyade platonicienne du fini et de l'infini, du déterminé et de l'indéterminé⁵. Ce n'est qu'avec le temps que Castoriadis rapproche la lecture platonicienne des systèmes présocratiques, dans un premier temps de celui de Philolaos⁶ et seulement dans un second de celui d'Anaximandre.

Mais ces lectures reflètent en outre un rapport différent aux textes eux-mêmes. En effet, si Castoriadis consacre une séance complète de son séminaire sur la Grèce ancienne⁷ à l'étude du seul fragment d'Anaximandre qui nous soit parvenu, Simondon semble quant à lui lire les textes présocratiques au prisme d'une source, si ce n'est unique, du moins déterminante : *Pour l'histoire de la science hellène* de Paul Tannery⁸. Contrairement à son habitude, Simondon cite ce texte dans sa *Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation*⁹. Or, si l'on confronte l'ouvrage de Paul Tannery et *L'Histoire de la notion d'individu*, il apparaît que la première partie du texte de Simondon consacrée aux philosophes présocratiques est en fait un résumé, presque point par point, des chapitres de Paul Tannery portant sur Thalès, Anaximandre et Anaximène¹⁰. C'est donc avec une certaine assurance que nous pouvons

5. Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 257, 281 et 437. Castoriadis se réfère à chaque fois aux lignes 17b-18d du *Philèbe*.

6. *Ibid.*, p. 495. Voir aussi C. Castoriadis, « La logique des magmas », *Domaines de l'homme, Carrefours du labyrinthe 2*, *op. cit.*, p. 490.

7. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, *op. cit.*, p. 185-201.

8. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène, De Thalès à Empédocle*, Paris, deuxième édition par A. Dies. Gauthier-Villars éditeurs, 1930.

9. Voir G. Simondon, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », publié en complément de *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 512.

10. Voir G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », *op. cit.*, p. 339 et P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, *op. cit.*, p. 12-13. Voir aussi : P. Tannery, « Une nouvelle

avancer que c'est à Paul Tannery que Simondon emprunte l'idée qu'il convient de traduire *apeiron* par indéterminé plutôt que par infini¹¹.

Castoriadis quant à lui paraît avoir eu un rapport plus direct aux fragments des physiologues ioniens. Cela ne veut pas dire pour autant que ses lectures se soient faites sans filtre. Il conviendra de montrer comment la reprise castoriadienne du principe présocratique d'*apeiron* est orientée par les lectures de Heidegger, de Werner Jaeger, de Jean-Pierre Vernant, ou encore par ses discussions avec son ami Olof Gigon¹².

Simondon et Castoriadis se rapporteraient donc principalement aux textes présocratiques l'un à travers le prisme de l'histoire des sciences, l'autre à travers celui de l'histoire de la philosophie, ces deux parcours les conduisant cependant à une même conclusion : l'*apeiron* d'Anaximandre renvoie à une indétermination primordiale. Tout l'enjeu de notre travail consiste ainsi à déterminer dans quelle mesure une telle lecture du principe anaximandrien permet à Simondon comme à Castoriadis de penser autrement le rapport de l'homme au monde. S'il n'y a jamais eu quelque chose comme un projet humaniste chez Simondon et Castoriadis, nul doute que le concept d'*apeiron* en a été le cœur. Il ne s'agira pas toutefois de traiter des pensées politiques de Gilbert Simondon et de Cornélius Castoriadis pour elles-mêmes, ce qui exigerait en soi une autre étude ; ni de confronter globalement les travaux des deux penseurs. Nous nous donnons pour tâche dans le présent article de mieux comprendre quel sens Simondon et Castoriadis confèrent à la notion présocratique d'*apeiron* et à quel point ce terme est opérant dans leurs différents projets spéculatifs.

hypothèse sur Anaximandre », *Mémoires scientifiques*, Tome VII Philosophie ancienne, n° 11 – 1895, publié par J.-L. Heiberg, Toulouse, Édouard Privat, Paris, Gauthier-Villars, 1925, p. 187-194.

11. Paul Tannery en arrive quant à lui à cette conclusion à partir d'une lecture interne des fragments présocratiques. S'appuyant sur le témoignage d'Aéétius, il montre qu'Anaximandre fait de la nature indéterminée de son principe la raison suffisante de la possibilité de la génération. Voir P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, op. cit., Chapitre IV.

12. Voir H. Heidegger, *Grundbegriffe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989 ; le Cours du semestre d'hiver 1941, tome 51 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, cop. 1950 (en français voir : *Chemins qui mènent nulle part*, traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 2009). W. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964 et *À la naissance de la théologie, essais sur les présocratiques*, Paris, Cerf, 1966. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris, La découverte/Poche, 1996. Sur l'amitié entre Castoriadis et Olof Gigon, voir l'introduction à « La pensée politique », texte présenté en annexe par les éditeurs de *Ce qui fait la Grèce I. D'Homère à Héraclite*, op. cit., p. 273. Quant au travail d'Olof Gigon, on peut lire en français : O. Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961. Pour une lecture plus récente des textes présocratiques voir entre autres M.-L. Desclos et F. Fronterotta, *La Sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 189-213.

Pourquoi l'*apeiron* ?

