pore une donnée olfactive peut avoir une grande intensité. Certaines tonalités, certaines couleurs, certains timbres peuvent entrer dans une perception intense même sans constituer une bonne forme. Il semble donc qu'il faille distinguer entre la netteté et la prégnance d'une perception ; la prégnance est véritablement liée au caractère dynamique du champ perceptif ; elle n'est pas une conséquence de la forme seulement, mais aussi et surtout de la portée de la solution qu'elle constitue pour la problématique vitale.

Ce qui a été dit de la ségrégation des unités perceptives peut s'appliquer à la genèse des concepts. Le concept ne résulte pas de la synthèse d'un certain nombre de perceptions sous un schème relationnel leur conférant une unité. Pour que la formation du concept soit possible, il faut une tension interperceptive mettant en jeu le sens de la relation du sujet au monde et à lui-même. Un assemblage de données perceptives ne peut se faire avec seulement des perceptions ; il ne peut se faire non plus par la rencontre des perceptions d'une part et d'une forme d'*a priori* d'autre part, même si elle est médiatisée par un schématisme. La médiation entre l'*a priori* et l'*a posteriori* ne peut être découverte ni à partir de l'*a priori* ni à partir de l'*a posteriori ;* la médiation n'est pas de même nature que les termes : elle est tension, potentiel, métastabilité du système formé par les termes. De plus, les formes *a priori* ne sont pas rigoureusement préexistantes aux perceptions : dans la manière dont les perceptions ont une forme chacune pour elle-même, il existe déjà quelque chose de ce pouvoir de syncristalliser qui se manifeste à un niveau plus haut dans la naissance des concepts : on peut dire en ce sens que la conceptualisation est à la perception ce que la syncristallisation est à la cristallisation d'une espèce chimique unique. De plus, comme la perception, le concept nécessite une permanente réactivation pour se maintenir dans son intégrité ; il est maintenu par l'existence de seuils quantiques qui soutiennent la distinction des concepts ; cette distinction n'est pas une priorité intrinsèque de chaque concept, mais une fonction de l'ensemble des concepts présents dans le champ logique. L'entrée de nouveaux concepts dans ce champ logique peut amener la restructuration de l'ensemble des concepts, comme le fait toute nouvelle doctrine métaphysique ; elle modifie, avant cette restructuration, le seuil de distinction de tous les concepts.

II. – Individuation et affectivité

1. Conscience et individuation ; caractère quantique de la conscience

Une pareille recherche oblige alors à poser le problème du rapport entre la conscience et l'individu. Ce problème semble surtout avoir été masqué par le fait que la théorie de la Forme a privilégié la relation perceptive par rapport à la relation active et à la relation affective. Si l'on rétablit l'équilibre en réintroduisant la considération de tous les aspects de la relation, il apparaît que le sujet opère la ségrégation des unités dans le monde objet de perception, support de l'action ou répondant des qualités sensibles, dans la mesure où ce sujet opère en lui-même une individualisation progressive par bonds successifs. Ce rôle de la conscience dans l'individuation a été mal défini parce

que le psychisme conscient a été considéré comme indéfinie pluralité (dans la doctrine atomiste) ou comme pure unité indissoluble et continue (dans les doctrines opposées à l'atomisme psychologique, qu'il s'agisse du Bergsonisme ou de la théorie de la Forme à ses débuts). En fait si l'on suppose que l'individualité des états de conscience, des actes de conscience et des qualités de conscience, est de type quantique, il est possible de découvrir une médiation entre l'unité absolue et l'infinie pluralité ; alors apparaît un régime de causalité intermédiaire entre le déterminisme obscur qui fait du psychisme une résultante dénuée d'intériorité et de consistance, et la finalité tendue et limpide qui n'admet ni extériorité ni accident. Le psychisme n'est ni pure intériorité ni pure extériorité, mais permanente différenciation et intégration, selon un régime de causalité et de finalité associées que nous nommerons transduction, et qui nous semble un processus premier par rapport à la causalité et à la finalité, exprimant les cas limites d'un processus fondamental. L'individu s'individue dans la mesure où il perçoit des êtres, constitue une individuation par l'action ou la construction fabricatrice, et fait partie du système comprenant sa réalité individuelle et les objets qu'il perçoit ou constitue. La conscience deviendrait donc un régime mixte de causalité et d'efficience, reliant selon ce régime l'individu à lui-même et au monde. L'affectivité et l'émotivité seraient alors la forme transductive par excellence du psychisme, intermédiaire entre la conscience claire et la subconscience, liaison permanente de l'individu à lui-même et au monde, ou plutôt liaison entre la relation de l'individu à lui-même et la liaison de l'individu au monde. Au niveau de l'affectivité et de l'émotivité, la relation de causalité et la relation de finalité ne s'opposent pas : tout mouvement affectivo-émotif est à la fois jugement et action préformée ; il est réellement bipolaire dans son unité ; sa réalité est celle d'une relation qui possède par rapport à ses termes une valeur d'auto-position. La polarisation affectivo-émotive se nourrit d'elle-même dans la mesure où elle est une résultante ou comporte une intentionalité ; elle est à la fois auto-position et hétéro-position.

