

Tous les textes sont issus de Simondon, G., *L'individuation : à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 20132 (1ère édition 2003). Les nombres en gras correspondent aux pages de cette édition.

24. Les forces de cohésion elles-mêmes, que l'on pourrait considérer comme principe d'individuation de l'individu composé, sont rejetées dans la structure des particules élémentaires qui existent de toute éternité et sont les véritables individus ; le principe d'individuation, dans l'atomisme, est l'existence même de l'infinité des atomes: il est toujours déjà là au moment où la pensée veut prendre conscience de sa **nature** : l'individuation est un fait, c'est, pour chaque atome, sa propre existence donnée, et, pour le composé, le fait qu'il est ce qu'il est en vertu d'une rencontre de hasard.

44n5. Bien que cette énergie soit une énergie d'état, une énergie du système interélémentaire ; c'est en cette interaction des deux ordres de grandeur, au niveau de l'individu, comme rencontre de forces, que consiste la communication entre ordres de grandeur, sous l'égide d'une singularité, principe de forme, amorce d'individuation. La singularité médiatrice est ici le moule ; en d'autres cas, **dans la Nature**, elle peut être la pierre qui amorce la dune, le gravier qui est le germe d'une île dans un fleuve charriant des alluvions : elle est de niveau intermédiaire entre la dimension interélémentaire et la dimension intra-élémentaire.

49. « Le devenir de l'être vivant, au lieu d'être un devenir après individuation, est toujours un devenir entre deux individuations ; l'individuant et l'individué sont dans le vivant en relation allagmatique prolongée. Dans l'objet technique, cette relation allagmatique n'existe qu'un instant, lorsque les deux demi-chaînes sont soudées l'une à l'autre, c'est-à-dire lorsque la matière prend forme : en cet instant, l'individué et l'individuant coïncident ; lorsque cette opération est finie, ils se séparent ; la brique n'emporte pas son moule, et elle se détache de l'ouvrier ou de la machine qui l'a pressée. L'être vivant, après avoir été amorcé, continue à s'individualiser lui-même ; il est à la fois système individuant et résultat partiel d'individuation. Un nouveau régime de résonance interne s'institue dans le vivant dont la technologie ne fournit pas le paradigme : une résonance à travers le temps, créée par la récurrence du résultat remontant vers le principe et devenant principe à son tour. Comme dans l'individuation technique, une permanente résonance interne constitue l'unité organismique. Mais, de plus, à cette résonance du simultané se surimpose une résonance du successif, une allagmatique temporelle. Le principe d'individuation du vivant est toujours une opération, comme la prise de Forme technique, mais cette opération est à deux dimensions, celle de simultanéité, et celle de succession, à travers l'ontogénèse soutenue par la mémoire et l'instinct. On peut alors se demander si le véritable principe d'individuation n'est pas mieux indiqué par le vivant que par l'opération technique, et si l'opération technique pourrait être connue comme individuante sans le paradigme implicite de la vie qui existe en nous qui connaissons l'opération technique et la pratiquons avec notre schéma corporel, nos habitudes, notre mémoire. Cette question est d'une grande portée philosophique, car elle conduit à se demander si une véritable individuation peut exister en dehors de la vie. Pour le savoir, ce n'est pas l'opération technique, anthropomorphique et par conséquent zoomorphique, qu'il faut étudier, mais les processus **de formation naturelle** des unités élémentaires **que la nature** présente en dehors du règne défini comme vivant.

52. [début d'une nouvelle section intitulée « Signification physique de la prise de forme technique », sous-section 1 intitulée « Conditions physiques de la prise de forme technique »] Cependant, le conditionnement psycho-social de la pensée, s'il est capable d'expliquer les vicissitudes du schème hylémorphique, ne peut guère expliquer sa permanence et son