Un point de départ commun : le constat des limites de la pensée héritée

La première façon de comprendre comment opère le principe présocratique d'*apeiron* dans les travaux de Simondon et de Castoriadis consiste à s'intéresser aux raisons d'un tel emprunt. Pourquoi éprouvent-ils le besoin de faire appel à cette notion ? Cette question est en réalité double. Elle implique de nous interroger sur les raisons qui ont poussé ces deux auteurs à chercher une notion extérieure à leur champ d'étude, mais aussi de nous interroger sur les motifs de l'élection de la notion d'*apeiron* en particulier. Pour l'un comme pour l'autre, cette référence aux présocratiques semble être suscitée par un même constat : celui des limites, voire même de l'échec, de ce que l'on pourrait appeler la pensée substantialiste. Selon les deux penseurs, que ce soit en philosophie, en physique ou en politique, tous les systèmes de pensée élaborés depuis l'Antiquité comprennent l'ensemble des phénomènes à partir d'une unité indivise, celle de l'individu. Or, une telle perspective serait selon eux inappropriée. Dans les premières pages de l'introduction à sa thèse sur *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Simondon souligne ainsi que l'histoire de la philosophie n'a pas pu rendre compte de l'être parce qu'elle l'a interrogé soit à partir des rapports de la forme à la matière, soit à partir de l'individualité irréductible des atomes¹³. Plus loin il indique que la physique issue de l'étude des phénomènes thermodynamiques est elle aussi incapable de rendre compte de la complexité de la réalité parce qu'elle confère encore une certaine substantialité aux termes d'ondes et de corpuscules¹⁴. De la même façon Castoriadis n'a de cesse de répéter que le recours à ce qu'il appelle la « logique ensembliste-identitaire », c'est-à-dire à la logique dont les lois reposent sur les principes d'identité et de non-contradiction, rend impossible la compréhension de l'institution de la société par l'imaginaire, mais aussi plus généralement le fonctionnement de la psyché humaine¹⁵.

La notion d'*apeiron* telle qu'elle est théorisée par les présocratiques et en particulier par Anaximandre apparaît alors comme un recours à l'usage de cette pensée substantialiste qui ne parviendrait pas à saisir la réalité. S'intéresser à l'*apeiron* ce serait opérer *de facto* un retour en amont de Platon et d'Aristote en se donnant la possibilité de penser quelque chose d'indéterminé. Simondon et Castoriadis ne pouvaient-ils pas toutefois élaborer leurs concepts de « préindividuel » et de « magma » sans référence à l'*apeiron* ? Faut-il voir dans cet emprunt un simple concours de circonstances ou encore une simple illustration accessoire ? On est conduit

13. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 23.

14. *Ibid.*, p. 26-27.

15. Voir C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Seuil, 1978, p. 268-270.

à renoncer à cette alternative lorsque l'on prend conscience du fait que c'est à travers l'étude de cette notion que les deux philosophes se rendent capables de penser pour elle-même une réalité indéterminée. Ce qui intéresse Simondon et Castoriadis dans l'*apeiron* ce n'est pas seulement le fait qu'historiquement Anaximandre ait cherché à rendre compte du cours de l'univers à partir de l'indétermination, mais c'est aussi le fait que ce dernier disposait de modèles cognitifs propres à concevoir cette indétermination. Ce système cognitif est double : il repose sur une logique non conceptuelle et sur ce que l'on pourrait appeler un sensualisme participatif.

Une notion non conceptuelle

Pour Simondon comme pour Castoriadis l'*apeiron* anaximandrien représente non seulement l'exemple d'une notion pensée en dehors des cadres de la logique qui est la nôtre depuis Platon et Aristote, mais porte en outre avec lui le modèle de ce que peut être une rationalité de la relation. En effet, les deux auteurs ne voient pas dans le fragment d'Anaximandre des propos flous, confus ; ou plutôt, s'ils y voient bien cela, ils comprennent le caractère « poétique » de la parole d'Anaximandre¹⁶ comme un mode spécifique de la pensée, modalité qui serait la plus propre à appréhender la réalité.

La plupart des commentateurs indiquent qu'Anaximandre ne pouvait pas avoir l'idée d'une substance singulière principe de toutes choses dans la mesure où l'usage grammatical de la substantivation de l'adjectif n'était pas encore de mise à son époque¹⁷. L'*apeiron* ne serait qu'un terme confus et l'expression d'une pensée encore largement tributaire du mythe. Or pour Simondon comme pour Castoriadis, cette dimension non déterminée de la pensée présocratique n'est pas une limite mais au contraire ce qui en fait toute la force. Castoriadis décrit ainsi à plusieurs reprises l'*apeiron* comme ce qui est « irréprésentable », comme ce qui est « a-sensé »¹⁸. C'est à travers l'étude de cette notion que le philosophe peut comprendre, par analogie, ce qu'est la réalité qui en elle-même est indéterminée. Le caractère in-figurable de l'*apeiron* nous apprendrait deux choses : à penser ce qui est irréprésentable et à comprendre que le sens est toujours institué de manière indéterminée.

« Quand [Anaximandre] dit : le principe des êtres, c'est l'*apeiron*, l'indéterminé, nous avons là une rupture totale avec le représentable – et peut-être même avec le pensable, car ce qu'il fait voir est effectivement un abîme. Si ce qui est vraiment est indéterminé, et indéterminable, sont ainsi dépassées les

16. Simplicius soulignait déjà la dimension poétique du discours d'Anaximandre. Voir le fragment 12A-B1 dans l'ouvrage d'H. Diels et de W. Kranz : *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, op. cit., p. 89.

17. Voir E. Havelock, « The linguistic task of the Presocratics », dans K. Robb (éd.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Hegeler Institute, 1983.

18. Voir C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, op. cit., p. 187.

déterminations de ce que j'appelle la logique ensembliste-identitaire, qui est précisément une logique de la détermination. Mais ce qui est également détruit, c'est, si je puis dire, l'ancrage de l'imaginaire et de la pensée aussi bien dans la figurabilité que dans le "faire sens" pour quelqu'un »¹⁹.