L'individu ne serait ainsi ni pure relation d'extériorité, ni substantialité absolue ; il ne pourrait être identifié au résidu de l'analyse qui échoue devant l'insécable ou au principe premier qui contient tout dans son unité d'où tout découle.

2. Signification de la subconscience affective

L'intimité de l'individu ne devrait donc pas être recherchée au niveau de la conscience pure ou de l'inconscience organique, mais bien de la subconscience affectivo-émotive. En ce sens, la thèse que nous présentons se séparerait de la doctrine que l'on nomme globalement la Psychanalyse. La psychanalyse a bien remarqué qu'il existe dans l'individu un inconscient. Mais elle a considéré cet inconscient comme un psychisme complet, calqué en quelque manière sur le conscient que l'on peut saisir. Nous supposerons au contraire qu'il existe une couche fondamentale de l'inconscient qui est la capacité d'action du sujet : les montages de l'action ne sont guère saisis par la conscience claire ; c'est sur ce qu'il veut ou ne veut pas que le sujet se trompe le plus entièrement ; l'enchaînement des actes de volonté se déroule d'une manière telle que les jalons du processus apparaissant à la conscience sont très rares et parfaitement insuffisants pour constituer un fondement valable. La représentation est au contraire beaucoup plus claire ; les éléments représentatifs inconscients sont non pas rares mais

sommaires, à peine esquissés et en général incapables d'invention et de progrès véritables : ils demeurent des stéréotypes assez grossiers et pauvres en réalité représentative. Par contre, à la limite entre conscience et inconscient se trouve la couche de la subconscience, qui est essentiellement affectivité et émotivité. Cette couche relationnelle constitue le centre de l'individualité. Ce sont ses modifications qui sont les modifications de l'individu. L'affectivité et l'émotivité sont susceptibles de réorganisations quantiques ; elles procèdent par sauts brusques selon des degrés, et obéissent à une loi de seuils. Elles sont relation entre le continu et le discontinu pur, entre la conscience et l'action. Sans l'affectivité et l'émotivité, la conscience paraît un épiphénomène et l'action une séquence discontinue de conséquences sans prémisses.

Une analyse de ce que l'on peut nommer l'individualité psychique devrait donc être centrée autour de l'affectivité et de l'émotivité. Ici encore, la psychanalyse a agi avec justesse sans employer toujours une théorie adéquate à sa justesse opératoire ; car c'est bien en fait sur le régime affectivo-émotif que le psychanalyste agit lorsqu'il s'adresse à l'individu. Ce sont des thèmes affectivo-émotifs que Jung découvre dans son analyse de l'inconscient (ou du subconscient) qui est à la base des mythes. Si l'on peut parler en un certain sens de l'individualité d'un groupe ou de celle d'un peuple, ce n'est pas en vertu d'une communauté d'action, trop discontinue pour être une base solide, ni d'une identité de représentations conscientes, trop larges et trop continues pour permettre la ségrégation des groupes ; c'est au niveau des thèmes affectivo-émotifs, mixtes de représentation et d'action, que se constituent les groupements collectifs. La participation interindividuelle est possible lorsque les expressions affectivo-émotives sont les mêmes. Les véhicules de cette communauté affective sont alors les éléments non seulement symboliques mais efficaces de la vie des groupes : régime des sanctions et des récompenses, symboles, arts, objets collectivement valorisés et dévalorisés.

Enfin, il est possible de remarquer que cette doctrine qui met au centre de l'individu le régime quantique de l'affectivité et de l'émotivité est en accord avec l'enseignement des recherches sur la structure et la genèse des espèces et des organismes : aucun être vivant ne paraît dépourvu d'affectivo-émotivité, qui reste quantique chez les êtres très complexes comme l'homme aussi bien que chez les êtres très sommairement organisés. Ce sont les couches les plus anciennes du système nerveux qui sont les centres de cette régulation, et tout particulièrement le mésencéphale. La pathologie montre aussi que la dissolution de l'individualité peut se produire de manière très profonde lorsque les bases organiques de cette régulation sont atteintes, en particulier dans le cas des tumeurs du mésencéphale. Il semble alors que ce soient les bases même de la personnalité qui chancellent, alors qu'un affaiblissement des fonctions de la conscience représentative ou des capacités d'action altèrent la personnalité sans la détruire, et souvent de manière réversible, tandis que les altérations de l'affectivité et de l'émotivité sont bien rarement réversibles.