universalité dans la réflexion. Cette permanence à travers des aspects successifs, cette universalité qui recouvre des domaines infiniment divers, semblent requérir un fondement moins aisément modifiable que la vie sociale. La découverte de ce fondement inconditionnel, c'est à l'analyse physique des conditions de possibilité de la prise de forme qu'il faut la demander. La prise de forme elle-même demande matière, forme et énergie, singularité. Mais pour que d'une matière brute et d'une forme pure puissent partir deux demi-chaînes techniques que la prise d'information singulière réunira, il faut que la matière brute contienne déjà avant toute élaboration quelque chose qui puisse former un système convenant au point d'aboutissement de la demi-chaîne dont l'origine est la forme pure. C'est **dans le monde naturel**, avant toute élaboration humaine, que cette condition doit être cherchée. Il faut que la matière soit structurée d'une certaine façon, qu'elle ait déjà des propriétés qui soient la condition de la prise de forme. On pourrait dire en un certain sens que la matière recèle la cohérence de la forme avant la prise de forme ; or, cette cohérence est déjà une configuration ayant fonction de forme. La prise de forme technique utilise des prises de **formes naturelles** antérieures à elle, qui ont créé ce que l'on pourrait nommer une *eccéité* de la matière brute. Un tronc d'arbre sur le chantier est de la matière brute abstraite tant qu'on le considère comme volume de bois à utiliser ; seule l'essence à laquelle il appartient se rapproche du concret, en indiquant qu'on rencontrera de façon probable telle conduite de la matière au moment de la prise de forme : un tronc de pin n'est pas un tronc de sapin. Mais cet arbre-ci, ce tronc, a une *eccéité* dans sa totalité et dans chacune de ses parties, jusqu'à un échelon défini de petitesse ; il a une *eccéité* dans sa totalité en ce sens qu'il est droit ou courbe, presque cylindrique ou régulièrement conique, de section plus ou moins ronde ou fortement aplati. Cette *eccéité* de l'ensemble est bien ce par quoi ce tronc se distingue de tous les autres ; elle n'est pas seulement ce par quoi on peut le reconnaître perceptivement, mais ce qui est techniquement principe de choix lorsque l'arbre est employé dans sa totalité, par exemple pour faire une poutre ; tel tronc convient mieux que tel autre à telle place, en vertu de ses caractères particuliers qui sont déjà des caractères de forme, et de forme valable pour la technique de charpenterie, bien que cette forme soit présentée par la matière **brute et naturelle**. Un arbre dans la forêt peut être reconnu par un regard exercé qui cherche le fût convenant le mieux à tel usage précis : le charpentier allait dans la forêt.

54-55. Si, par exemple, on voulait construire un filtre fait d'une lame mince de bois percée de trous, on ne pourrait faire de trous plus petits que les canaux qui se trouvent déjà **naturellement** formés dans le bois ; les seules formes que l'on peut imposer par l'opération technique sont celles qui sont d'un ordre de grandeur supérieur aux formes élémentaires implicites de la matière utilisée. La discontinuité de la matière intervient comme forme, et il se passe au niveau de l'élément ce qui se passe au niveau de l'*eccéité* des ensembles : le charpentier cherche dans la forêt un arbre ayant la forme voulue, car il ne peut lui-même redresser ou courber notablement un arbre, et doit se diriger vers les formes spontanées. De même, le chimiste ou le bactériologiste qui voudrait un filtre de bois ou de terre ne pourra percer une plaque de bois ou d'argile : il choisira le morceau de bois ou la plaque d'argile dont les pores **naturels** sont de la dimension qu'il désire ; l'*eccéité* élémentaire intervient dans ce choix ; il n'y a pas deux plaques de bois poreux exactement semblables, parce que chaque pore existe en lui-même ; on ne peut être sûr du calibre d'un filtre qu'après essai, car les pores sont des résultats d'une prise de forme élaborée avant l'opération technique ; cette dernière, qui est de modelage, de meulage, de sciage, adapte fonctionnellement le support de ces formes implicites élémentaires, mais ne crée pas les formes implicites élémentaires : il faut couper le bois perpendiculairement aux fibres pour avoir du bois poreux, alors qu'il faut le couper longitudinalement (parallèlement aux

fibres) pour avoir du bois élastique et résistant. Ces mêmes formes implicites que sont les fibres peuvent être utilisées soit comme pores (par la section transversale) soit comme structures élastiques résistantes (par la section longitudinale).

On pourrait dire que les exemples techniques sont encore entachés d'un certain relativisme zoomorphique, lorsque les formes implicites sont distinguées uniquement par rapport à l'usage qu'on en peut faire. Mais on doit remarquer que l'instrumentation scientifique fait appel de manière toute semblable aux formes implicites. La découverte de la diffraction des rayons X, puis des rayons gamma, par les cristaux, a fondé d'une manière objective l'existence des formes implicites de la matière brute là où l'intuition sensorielle ne saisit qu'un continu homogène. Les mailles moléculaires agissent comme un réseau tracé à la main sur une plaque de métal : mais **ce réseau naturel** a une maille beaucoup plus petite que celle des réseaux les plus fins que l'on peut fabriquer, même avec des micro-outils; le physicien agit alors, à l'autre extrémité de l'échelle des grandeurs, comme le charpentier qui va chercher l'arbre convenable dans la forêt: le physicien choisit pour analyser les rayons X de telle ou telle longueur d'onde le cristal qui constituera un réseau dont la maille est de l'ordre de grandeur de la longueur d'onde du rayonnement à étudier; et le cristal sera coupé selon tel axe pour que l'on puisse utiliser au mieux **ce réseau naturel** qu'il forme, ou attaqué par le faisceau de rayons selon la direction la meilleure. Science et technique ne se distinguent plus au niveau de l'utilisation des formes implicites; ces formes sont objectives, et peuvent être étudiées par la science comme elles peuvent être employées par la technique ; de plus, le seul moyen que la science possède pour les étudier inductivement est de les impliquer dans un fonctionnement qui les révèle ; étant donné un cristal inconnu, on peut découvrir sa maille en envoyant sur lui des faisceaux de rayons X ou gamma de longueur d'onde connue, pour pouvoir observer les figures de diffraction. L'opération technique et l'opération scientifique se rejoignent dans le mode de fonctionnement qu'elles suscitent.