Simondon souligne lui aussi le caractère non conceptuel de l'*apeiron* anaximandrien. Si en première lecture on peut penser que sa description de la notion est péjorative, en réalité elle s'adosse à une véritable théorie de l'intuition que Simondon emprunte à Bergson. C'est dans l'introduction de sa thèse, à l'occasion d'une note, que Simondon caractérise au plus près, sans la nommer, la modalité propre à la notion d'*apeiron* : « Il a existé chez les Anciens des équivalents intuitifs et normatifs de la notion de métastabilité »²⁰. Il est en effet fort probable que Simondon se réfère ici aux présocratiques et aux concepts d'*apeiron* et de *phusis* qu'il a étudiés de façon préparatoire dans son *Histoire de la notion d'individu*. L'*apeiron* et la *phusis*, c'est-à-dire la force d'engendrement propre au principe, seraient des équivalents « intuitifs » et « normatifs » des concepts de la physique contemporaine et en particulier de la notion de « métastabilité »²¹. Si l'on rapproche cette caractérisation de deux autres passages de la même introduction, il devient impossible de comprendre cette présentation comme une appréciation négative. Simondon indique en effet, dans le paragraphe qui suit, que « les concepts sont adéquats à la réalité individuée seulement, et non à la réalité préindividuelle »²². C'est donc au moyen d'une autre modalité que la pensée conceptuelle qu'il convient de saisir l'individuation. Quelques lignes plus loin, il apparaît que c'est l'intuition qui permet de l'appréhender au mieux lorsqu'il ajoute que la transduction, c'est-à-dire l'opération de structuration par laquelle une activité se propage de proche en proche, n'est pas une « démarche de l'esprit », c'est-à-dire un processus cognitif traduisant un développement logique et chronologique, mais une « intuition »²³. Dire de l'*apeiron* qu'il est un principe intuitif ce n'est donc pas le rejeter sous prétexte qu'il s'agirait d'une notion confuse. Si les concepts de métastabilité, de potentiel, de phases de l'être ou encore de transduction nous donnent bel et bien accès à la nature de l'être préindividuel, l'*apeiron* anaximandrien serait l'occasion pour nous de nous rappeler que nous ne devons pas décomposer la réalité en éléments distincts,

19. *Ibid.*, p. 210-211.

20. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 26, note 3.

21. On dit d'un système physique qu'il est en équilibre métastable lorsque qu'il porte en lui plus de déterminations que ne peut en contenir normalement son état : l'eau surfondue (c'est-à-dire l'eau dont la température est inférieure à zéro degré et qui pourtant ne gèle pas) est en équilibre métastable dans la mesure où elle est traversée par des contraintes physiques supérieures à ce que peut supporter son état liquide. L'équilibre d'une telle solution est extrêmement précaire.

22. *Ibid.*, p. 27.

23. *Ibid.*, p. 34.

isolés, mais appréhender tout phénomène comme une relation. Parce qu'il est compris comme une notion intuitive, l'*apeiron* présocratique nous donne l'exemple d'une notion qui n'est pas régie par le principe du tiers exclu.

Le mode de pensée propre à l'*apeiron* serait donc celui de l'intuition et plus particulièrement de l'intuition bergsonienne. En effet, c'est toujours à Bergson que Simondon se réfère lorsqu'il s'intéresse à l'intuition²⁴. L'intuition pour Bergson est le mode propre de saisie de la durée : dans l'intuition nous saisissons immédiatement ce qui est, mais surtout nous saisissons la réalité comme une continuité indivise²⁵. Simondon souligne explicitement ce rapprochement entre le principe anaximandrien et l'intuition bergsonienne lors de l'un de ses cours sur la perception :

« [Par sa conception de l'intuition] Bergson se livre à une critique vigoureuse de l'associationisme en reprenant des arguments et des intuitions de base aux doctrines de l'Antiquité. En un sens, la pensée de Bergson évoque les doctrines épicuriennes de la sensorialité qualitative, peut-être même, à travers Lucrèce, la connaissance primitive et immédiate des éléments que l'on retrouve chez les Physiologues ioniens »²⁶.

Bergson reprendrait aux atomistes antiques l'idée que la sensation est toujours vraie et immédiate, mais que nous ne percevons pas par le médium de nos sens des atomes, mais les éléments des physiologues. Par cette remarque Simondon nous indique donc bien que l'intuition bergsonienne doit être considérée comme le mode d'intelligibilité de l'*apeiron*. L'*apeiron* représente ainsi l'exemple pour Simondon, mais aussi pour Castoriadis, de ce que doivent être ces notions propres à penser la réalité, propres à redéfinir les rapports de l'homme au monde. Cela ne veut pas dire pour autant que l'épistémologie simondonienne se réduise à un intuitionnisme. Simplement, cette étude de l'*apeiron* compris comme une notion intuitive nous met sur la voie de ce que peut être une compréhension réelle de la relation.

Pendant, Simondon indique que si l'*apeiron* est un équivalent intuitif du concept de métastabilité, il s'agit également d'une notion « normative ». Là où la référence à l'intuition nous renseignait sur la nature de cette notion, l'adjectif « normatif » semble plutôt restreindre le champ d'application de cette dernière. En effet, l'expression doit sans doute ici être comprise comme s'opposant à « descriptif » : contrairement à la physique qui depuis l'Âge Classique décrit et classe les phénomènes qu'elle observe, la physique ionienne énonce des principes ontologiques qui valent comme des normes. L'*apeiron* ne recouvre pas une classe de phénomènes mais énonce la façon

24. Id., *Cours sur la Perception de 1964-1965*, Renaud Barbaras (éd.), Chatou, La Transparence, 2006, p. 76-78. Ou encore *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, Éditions de La Transparence, 2008, p. 57-62.

25. « L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée ». H. Bergson, *Matière et mémoire*, Chapitre IV, Paris, GF-Flammarion, 2012, p. 231 (p. 204 dans l'édition PUF).

26. G. Simondon, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, *op. cit.*, p. 76.

dont les mouvements de la nature se produisent. La dimension normative de l'*apeiron* ne rend toutefois pas caduque le principe anaximandrien : il faut seulement restreindre son usage aux domaines susceptibles de faire l'objet de normes. Il est à ce propos tout à fait significatif que l'on ne retrouve aucune occurrence du terme d'*apeiron* dans la partie de la thèse de Simondon consacrée à l'individuation physique. Alors même que l'idée d'une réalité indéterminée semble opérer partout, ce n'est qu'à l'occasion de l'étude des individuations biologique, psychique et surtout collective que Simondon s'autorise à faire usage d'un tel terme²⁷.

L'*apeiron* semble représenter pour Simondon comme pour Castoriadis l'exemple déjà réalisé, déjà pensé, de ce que peut être une notion qui ne soit pas un concept et qui pour autant ne relève pas du mythe. Tous deux conçoivent l'*apeiron* comme une notion « non conceptuelle », c'est-à-dire comme un terme qui permet de nommer et de penser pleinement une réalité problématique, un phénomène contradictoire, qui est irréductiblement animé de tensions. S'ils se tournent vers l'*apeiron* anaximandrien en plus de leur propre travail d'élaboration conceptuelle, ce serait donc pour en étudier la modalité de pensée. Mais cette notion est d'autant plus riche qu'elle se double d'une théorie perceptive tout à fait singulière.

Un sensualisme participatif

Les physiologues ioniens auraient développé ce que l'on pourrait nommer un sensualisme participatif, se rendant ainsi capables de percevoir, et par suite de penser, la genèse des corps. Cette idée n'est avancée que par Simondon ; Castoriadis ne la mentionne jamais. Dans la mesure où elle n'apparaît pas dans les textes de Paul Tannery ni dans les exposés consacrés aux présocratiques que Simondon serait susceptible d'avoir consultés, on peut penser que cette étude de la théorie milésienne de la perception découle directement de l'intérêt de Simondon pour le geste technique.

« 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

27. Id., *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 214-215 à propos de l'individuation du vivant ; p. 255 à propos de l'individuation psychique et de l'expérience révélatrice de l'angoisse ; p. 305-310 à propos du transindividuel. Voir aussi G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 248 pour l'invention technique. Les occurrences du terme se multiplient à la fin de la thèse, à l'occasion de l'étude du transindividuel. Ce recours de plus en plus fréquent au terme d'*apeiron* peut s'expliquer de deux façons qui sont à vrai dire complémentaires. L'emploi de ce terme correspondrait en quelque sorte à une économie argumentative au moment où Simondon touche à la fin de son ouvrage. Mais s'il peut se permettre une telle économie c'est sans doute parce que c'est dans le cas du transindividuel, c'est-à-dire de l'individuation de la vie collective, que le concept d'*apeiron* est le plus pertinent. C'est parce que l'*apeiron* est un concept normatif que l'on peut le déployer de manière privilégiée dans le domaine même de la norme : le politique.

trouve. [...] 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 »²⁸.

« Pour les physiologues d'Ionie, Thalès, Anaximandre et Anaximène, la réalité actuelle du monde se comprend par sa genèse, et la cosmogénèse est palpable et concrète comme le changement progressif d'état qui s'accomplit sous la main du potier lorsque l'argile absorbe plus d'eau et devient un vernis fluide ou au contraire durcit en se desséchant. Le monde est continu, le devenir est progressif et créateur ; la perception atteint le réel parce qu'elle accompagne l'action manipulatrice et fabricatrice »²⁹.

On peut penser que c'est la nature élémentaire des principes milésiens qui pousse Simondon à rapprocher la description de la genèse du monde par les physiologues et le geste du potier. L'eau, l'air, mais aussi semble-t-il l'*apeiron* puisque Simondon place les trois Milésiens sur le même plan, seraient des matières capables d'être touchées. C'est précisément cette possibilité de percevoir le mouvement des choses qui aurait conduit les penseurs ioniens à faire du devenir l'essence du monde. Parce qu'ils se seraient donné les moyens de percevoir les changements de la matière primordiale les physiologues ioniens auraient été les seuls dans l'histoire de la philosophie à comprendre la réalité à partir d'un mouvement permanent de genèse. Ce qui intéresse Simondon dans la pensée présocratique, et en particulier dans l'étude de l'*apeiron* c'est donc la possibilité de développer une logique relationnelle, mais aussi la possibilité de mettre en avant le caractère dynamique de ces relations. Ce dynamisme du monde prend chez les présocratiques le nom de nature, de *phusis*³⁰. Simondon reconnaît ainsi dans la *phusis* des physiologues ioniens un principe de différenciation et d'organisation : le terme désigne la force qu'a l'élément primordial de se dissocier, d'introduire en lui-même de l'altérité. La *phusis* serait pour Simondon le nom même de l'être qui devient³¹.

Ainsi, si ces deux auteurs s'intéressent à l'*apeiron* anaximandrien en plus de leur propre travail c'est parce que ce principe leur offre la possibilité d'examiner ce que peut être une notion non conceptuelle, c'est-à-dire une notion capable de donner à penser la réalité d'une relation. Mais c'est aussi parce qu'il décrit une réalité essentiellement dynamique. C'est donc à l'aune de ces deux dimensions de l'épistémologie ionienne que nous devons désormais évaluer dans les travaux de Simondon et de Castoriadis les apports permis par l'étude de l'*apeiron*.

28. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 92.

29. Id., *Cours sur la Perception (1964-1965)*, op. cit., p. 7-8.

30. Id., « Histoire de la notion d'individu », op. cit., p. 340.

31. Tout comme pour l'*apeiron* Simondon reprend ainsi parfois le terme de *phusis* à son propre compte. Voir par exemple G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 323.

Les apports de la physiologie ionienne

Pour les deux auteurs l'*apeiron* ne constitue pas seulement un objet d'étude, un exemple de ce que peut être une réalité indéterminée, mais se présente comme un véritable opérateur spéculatif. Il est en effet possible de montrer que c'est en grande partie dans l'horizon de leur lecture de l'*apeiron* anaximandrien que Simondon et Castoriadis élaborent respectivement leurs notions d'« être préindividuel » et de « magma ».

L'être préindividuel

Dès les toutes premières pages de l'introduction de sa thèse sur l'individuation, Simondon présente les découvertes de la physique quantique comme des acquis essentiels permettant de penser l'individuation. Ce serait en particulier à partir de la notion de métastabilité que Simondon entreprendrait d'élaborer son ontogenèse. Si le philosophe remarque par ailleurs que ni le mécanisme, ni l'énergétisme, ni même la théorie des quanta, ne parviennent à saisir pleinement la nature préindividuelle de l'être. Il indique également que la convergence de ces théories, à laquelle il entend s'atteler, devraient permettre de rendre compte de la nature de l'être dans toute sa complexité. Cependant, immédiatement après ces remarques méthodologiques, Simondon soulève une question décisive dont nous sommes déjà fait l'écho : « La nécessité de corriger et de coupler les concepts de base en physique traduit peut-être le fait que les concepts sont adéquats à la réalité individuée seulement, et non à la réalité préindividuelle »³².