56. On peut donc affirmer que l'opération technique révèle et utilise **des formes naturelles** déjà existantes, et de plus en constitue d'autres à plus grande échelle qui emploient **les formes naturelles implicites** ; l'opération technique intègre les formes implicites plutôt qu'elle n'impose une forme totalement étrangère et nouvelle à une matière qui resterait passive devant cette forme; la prise de forme technique n'est pas une genèse absolue d'écécité ; l'écécité de l'objet technique est précédée et soutenue par plusieurs niveaux **d'écécité naturelle** qu'elle systématise, révèle, explicite, et qui commodulent l'opération de prise de forme. C'est pourquoi on peut supposer que les premières matières élaborées par l'homme n'étaient pas des matières absolument brutes, mais des matières déjà structurées à une échelle voisine de l'échelle des outils humains et des mains humaines: les produits végétaux et animaux, déjà structurés et spécialisés par les fonctions vitales, comme la peau, l'os, l'écorce, le bois souple de la branche, les lianes flexibles, furent utilisés sans doute plutôt que la matière absolument brute; ces matières apparemment premières sont les vestiges d'une écécité vivante, et c'est par là qu'elles se présentent déjà élaborées à l'opération technique qui n'a plus qu'à les accommoder.

64. Mais on ne peut induire l'individuation à partir de l'individué : on ne peut que suivre étape par étape la genèse de l'individu dans un système; toute démarche régressive visant à remonter à l'individuation à partir des réalités individuées découvre à un certain point une réalité autre, une réalité supplémentaire, qui peut être diversement interprétée selon les présuppositions du système de pensée dans lequel s'effectue la recherche (par exemple par le recours au schème de la création, pour mettre en rapport la matière et la forme, ou bien, dans les doctrines qui veulent éviter le créationisme, par le *clinamen* des atomes et la force de la **nature** qui les pousse à se rencontrer, avec un effort implicite: *conata est nequiquam*, dit Lucrèce de la **Nature**) ».

65. Cette méthode ne vise pas à faire évanouir la consistance de l'être individuel, mais seulement à la saisir dans le système d'être concret où sa genèse s'opère. Si l'individu n'est pas saisi dans cet ensemble systématique complet de l'être, il est traité selon deux voies divergentes également abusives : ou bien il devient un absolu, et il est confondu avec le σύνολον ou bien il est tellement rapporté à l'être dans sa totalité qu'il perd sa consistance et est traité comme une illusion. En fait, l'individu n'est pas une réalité complète ; mais il n'a pas non plus pour complémentaire **la nature tout entière**, devant laquelle il deviendrait une réalité infime ; l'individu a pour complément une réalité du même ordre que la sienne comme l'être d'un couple par rapport à l'autre être avec lequel il forme le couple; tout au moins, c'est par l'intermédiaire de ce milieu associé qu'il se rattache au plus grand que lui et au plus petit que lui.

[Entre la monade de Leibniz et l'individu de Spinoza, il y a en un certain sens une opposition complète, puisque le monde de Leibniz est fait d'individus alors que celui de Spinoza ne comprend à proprement parler qu'un seul individu, la **nature** ; mais cette opposition provient en fait du manque de relativité de l'individu par rapport à une réalité complémentaire de même ordre que la sienne ; Leibniz fragmente l'individuation jusqu'aux limites extrêmes de la petitesse, accordant l'individualité même aux éléments les plus petits d'un corps vivant ; Spinoza au contraire grandit l'individuation jusqu'aux limites du tout, ce par quoi Dieu est **nature naturante** étant l'individuation elle-même. Ni chez l'un ni chez l'autre il n'y a par rapport à l'individu de milieu associé, de système du même ordre de grandeur au sein duquel l'individu puisse recevoir une genèse. L'individu est pris pour l'être, il est considéré comme coextensif à l'être. Dans ces conditions, l'individu considéré comme coextensif à l'être ne peut être situé : toute réalité est à la fois trop petite et trop grande pour recevoir le statut d'individu. Tout peut être individu, et rien ne peut l'être complètement. Si au contraire l'individu est saisi non comme terme d'une relation, mais comme résultat d'une opération et comme théâtre d'une activité relationnelle qui se perpétue en lui, il se définit par rapport à l'ensemble qu'il constitue avec son complémentaire, qui est du même ordre de grandeur que lui et au même niveau que lui après individuation. La **nature** dans son ensemble n'est pas faite d'individus et n'est pas non plus elle-même un individu : elle est faite de domaines d'être qui peuvent comporter ou ne pas comporter individuation. Il y a dans la **nature** deux modes de réalité qui ne sont pas de l'individu: les domaines qui n'ont pas été le théâtre d'une individuation, et ce qui reste d'un domaine concret après individuation, lorsqu'on retire l'individu. Ces deux types de réalité ne peuvent être confondus, car le premier désigne une réalité complète, alors que le second désigne une réalité incomplète, qui ne peut s'expliquer que par la genèse, à partir du système d'où elle est issue.