Si les avancées de la physique sont bel et bien au cœur du projet simondonien de repenser l'univers à partir de l'individuation, cette remarque sur les limites des découvertes scientifiques nous semble tracer en creux la place que peut occuper l'histoire de la philosophie dans ce même projet. Il est possible d'avancer, à titre d'hypothèse, que c'est précisément la notion d'*apeiron* qui permet à Simondon d'opérer une telle correction et un tel couplage des concepts issus de la physique contemporaine. L'*apeiron* jouerait le rôle d'un opérateur spéculatif permettant à Simondon de dépasser les contradictions inhérentes à une physique qui entend penser une réalité énergétique à partir de concepts déterminés.

Simondon consacre la première partie de sa thèse à l'étude de l'individuation physique. À partir de cette dernière il entend montrer les écueils des théories qui font de l'individu la clef de compréhension du monde. Cette première partie se structure autour de trois moments qui correspondent à trois niveaux de plus en plus probants pour comprendre la réalité de l'individuation. Simondon s'intéresse d'abord à l'hylémorphisme, avant de se consacrer à l'énergétisme puis à la théorie quantique. Chaque

32. *Ibid.*, p. 27.

fois il s'agit de corriger les notions étudiées afin de penser la réalité préindividuelle de l'être.

C'est dans le cas de l'analyse des avancées permises par la physique quantique que l'influence conceptuelle de l'*apeiron* se fait la plus visible. Malgré l'effort pour penser les phénomènes physiques en termes d'ondes et de corpuscules, la physique quantique serait encore en un sens substantialiste. En effet, si elle parvient à penser l'identité de l'un et du multiple, elle ne pense pas l'identité de l'individu à travers le temps. Du point de vue de la physique quantique, l'individu physique n'est certes pas composé de substances identifiables, de particules associées, mais entre chaque saut quantique, entre chaque changement, l'individu physique possède encore une unité qui le rend comparable à une substance : il est une entité une, cohérente avec elle-même. Or, pour Simondon, un individu physique n'est pas seulement une relation énergétique, il est aussi une réalité en devenir. L'individu n'existe pas seulement entre des seuils, il demeure également un à travers les changements.

Il semblerait que cette nécessité de compléter l'unité quantique par une individualité unique à travers le temps découle directement de l'étude de l'*apeiron*. Une simple analyse lexicale permet d'avancer cette hypothèse : c'est en effet exactement dans les mêmes termes que Simondon présente son concept de réalité « préindividuelle », sensé dépasser l'ensemble des apories de la physique contemporaine, et décrit l'*apeiron* anaximandrien dans les premières pages de l'*Histoire de la notion d'individu*.

« Selon les premiers physiologues ioniens, Thalès, Anaximandre, Anaximène, la recherche fondamentale qui se propose à la réflexion est celle de 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.

L'élément est d'abord en effet ce qui a existé à l'état d'indistinction originelle, d'*unité* interne par homogénéité [...].

Cependant, à ce premier caractère de consistance et de cohérence s'ajoute un *dynamisme* de développement, de croissance, plus universel et plus puissant que celui qui fait croître les plantes et grandir les animaux : la *physis*. Ce dynamisme pousse l'élément homogène à *dessiner en lui une hétérogénéité* dont les termes sont symétriques par rapport à l'état primitif d'homogénéité indivise »³³.

« L'être physique doit être considéré, au contraire, comme plus qu'unité et plus qu'identité, riche en potentiels ; l'individu est en voie d'individuation à partir d'une réalité préindividuelle qui le sous-tend ; l'individu parfait, totalement individué, substantiel, appauvri et vide de ses potentiels, est une abstraction ; l'individu est en voie de *devenir* ontogénétique, il a par rapport à lui-même une relative *cohérence*, une relative *unité* et une relative *identité*. L'individu physique doit être pensé comme un ensemble chrono-topologique,

33. Id., « Histoire de la notion d'individu », *op. cit.*, p. 339-340. (Nous soulignons).

dont le *devenir* complexe est fait de crises successives d'individuation ; le *devenir* de l'être consiste dans cette non-coïncidence de la chronologie et de la topologie. L'individuation d'un ensemble physique serait alors constitué par l'*enchaînement* des régimes successifs de cet ensemble »³⁴.

Ce second extrait constitue la première occurrence de la notion simondonienne de réalité « préindividuelle ». Or cette notion semble ici reprendre les deux caractéristiques principales de l'élément présocratique. L'être préindividuel est à la fois une réalité une, cohérente, et une réalité en devenir. L'être préindividuel c'est l'être en tant qu'il est capable de se structurer de façon dynamique. Ainsi il semblerait que ce soit dans l'*apeiron* anaximandrien que Simondon découvre ce qui manque aux concepts de la physique quantique et de la thermodynamique : non seulement la dimension substantielle n'épuise pas l'être, mais l'identité de l'être doit également être pensée à travers le temps.

Si l'*apeiron* contribue à l'élaboration simondonienne de la notion d'être préindividuel, cela ne veut pas dire pour autant qu'il faille identifier les deux. Il semble bien que Simondon fait de la *phusis* un principe adjacent à l'*apeiron*, tandis que c'est la nature même de l'être préindividuel qui en fait un principe d'organisation. En effet, c'est parce que la réalité préindividuelle est « plus qu'unité » et « plus qu'identité » qu'elle peut perpétuer l'individuation d'une entité. Être plus qu'unité cela signifie posséder plus de déterminations que ce que l'état d'un système devrait être susceptible de recevoir. De la même façon, être « plus qu'identité » c'est envisager le devenir comme une dimension constitutive de l'être et non comme une altération, une déchéance : l'être préindividuel est ce qui devient toujours autre et en ce sens existe au-delà de la simple identité. Contrairement à l'*apeiron* tel que le conçoit Simondon, l'être préindividuel n'est pas une « unité homogène » mais se déploie au-delà de l'unité et de l'identité.

Ces différences entre l'être préindividuel et l'*apeiron* nous permettent de remarquer que si c'est sans doute des cosmogonies ioniennes que Simondon tire l'idée de faire du devenir une dimension à part entière de l'être, sa conception de l'indétermination semble en revanche bien plutôt provenir du concept de métastabilité. L'*apeiron* est un principe homogène pour Simondon alors que l'être préindividuel possède des déterminations contraires. Simondon distinguerait deux modalités de l'indétermination : l'homogénéité (l'*apeiron* ne possède pas de détermination) et la surabondance (l'être préindividuel possède plus de déterminations qu'il ne devrait). L'étude de l'indétermination propre à l'*apeiron* a sans doute conduit Simondon à s'interroger sur les différentes modalités possibles d'une existence indéterminée, mais il apparaît que ce n'est pas le modèle qu'il attribue aux présocratiques qu'il choisit pour son ontologie. On pourrait donc avancer à titre d'hypothèse que c'est la notion de devenir qui accompagne le

34. Id., *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 149. (Nous soulignons).

principe anaximandrien qui opère dans la reconceptualisation de Simondon, plus que le mode d'indétermination propre à l'*apeiron*.

Le magma

L'étude des systèmes présocratiques semble être tout autant déterminante dans la conceptualisation castoriadienne du motif du « magma ». Comme nous l'avons vu, c'est progressivement que Castoriadis découvre l'*apeiron* anaximandrien. Si ni le terme ni l'idée d'indétermination ne sont présents dans le texte qui constitue la première partie de *L'Institution imaginaire de la société* au milieu des années 1960, il apparaît en 1975 au moment de la rédaction de la deuxième partie de l'ouvrage, en référence au *Philèbe* de Platon et aux fragments du pythagoricien Philolaos. Ce n'est qu'à partir du début des années 1980, à l'occasion de la préparation de son séminaire sur la pensée grecque que Castoriadis s'intéressera à proprement parler au principe d'Anaximandre. Or, il semblerait que l'élaboration de la notion de magma soit parallèle à cette étude de l'*apeiron*.

En effet, si Castoriadis traite des mêmes problèmes dans la première et dans la deuxième partie de *L'Institution imaginaire de la société*, ce n'est absolument pas dans les mêmes termes. L'objet d'étude castoriadien de prédilection est toujours la création imaginaire de la société, c'est-à-dire le fait que toutes les institutions, mais aussi toutes les représentations qui constituent une société sont le fruit non pas d'un principe transcendant (qu'il s'agisse du dessein de Dieu ou des lois de l'histoire) mais d'une activité créatrice. Ce qui intéresse en priorité Castoriadis en 1965, c'est de mettre au jour le fait de la création ; il s'agit pour lui de déconstruire les conceptions déterministes de l'histoire et de la société, et en particulier le marxisme. Le philosophe ne s'intéresse pas encore aux mécanismes de cette création. En revanche, cette question devient cruciale à partir de 1975. En même temps que cette réflexion sur l'activité créatrice apparaissent de concert les références à l'*apeiron* platonicien et le terme de magma.

La notion d'*apeiron*, telle qu'elle est mobilisée par Platon dans le *Philèbe*, représente pour Castoriadis l'exemple manqué d'une conception de l'indétermination des institutions sociales. Rappelons qu'au début du *Philèbe*, avant d'étudier la façon dont s'organisent la sagesse et le plaisir au sein du Bien, Platon propose à son interlocuteur d'aiguiser l'instrument dialectique sur l'exemple du langage. De même que les sons infinis et indéterminés peuvent être classés selon différentes catégories, il doit être possible de comprendre comment l'infini des plaisirs se rapporte à la limite que constitue le Bien³⁵. Platon aurait ainsi été le seul selon Castoriadis à penser quelque chose comme une réalité sociale indéterminée (les sons du langage) mais aurait immédiatement recouvert son intuition géniale en

35. Voir Platon, *Philèbe*, 18a-18e, traduction de Jean-François Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 93-94.

ramenant cette indétermination à une norme, à un nombre³⁶. C'est à double titre que Castoriadis s'intéresse à cette intuition manquée : la nature profondément indéterminée des institutions sociales permettrait de comprendre à la fois comment émerge une représentation sociale et quel est son mode d'être spécifique. Ces deux dimensions du problème se traduisent alors par une réflexion sur l'histoire (l'histoire n'est rien d'autre que l'émergence continue de créations) et sur la société (la société n'est pas la somme des individus qui la constitue mais existe sur le mode de l'indétermination)³⁷.

Or, comprendre la nature de l'histoire et de la société implique de se déprendre de la logique de la détermination et de se placer du côté de l'*apeiron*. Si le terme en lui-même n'est pas présent dans les textes auxquels nous faisons référence, la profusion des vocables marquant le refus du caractère déterminé des êtres semble ne pas laisser un grand doute autour du fait que c'est bien à partir de l'*apeiron* platonicien que Castoriadis élabore sa notion de magma. Ainsi, de façon significative la plupart des caractérisations du mode d'être du magma proposées par Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société* sont précédées, de manière plus ou moins explicite, d'une référence à l'*apeiron*³⁸. C'est en 1981 que Castoriadis donne la formulation la plus claire de ce rapprochement : « Pour ce que j'ai des magmas, l'opposition pertinente n'est pas fini/infini, mais déterminé/indéterminé »³⁹.

Le fait de comprendre l'*apeiron* à partir de la lecture qu'en donne Platon dans le *Philèbe* conduit Castoriadis à conférer un sens bien spécifique à l'indétermination. Être indéterminé ce n'est pas, comme pour Simondon, ne posséder aucune détermination voire même en posséder plus que de raison, c'est être constitué de déterminations sans qu'il soit possible de décrire de manière précise ou prévisible leurs rapports. Si la société est indéterminée ce n'est pas au sens où il serait impossible d'identifier les individus ou les institutions qui la composent, mais c'est au sens où aucune loi ni aucun principe transcendant n'organisent leur activité. Si la société est une réalité magmatique, indéterminée, ce serait parce que les individus ne cessent de créer. Être comme *apeiron* c'est devenir sans loi, être le fruit d'une création qui n'obéit à aucun principe. Ainsi, si la réflexion platonicienne sur le langage est décrite comme une occultation de la nature indéterminée des créations sociales, Castoriadis reconnaît également que Platon a perçu, tout comme Philolaos avant lui, la nécessité de comprendre l'*apeiron* comme

36. Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 252 et « La logique des magmas », *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 490.