89-90. L'habitude qui nous porte à penser selon les genres communs, les différences spécifiques, et les caractères propres, est si forte que nous ne pouvons pas éviter d'user de termes qui impliquent une **classification naturelle** implicite ; cette réserve faite, si l'on consent à enlever au mot de propriété le sens qu'il prend dans un **classement naturel**, nous dirons que, selon l'analyse précédente, les propriétés d'un individu cristallin expriment et actualisent en la prolongeant la polarité ou le faisceau de polarités qui ont présidé à sa genèse. Un cristal, matière structurée, peut devenir être structurant ; il est à la fois conséquence et cause de cette polarisation de la matière sans laquelle il n'existerait pas. Sa structure est une structure reçue, car il a fallu un germe ; mais le germe n'est pas substantiellement distinct du cristal ; il reste inclus dans le cristal, qui devient comme un germe plus vaste.

95n17. Dans la **nature**, ces individus imparfaits sont souvent formés d'un cristal autour duquel se fixe une substance amorphe, dans certaines conditions (brouillard, neige). Les conditions de

formation de ces individus imparfaits sont comparables aux conditions de sursaturation : on peut amorcer la formation de pluie ou de neige dans un air saturé en répandant des cristaux.

99. [Ouverture du chapitre Forme et substance] L'injonction socratique par laquelle la pensée réflexive était rappelée de la Physique à l'Éthique n'a pas été acceptée dans toutes les traditions philosophiques. Les « fils de la Terre », selon l'expression de Platon, se sont obstinés à rechercher dans la connaissance de la **nature** physique les seuls principes solides pour l'éthique individuelle. Déjà, Leucippe et Démocrite avaient montré la voie. Épicure fonde sa doctrine morale sur une physique, et cette même démarche se rencontre dans le grand poème didactique et épique de Lucrèce. Mais un trait remarquable de la relation entre la Philosophie et la Physique chez les Anciens est que la conclusion éthique est déjà présupposée dans le principe physique. La physique est déjà éthique.

112. Il est certain que dans une pareille doctrine, les problèmes relatifs aux frontières entre les « règnes » de la **Nature**, et à plus forte raison entre les espèces, sont beaucoup moins capitaux que dans une théorie utilisant les notions de genre et d'espèce.

152-153. [fin de la première partie] Pour rapprocher ce schéma d'interprétation de notions plus courantes, on peut faire appel à l'idée de néoténie, et généraliser ce type de rapports entre classes d'individus, en supposant, dans la catégorie des vivants, une cascade de développements néoténiques possibles. L'individuation animale peut, en un certain sens, être considérée comme plus complexe que l'individuation végétale. Cependant, on peut aussi considérer l'animal comme un végétal inchoatif, se développant et s'organisant tout en conservant les possibilités motrices, réceptrices, réactionnelles, qui apparaissent dans la reproduction des végétaux. Si l'on suppose que l'individuation vitale retient et dilate la phase la plus précoce de l'individuation physique si bien que le vital serait du physique en suspens, ralenti en son processus et indéfiniment dilaté - on peut supposer aussi que l'individuation animale s'alimente à la phase la plus primitive de l'individuation végétale, retenant en elle quelque chose d'antérieur au développement comme végétal adulte, et maintenant, en particulier, pendant un temps plus long, la capacité de recevoir de l'information. On comprendrait ainsi pourquoi ces catégories d'individus de plus en plus complexes, mais aussi de plus en plus inachevés, de moins en moins stables et autosuffisants, ont besoin, comme milieu associé, des couches d'individus plus achevés et plus stables. Les vivants ont besoin pour vivre des individus physico-chimiques ; les animaux ont besoin des végétaux, qui sont pour eux, au sens propre du terme, la **Nature**, comme, pour les végétaux, les composés chimiques.

219. On pourrait se demander alors comment représenter la fonction d'individuation lorsqu'elle se développe dans le vivant. Il faudrait pouvoir définir une notion qui serait valable pour penser l'individuation dans la **nature physique** aussi bien que dans la **nature vivante**, et ensuite, pour définir la différenciation interne du vivant qui prolonge son individuation en séparant les fonctions vitales en physiologiques et psychique.