37. Id., *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 273 et 276.

38. Voir par exemple C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 360, où Castoriadis oppose le concept de magma au terme de *peras* ; ou p. 497 où Castoriadis cite encore une fois le passage du *Philèbe* avant de donner une définition possible du magma.

39. Id., « La logique des magmas », *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 484.

entrant nécessairement en relation avec une limite, avec un nombre⁴⁰. En effet, la société et ses productions historiques, ne sont pas de purs chaos, des réalités parfaitement indifférenciées dont on ne peut rien dire ; il s'agit bien plutôt de réalités structurées mais imprévisibles. Castoriadis peut ainsi faire du mode d'être du magma un système de renvois indéterminés entre des déterminations plutôt qu'une réalité dépourvue de déterminations. Ce qui est indéterminé dans une réalité magmatique ce n'est pas tant la nature des êtres que les types de relations qu'ils entretiennent⁴¹.

Ce sens bien spécifique de l'indétermination attribué à l'*apeiron* se confirme lorsque Castoriadis se consacre dans les années 1980 à l'étude du principe anaximandrien. C'est ainsi, sans doute en raison de son activité professorale, qu'il est conduit à faire le lien entre le couple platonicien et pythagoricien de *peras* et d'*apeiron* et la cosmologie des physiologues ioniens. C'est à la lecture de *Ce qui fait la Grèce* que l'on mesure avec le plus de netteté l'écart qui sépare l'interprétation de Castoriadis de celle de Simondon. Si tous deux traduisent le terme d'*apeiron* par la notion d'indétermination, c'est en un tout autre sens qu'ils comprennent cette dernière.

Le double argument apporté dans un premier temps par Castoriadis en faveur de ce choix de traduction pourrait nous faire penser que les deux auteurs lisent le terme dans une même perspective. Castoriadis indique tout d'abord qu'il convient de comprendre l'*apeiron* d'Anaximandre comme un indéterminé dans la mesure où le couple *peras/apeiron* n'aurait aucun sens si le terme d'*apeiron* désignait une réalité infinie (une réalité infinie qui serait déterminée par une limite ne serait pas infinie). Il remarque en outre qu'étymologiquement le terme est proche de *peira*, l'expérience, de sorte que l'*apeiron* serait en un sens ce dont on ne peut pas faire l'expérience, ce qui ne se laisse pas saisir par les sens du fait de son absence de détermination⁴².

Cependant, au début de la séance consacrée à l'étude du fragment d'Anaximandre, Castoriadis indique qu'il est possible de voir dans l'*apeiron* « une sorte de réservoir de matière, d'où sortiraient et où reviendraient tous les phénomènes et entités », mais que ceci représente une « interprétation superficielle »⁴³. On peut bien voir dans l'*apeiron* une réalité dépourvue de toute détermination, et de ce fait capable de devenir toute chose, mais l'important pour Castoriadis n'est pas là. La ligne suivie par Simondon ne représente donc pour Castoriadis qu'une possibilité de lecture parmi d'autres. Une manière plus respectueuse et plus noble de lire le texte serait, selon lui, de suivre l'interprétation de Werner Jaeger qui fait de l'*apeiron* un

40. Id., *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 281 et 495.

41. Voir par exemple ce que dit Castoriadis des significations d'une langue, dans C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 359-360.

42. Id., *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, op. cit., p. 175.

43. *Ibid.*, p. 188.

principe moral d'équilibre entre les êtres et non une réserve première d'indétermination⁴⁴.

Tout comme Werner Jaeger avant lui, c'est dans l'horizon du seul fragment d'Anaximandre qui nous soit parvenu que Castoriadis cherche à déterminer quelle est la nature de l'*apeiron*. Si l'on se contente des témoignages portant sur la nature du principe anaximandrien en lui-même, on peut penser qu'il s'agit avant tout d'un élément ne comportant aucune détermination. Cependant, la lecture du fragment publié par Hermann Diels et Walther Kranz dans leur ouvrage *Fragmente der Vorsokratiker* conduit Castoriadis à voir dans l'*apeiron* non seulement une substance amorphe, mais surtout une force capable de maintenir un certain équilibre entre les êtres. Il convient ici de nous arrêter un instant sur ce fragment.

« [Anaximandre] dit que le principe n'est ni l'eau, ni un autre de ce qu'on appelle les éléments, mais une certaine autre nature infinie, de laquelle naissent toutes les enveloppes et les mondes en elles ; **et que (1) les choses qui donnent naissance aux choses qui sont elles aussi celles en quoi se fait leur destruction, selon ce qui doit être ; (2) car elles se donnent punition et vengeance les unes aux autres pour leur offense selon l'ordre du temps,** parlant ainsi de cela en des termes plutôt poétiques »⁴⁵.

Replaçant le fragment dans son contexte d'énonciation Castoriadis décide de le lire comme une description de l'*apeiron*. L'*apeiron* et le *to khreôn*, le devoir-être, mentionné à la fin de la première phrase du fragment, seraient deux dimensions d'un seul et même principe. L'*apeiron* serait le nom que prend le principe en tant qu'il est une réalité substantielle dépourvue de détermination, et le *khreôn* correspondrait au même principe en tant qu'il régule, qu'il organise, le cours des choses⁴⁶. Pour Castoriadis l'*apeiron* serait donc essentiellement le principe qui permet aux êtres « de se

44. Voir W. Jaeger, *Paideia, op. cit.*, et *À la naissance de la théologie, essais sur les présocratiques, op. cit.* Cette remarque de la part de Castoriadis nous permet par ailleurs de penser que, contrairement à ce qu'indiquent en note Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, les éditeurs du séminaire sur la pensée grecque, Castoriadis n'hérite pas du travail de Nietzsche sur les présocratiques la traduction d'*apeiron* par indéterminé. En effet, pour Nietzsche l'*apeiron* est précisément cette réalité indéfinie, dépourvue de toute détermination, à partir de laquelle les choses adviennent et vers laquelle elles retournent. Castoriadis connaît certes le texte de Nietzsche, ne serait-ce que parce qu'il est discuté par Jaeger, mais c'est semble-t-il tout autrement qu'il comprend l'indétermination de l'*apeiron* puisqu'il rejette explicitement cette interprétation. Cf. F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1977.