249-250 [premières lignes du chapitre sur l'angoisse] On peut se demander quelle est la signification de certains sentiments qui paraissent être en même temps des émotions, comme l'angoisse. L'angoisse ne peut être identifiée ni à un sentiment ni à une émotion seulement; comme sentiment, l'angoisse indique la possibilité d'un détachement entre la **nature** associée à l'être individué et cet être individué ; le sujet, dans l'angoisse, se sent être sujet dans la mesure où il est nié; il porte en lui-même son existence, il est lourd de son existence comme s'il devait se porter lui-même; fardeau de la terre*, comme dit Homère, mais aussi fardeau à soi-même avant tout, parce que l'être individué, au lieu de pouvoir trouver la solution du problème des perceptions et du problème de l'affectivité, sent refluer en lui tous les problèmes.

262-263. La réalité première antérieure à l'individuation ne peut être retrouvée complète hors de l'individu existant. La genèse de l'individu n'est pas une création, c'est-à-dire un avènement absolu d'être, mais une individuation au sein de l'être. Le concept de transcendance prend l'antériorité pour l'extériorité. L'être complet, origine de l'individu, est aussi bien dans l'individu que hors de lui après individuation; cet être n'a jamais été hors de l'individu, car l'individu n'existait pas avant que l'être ne s'individuât ; on ne peut même pas dire que l'être s'est individué : il y a eu individuation dans l'être et individuation de l'être ; l'être a perdu son unité et sa totalité en s'individuant. C'est pourquoi la recherche de transcendance trouve hors de l'individu et avant lui un autre individu qui a à la fois les apparences de l'individu et celles de la **nature** actuelle, ce complément de l'individu. Mais l'image de l'être suprême ne peut pas devenir cohérente, parce qu'il est impossible de faire coïncider, ou même de rendre compatibles des aspects tels que le caractère personnel de l'être suprême et son caractère d'ubiquité et d'éternité positives, qui lui donnent une cosmicité. La recherche d'immanence est vouée au même échec final, car elle voudrait refaire un monde à partir de ce que l'on trouve dans l'être individué ; l'aspect de personnalité est alors prédominant, mais la cosmicité se dérobe ; l'être individué se trouve ainsi par rapport à l'ensemble du monde dans une double relation, comme être qui comprend la **nature en tant que naturante**, et comme être qui est un mode de la **nature naturée**. La relation de la **nature naturante** et de la **nature naturée** est aussi difficilement saisissable dans la recherche d'immanence à l'intérieur de l'être individué que celle de Dieu comme être personnel agent et de Dieu comme omniprésent et éternel, c'est-à-dire doué de cosmicité. La requête de transcendance comme la requête d'immanence cherchent à refaire l'être entier avec l'un de ces deux symboles d'être inachevé que sépare l'individuation. La pensée philosophique, avant de poser la question critique antérieurement à toute ontologie, doit poser le problème de la réalité complète, antérieure à l'individuation d'où sort le sujet de la pensée critique et de l'ontologie. La véritable philosophie première n'est pas celle du sujet, ni celle de l'objet, ni celle d'un Dieu ou d'une **Nature** recherchés selon un principe de transcendance ou d'immanence, mais celle d'un réel antérieur à l'individuation, d'un réel qui ne peut être cherché dans l'objet objectivé ni dans le sujet subjectivé, mais à la limite entre l'individu et ce qui reste hors de lui, selon une médiation suspendue entre transcendance et immanence. La raison qui rend vaine la recherche selon la transcendance ou l'immanence rend vaine aussi la recherche de l'essence de l'être individué dans l'âme ou dans le corps. Cette recherche a conduit à matérialiser le corps et à spiritualiser la conscience, c'est-à-dire à substantialiser les deux termes après les avoir séparés.

271-272. Tout acte individuel est essentiellement ambigu, car il est au point où existe le chiasme de l'intériorité et de l'extériorité ; il est à la limite entre l'intériorité et l'extériorité ; l'intériorité est biologique, l'extériorité est physique ; le domaine de l'individualité psychologique est à la limite de la réalité physique et de la réalité biologique, entre le **naturel** et la **nature**, comme relation ambivalente ayant valeur d'être. Ainsi, le domaine de l'individualité psychologique n'a pas un espace propre ; il existe comme une surimpression par rapport aux domaines physique et biologique ; il ne s'insère pas à proprement parler entre eux, mais les réunit et les comprend partiellement, tout en étant situé en eux. La **nature** de l'individualité psychologique est donc essentiellement dialectique, puisqu'elle n'existe que dans la mesure où elle instaure une compatibilité qui passe par elle-même entre la **nature** et le **naturel**, entre l'intériorité et l'extériorité ; la réalité biologique est antérieure à la réalité psychologique, mais la réalité psychologique réassume le dynamisme biologique après s'être décentrée par rapport à lui. Le détour psychologique n'est pas un abandon de la vie mais un acte par lequel la réalité psychologique s'excentre par rapport à la réalité biologique, afin de pouvoir saisir dans sa

problématique le rapport du monde et du moi, du physique et du vital ; la réalité psychologique se déploie comme relation transductive du monde et du moi. La communication directe du monde et du moi n'est pas encore psychologique ; pour que la réalité psychologique apparaisse, il faut que la liaison implicite du monde et du moi soit rompue, et alors seulement reconstruite à travers cet acte complexe de deux médiations qui se supposent l'une l'autre et se mettent mutuellement en question dans la conscience réflexive de soi.

De là résulte pour le psychisme la nécessité de se déployer à travers des médiations douées de réciprocité ; parce que son domaine est de relation mais non de possession, il ne peut être constitué que par ce qu'il constitue. Cette réciprocité du sujet et de l'objet apparaît dans la problématique individuelle, car, ce que l'objet du problème est pour la conscience qui le pose, le sujet de cette conscience l'est pour le monde qui contient cet objet. C'est cette double situation qui est inhérente à l'opposition du réalisme et du nominalisme. Or, la relation dialectique de l'individu au monde est transductive, parce qu'elle déploie un monde homogène et hétérogène, consistant et continu mais diversifié, qui n'appartient ni à la **nature** physique ni à la vie, mais à cet univers en voie de constitution que l'on peut nommer esprit.

288. À partir du sociologisme, au contraire, le travail est envisagé comme un aspect de l'exploitation de la **nature** par les hommes en société, et il est saisi à travers la relation économique-politique. Le travail se substantialise alors comme valeur d'échange dans un système social d'où disparaît l'individu.

289. C'est l'être comme relation qui est premier et qui doit être pris comme principe ; l'humain est social, psycho-social, psychique, somatique, sans qu'aucun de ces aspects puisse être pris comme fondamental alors que les autres seraient jugés accessoires. Le travail, en particulier, ne peut être défini seulement comme un certain rapport de l'homme à **la nature**. Il existe un travail qui ne se réfère pas à la **Nature**, par exemple le travail accompli sur l'Homme même ; un chirurgien travaille ; l'exploitation de la **Nature** par les Hommes associés est un cas particulier de l'activité relationnelle qui constitue le travail ; le travail ne peut être saisi dans son essence, selon un cas particulier, que si cette essence découpe sa particularité sur tout le spectre des activités de travail possibles ; un cas particulier ne peut être pris comme fondement, même s'il se rencontre très fréquemment.

293-294. Reçu comme vivant dans le monde, il peut s'associer pour exploiter le monde ; mais il manque encore quelque chose, il reste un creux, un inachèvement. Exploiter la **Nature** ne satisfait pas jusqu'au bout ; l'espèce en face du monde n'est pas groupe d'intériorité ; il faut en plus une autre relation qui fasse exister chaque homme comme personne sociale, et pour cela, il faut cette deuxième genèse qui est l'individuation de groupe. Après avoir été constitué comme être achevé, l'homme entre à nouveau dans une carrière d'inachèvement où il recherche une deuxième individuation ; la **Nature**, et l'homme en face d'elle, ne suffisent pas. Il reste encore des forces et des tensions qui vont plus loin que le groupe en face de la **nature** ; c'est pourquoi l'homme se pense comme être spirituel, et avec raison quoique la notion d'esprit soit peut-être mythique en tant qu'elle conduit à la substantialisation de l'esprit et à un dualisme somato-psychique. En plus des groupes fonctionnels qui sont comme les groupes d'animaux, ou en plus de la teneur fonctionnelle des groupes, il y a quelque chose d'hyperfonctionnel dans les groupes, précisément leur intériorité ; cette intériorité crée une deuxième fois l'individu humain, le recrée à travers son existence d'être déjà individué biologiquement ; cette seconde individuation est l'individuation de groupe ; mais elle n'est nullement réductible au groupe spécifique, exploitation de la **Nature** par les hommes associés ; ce groupe, que l'on peut nommer groupe d'action, est distinct du groupe d'intériorité.