45. Simplicius, *op. cit.*, fragment 12A-B1. Nous suivons ici la traduction adoptée par Claire Louguet dans sa thèse sur *Les usages de l'infini chez les penseurs présocratiques*, soutenue le 21 septembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille III. Le passage en gras correspond à l'extension maximale du fragment : la phrase (1) est celle dont l'authenticité est controversée et la (2) celle dont l'authenticité est admise.

46. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite, op. cit.*, p. 201.

donner les uns aux autres justice et paiement de leur *hubris* »⁴⁷, c'est-à-dire de réguler leur existence. L'injustice qu'il s'agit de réparer serait pour Castoriadis le fait pour les entités individuelles d'exister. L'*apeiron* ne serait pas seulement une réalité transcendante mais correspondrait dans une certaine mesure à un principe d'organisation du monde : l'*apeiron* est aussi ce qui régit le rapport des entités individuelles entre elles. La lecture du fragment d'Anaximandre conduite par Castoriadis à l'occasion de son séminaire de l'hiver 1983 confirme l'idée selon laquelle il conviendrait de comprendre l'indétermination de l'*apeiron* plus comme un réseau de relations indéterminées que comme une réalité dépourvue de toute détermination.

Mais si l'étude de l'*apeiron* anaximandrien permet à Castoriadis de confirmer ses intuitions concernant le mode d'être de l'indétermination, elle est également pour lui l'occasion de trouver chez des commentateurs comme Werner Jaeger et Jean-Pierre Vernant la confirmation de l'idée maîtresse qui traverse l'ensemble de son œuvre selon laquelle la vie politique est toujours le fruit de l'imaginaire social. Dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Jean-Pierre Vernant souligne la parenté qui existe selon lui entre la compréhension anaximandrienne de l'univers, l'*apeiron* et l'organisation démocratique de la cité⁴⁸. De même que l'espace public tend à s'organiser autour de l'*agora*, l'univers s'organise autour du centre que représente la Terre et le devenir s'équilibre grâce au principe ontologique qu'est l'*apeiron*.

Si Castoriadis trouve dans la lecture de Jean-Pierre Vernant la confirmation d'un parallèle entre la vie politique et la nature de l'*apeiron*, c'est dans celle de Werner Jaeger qu'il trouve la confirmation de la nature imaginaire de ces institutions. En effet, Jaeger lit le fragment d'Anaximandre comme la traduction en des termes humains (ceux de dette et de justice) d'un conflit cosmique. Castoriadis pousse alors le raisonnement un peu plus loin et avance que les normes de la vie sociale sont chaque fois l'expression de tentatives humaines pour réguler l'indétermination essentielle de l'univers, pour l'ordonner selon un équilibre précaire. Les principes de la justice sont pour lui de véritables créations humaines visant à établir cet équilibre. La réalité indéterminée ne désignerait plus ni un principe cosmogonique, ni la nature des choses, mais serait le nom que prend l'activité humaine lorsqu'elle se fait créatrice.

L'étude de l'*apeiron*, qu'il s'agisse du principe platonicien, pythagoricien ou anaximandrien, est donc l'occasion pour Castoriadis à la fois de l'élaboration de la notion d'indétermination et de la confirmation du rôle central joué par la création dans l'activité humaine. C'est semble-t-il en

47. *Ibid.*, p. 196.

48. Voir J.-P. Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque » et « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », dans *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, *op. cit.*, p. 202-237.

grande partie dans son étude de l'*apeiron* qu'il trouve le modèle de ce que peut être une réalité indéterminée mais aussi la confirmation de la nature imaginaire des institutions sociales.

Conclusion

Le principe présocratique d'*apeiron* semble ainsi opérer à différents niveaux, aussi bien chez Simondon que chez Castoriadis. L'étude de l'élément anaximandrien permet aux deux auteurs de mieux comprendre ce que peut être une notion qui n'est pas conceptuelle : c'est dans l'horizon de l'*apeiron* qu'ils élaborent le projet d'une nouvelle logique. Mais il nous a semblé que c'était également à partir de l'*apeiron* que les deux philosophes forgeaient leurs concepts respectifs d'être préindividuel et de magma. S'il est en définitive problématique de voir dans l'*apeiron* l'origine de l'idée de l'indétermination du préindividuel, c'est sans doute son intérêt pour la cosmologie milésienne qui poussa Simondon à considérer l'individu comme un être en devenir. Le philosophe retient l'idée selon laquelle le devenir est une dimension essentielle de l'être. Castoriadis quant à lui trouve chez les physiologues ioniens à la fois l'intuition et la confirmation de la nature indéterminée de la réalité. Mais cette indétermination n'est pas celle d'une réalité homogène : ce sont les relations inhérentes à tout système qui sont indéterminées et indéterminables.

Ce travail sur la notion d'*apeiron* est d'autant plus central que les concepts élaborés à partir de leurs lectures des textes présocratiques permettent aux deux auteurs de repenser l'ensemble de l'activité humaine. L'être préindividuel n'est pas uniquement un concept métaphysique, il est ce qui permet de rendre compte tout à la fois de la genèse d'un corps physique, de la vie affective de la psyché⁴⁹, de l'activité intellectuelle⁵⁰ ou encore du geste technique⁵¹. De la même façon, le magma permet de rendre compte de la nature d'un groupe social, mais aussi d'une représentation culturelle comme celle du langage. C'est le rapport au monde de l'homme dans son ensemble, dans toute sa complexité, que l'*apeiron* permet de repenser.

49. Voir l'analyse de l'angoisse telle qu'elle est proposée par Simondon dans G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 255-257. Dans l'angoisse « le sujet prend conscience de lui comme nature, comme indéterminé (*ἄπειρον*) qu'il ne pourra jamais actualiser en *hic et nunc*, qu'il ne pourra jamais vivre ».

50. Les physiologues ioniens seraient les premiers à avoir proposé une épistémologie inductive. Voir G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 204-205.

51. *Ibid.*, p. 248.