Rien ne prouve d'ailleurs que les groupes humains soient les seuls à posséder les caractères que nous définissons ici : il se peut que les groupes animaux comportent un certain coefficient qui correspond à ce que nous recherchons comme base de spiritualité dans les groupes humains, de manière plus fugitive, moins stable, moins permanente. Nous ne prenons pas ici, dans cette opposition des groupes humains aux groupes animaux, les animaux comme étant véritablement ce qu'ils sont, mais comme répondant, fictivement peut-être, à ce qu'est pour l'homme la notion d'animalité, c'est-à-dire la notion d'un être qui a avec la **Nature** des relations régies par les caractères de l'espèce. Il est alors possible de nommer groupe social humain un groupe qui aurait pour base et pour fonction une réponse adaptative spécifique à la **Nature** ; ce serait le cas d'un groupe de travail qui ne serait que groupe de travail, si cela pouvait être réalisé de manière pure et stable. La réalité sociale ainsi définie resterait au niveau vital ; elle ne créerait pas la relation d'intériorité de groupe, à moins que l'on accepte le schéma de conditionnement marxiste des superstructures par l'infrastructure économique-sociale. Mais il s'agit précisément de savoir si on peut traiter les autres types de groupes et les autres contenus de vie de groupe comme des superstructures par rapport à cette unique infrastructure. Il y a peut-être d'autres infrastructures que l'exploitation de la **nature** par les hommes en société, d'autres modes de relation au milieu que ceux qui passent par la relation d'élaboration, par le travail. La notion même d'infrastructure peut être critiquée : le travail est-il une structure, ou bien une tension, un potentiel, une certaine façon de se rattacher au monde à travers une activité qui appelle une structuration sans être elle-même une structure ? Si l'on admet que les conditionnements **socio-naturels** sont multiples au niveau spécifique, il est difficile d'en extraire un et d'affirmer qu'il a valeur de structure ; peut-être Marx a-t-il généralisé un fait historique réel, à savoir la dominance de ce mode de relation à la **Nature** qu'est le travail dans les relations humaines du XIX^e siècle ; mais il est difficile de trouver le critère qui permet d'intégrer cette relation à une anthropologie. L'homme qui travaille est déjà individué biologiquement. Le travail est au niveau biologique comme exploitation de la **Nature** ; il est réaction de l'humanité comme espèce, réaction spécifique. C'est pourquoi le travail est si bien compénétrable aux relations interindividuelles : il n'a pas sa résistance propre, il ne produit pas de seconde individuation proprement humaine ; il est sans défense ; l'individu, en lui, reste individu biologique, individu simple, individu déterminé et déjà donné. Mais au-dessus de ces relations biologiques, biológico-sociales et interindividuelles, existe un autre niveau que l'on pourrait nommer niveau du transindividuel : c'est celui qui correspond aux groupes d'intériorité, à une véritable individuation de groupe.

297-298. Ce qui utilise de la réalité déjà individué, somatique ou psychique, ne peut définir une spiritualité. C'est au niveau du transindividuel que les significations spirituelles sont découvertes, non au niveau de l'interindividuel ou du social. L'être individué porte avec lui un avenir possible de significations relationnelles à découvrir : c'est le pré-individuel qui fonde le spirituel dans le collectif. On pourrait nommer **nature** cette réalité pré-individuelle que l'individu porte avec lui, en cherchant à retrouver dans le mot de **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 ἄπειρον dont Anaximandre fait sortir toute forme individué : la **Nature** n'est pas le contraire de l'Homme, mais la première phase de l'être, la seconde étant l'opposition de l'individu et du milieu, complément de l'individu par rapport au tout. Selon l'hypothèse présentée ici, il resterait de l'ἄπειρον dans l'individu, comme un cristal qui retient de son eau-mère, et cette charge d'ἄπειρον permettrait d'aller vers une seconde individuation. Seulement, à la différence de tous les systèmes qui saisissent le collectif comme une réunion d'individus,

et pensent le groupe comme une forme dont les individus sont la matière, cette hypothèse ne ferait pas des individus la matière du groupe ; les individus porteurs d'ἄπειρον découvrent dans le collectif une signification, que l'on traduit par exemple sous la forme de la notion de destinée : la charge d'ἄπειρον est principe de disparation par rapport à d'autres charges de même **nature** contenues en d'autres êtres.

Le collectif est une individuation qui réunit les **natures** qui sont portées par plusieurs individus, mais non pas contenues dans les individualités déjà constituées de ces individus ; c'est pourquoi la découverte de signification du collectif est à la fois transcendante et immanente par rapport à l'individu antérieur ; elle est contemporaine de la personnalité nouvelle de groupe, à laquelle l'individu participe à travers les significations qu'il découvre, c'est-à-dire à travers sa nature ; mais cette nature n'est pas véritablement nature de son individualité ; elle est nature associée à son être individué ; elle est rémanence de la phase primitive et originelle de l'être dans la seconde phase, et cette rémanence implique tendance vers une troisième phase qui est celle du collectif ; le collectif est une individuation des natures jointes aux êtres individués. Par cet ἄπειρον qu'il porte avec lui, l'être n'est pas seulement être individué ; il est couple d'être individué et de nature ; c'est par cette nature rémanente qu'il communique avec le monde et avec les autres êtres individués, découvrant des significations dont il ne sait si elles sont *a priori* ou *a posteriori*. La découverte de ces significations est *a posteriori*, car il faut une opération d'individuation pour qu'elles apparaissent, et l'être individué ne peut accomplir tout seul cette opération d'individuation ; il faut qu'il se crée une présence avec quelqu'autre être que lui pour que l'individuation, principe et milieu de la signification, puisse apparaître. Mais cette apparition de signification suppose aussi un *a priori* réel, la liaison au sujet de cette charge de Nature, rémanence de l'être en sa phase originelle, pré-individuelle. L'être individué est porteur d'origine absolue. La signification est la correspondance des *a priori* dans l'individuation qui vient après la première, c'est-à-dire dans l'individuation *a posteriori*.

299. Il existe des structures et des dynamismes psychosomatiques innés qui constituent une médiation entre le **naturel** (phase pré-individuelle) et l'individué. Telle est la sexualité ; en un sens, on pourrait dire que le fait, pour l'individu, d'être sexué, fait partie de l'individuation ; et en fait la sexualité ne pourrait exister si la distinction psychosomatique des individus n'existait pas ; pourtant, la sexualité n'appartient pas à l'individu, n'est pas sa propriété, et nécessite le couple pour avoir une signification. Elle est encore du pré-individuel rattaché à l'individu, spécifié et dichotomisé, pour pouvoir être véhiculée de manière implicite, somato-psychique, par l'individu. La dichotomie du pré-individuel permet une intégration plus grande de cette charge pré-individuelle à l'individu ; la sexualité est plus immanente à l'individu que le pré-individuel qui reste véritablement un ἄπειρον ; la sexualité modèle le corps et l'âme de l'être individué, crée une asymétrie entre les êtres individués en tant qu'individus. La sexualité est à égale distance entre l'ἄπειρον de la **nature** préindividuelle et l'individualité limitée, déterminée ; elle réalise l'inhérence à l'individualité limitée, individuée, d'une relation à l'illimité ; c'est pourquoi elle peut être parcourue dans les deux sens, vers l'individualité et vers la **nature** ; elle fait communiquer individualité et **nature**. Il n'est pas vrai qu'elle soit seulement une fonction de l'individu ; car elle est une fonction qui fait sortir l'individu de lui-même. Elle n'est pas non plus fonction spécifique mise par l'espèce dans l'individu comme un principe étranger : l'individu est sexué, il n'est pas seulement affecté d'un indice sexuel ; l'individuation est ainsi bimodale en tant qu'individuation ; et précisément elle n'est pas une individuation complètement achevée comme individuation puisqu'elle reste concrètement bimodale : il y a un arrêt dans la voie de l'individuation qui permet de conserver dans cette bimodalité l'inhérence d'une charge d'ἄπειρον ; cette traduction de l'illimité dans la limite préserve l'être

de l'aséité et le prive corrélativement de l'individuation complète. On peut comprendre ainsi pourquoi cette bimodalité individuelle a pu être considérée comme principe d'ascension dialectique; pourtant, le mythe de l'androgynisme reste bien un mythe, car l'androgynisme est bisexuel plutôt qu'individu complet: on peut se demander si l'individu rigoureusement unimodal peut exister à titre séparé; dans les espèces où la sexualité n'existe pas ou n'est qu'épisodique pour l'individu, il existe souvent des formes grégaires d'existence qui marquent un arrêt dans l'individuation. Dans les espèces supérieures, l'adhérence de la sexualité à l'être individuel crée l'inhérence d'une limite d'individuation à l'intérieur de l'individu. La sexualité peut être considérée comme une immanence psychosomatique de la **nature** pré-individuelle à l'être individué. La sexualité est un mixte de **nature** et d'individuation ; elle est une individuation en suspens, arrêtée dans la détermination asymétrique du collectif élémentaire, de la dualité unifiée du couple.

301. C'est donc le sujet, plus que l'individu, qui est impliqué dans le choix ; le choix se fait au niveau des sujets, et entraîne les individus constitués dans le collectif. Le choix est ainsi avènement d'être. Il n'est pas simple relation. Il conviendrait alors de rechercher s'il n'existe pas des modes du pré-individuel, des aspects différents de la **nature** que comportent les sujets. L'ἄπειρον est peut-être indéterminé seulement par rapport à l'être individué : il y a peut-être diverses modalités de l'indéterminé, ce qui expliquerait que le collectif ne peut pas naître dans n'importe quel cas et de n'importe quelle tension avec autant de chances de stabilité dans tous les cas. On pourrait peut-être définir ainsi des classes d'*a priori* dans les significations possibles, des catégories de potentiels, des bases pré-relationnelles stables. Pour effectuer une pareille étude, les concepts manquent.

303. Ce n'est guère pourtant que comme information que l'être sujet peut se survivre, dans le collectif généralisé ; participant à l'individuation collective, le sujet infuse quelque chose de lui-même (qui n'est pas l'individualité) à une réalité plus stable que lui. C'est par la nature associée qu'existe le contact avec l'être. Ce contact est information

325 [dernière page]. L'éthique est ce par quoi le sujet reste sujet, refusant de devenir individu absolu, domaine fermé de réalité, singularité détachée ; elle est ce par quoi le sujet reste dans une problématique interne et externe toujours tendue, c'est-à-dire dans un présent réel, vivant sur la zone centrale de l'être, ne voulant devenir ni forme ni matière. L'éthique exprime le sens de l'individuation perpétuée, la stabilité du devenir qui est celui de l'être comme pré-individué, s'individuant, et tendant vers le continu qui reconstruit sous une forme de communication organisée une réalité aussi vaste que le système pré-individuel. À travers l'individu, transfert amplificateur issu de la **Nature**, les sociétés deviennent un Monde.