3. L'affectivité dans la communication et l'expression

Enfin, cette théorie du rôle individuant joué par les fonctions affectivo-émotives pourrait servir de base à une doctrine de la communication et de l'expression. Ce sont les instances affectivo-émotives qui font la base de la communication intersubjective ; la

réalité que l'on nomme communication des consciences pourrait se nommer plus justement communication des subconsciences. Une telle communication s'établit par l'intermédiaire de la participation ; ni la communauté d'action ni l'identité des contenus de conscience ne suffisent à établir la communication intersubjective. Cela explique qu'une semblable communication puisse s'établir entre des individus très dissemblables, comme un homme et un animal, et que des sympathies ou des antipathies très vives puissent naître entre des êtres très différents ; or, les êtres existent bien ici en tant qu'individus et non pas seulement en tant que réalités spécifiques : tel animal peut être en relation de sympathie avec tel autre, et non avec tous ceux qui sont de la même espèce. On a souvent indiqué la liaison profonde qui existe entre deux bœufs de labour, assez forte pour que la mort accidentelle de l'un des animaux entraîne la mort de son compagnon. Les Grecs, pour exprimer cette relation si solide et pourtant muette de la sympathie vécue employaient, même pour le couple humain, le mot de συζυγία, communauté de joug.

Sans doute, un tel aperçu ne permet pas de définir entièrement quel contenu peut être transmis dans la communication interindividuelle. Il ne préjuge pas non plus entièrement de la réalité eschatologique. Pourtant, certaines conséquences métaphysiques sont inévitables : la conservation de l'identité personnelle à la mort ne paraît pas possible sous la forme simple d'une continuation de l'existence. Certes, le « *sentimus experimurque nos aeternos esse* » de Spinoza correspond bien à un sentiment réel. Mais la teneur de cette épreuve est affectivo-émotive, et on ne doit pas la transposer en définition représentative, non plus qu'en décision volontaire ; on ne peut ni démontrer l'éternité (ou même à proprement parler la concevoir), ni parier pour l'éternité ; ce sont là deux démarches insuffisantes, inadéquates à leur objet véritable. On doit laisser l'épreuve d'éternité au niveau de ce qu'elle est véritablement, à savoir le soubassement d'un régime affectivo-émotif. Si quelque réalité est éternelle, c'est l'individu en tant qu'être transductif, non en tant que substance sujet ou substance corps, conscience ou matière active. Déjà pendant son existence objective, l'individu en tant qu'éprouvant est un être relié. Il se peut que quelque chose de l'individu soit éternel, et se réincorpore, en quelque manière, au monde par rapport auquel il était individu. Lorsque l'individu disparaît, il ne s'anéantit que relativement à son intériorité ; mais pour qu'il s'anéantisse objectivement, il faudrait supposer que le milieu s'anéantit lui aussi. Comme absence par rapport au milieu, l'individu continue à exister et même à être actif[1]. L'individu en mourant devient un anti-individu, il change de signe, mais se perpétue dans l'être sous forme d'absence encore individuelle ; le monde est fait des individus actuellement vivants, qui sont réels, et aussi des « trous d'individualités », véritables individus négatifs composés d'un noyau d'affectivité et d'émotivité, et qui existent comme symboles. Au moment où un individu meurt, son activité est inachevée, et on peut dire qu'elle restera inachevée tant qu'il subsistera des êtres individuels capables de réactualiser cette absence active, semence de conscience et d'action. Sur les individus vivants repose la charge de maintenir dans l'être les individus

1. Car il faisait partie d'un système, il était un des symboles réels existant par rapport à un autre symbole : une information existait *dans le système entre individu vivant et milieu*, ce qui n'est pas vrai de l'individu physique.

2. Rite d'évocation des morts.

morts dans une perpétuelle νέκυια[2]. La subconscience des vivants est toute tissée de cette charge de maintenir dans l'être les individus morts qui existent comme absence, comme symboles dont les vivants sont réciproques. Bien des dogmes religieux se sont édifiés autour de ce sentiment fondamental. La religion est le domaine du transindividuel ; le sacré n'a pas toute son origine dans la société ; le sacré s'alimente du sentiment de perpétuité de l'être, perpétuité vacillante et précaire, à la charge des vivants. Il est vain de rechercher l'origine des rites sacrés dans la crainte des morts ; cette crainte se fonde sur le sentiment intérieur d'un manque qui surgit lorsque le vivant sent qu'il abandonne en lui cette réalité de l'absence, ce symbole réel. Le mort paraît devenir hostile lorsqu'il est abandonné non en tant que mort mais en tant que vivant du passé, dont la perpétuation est confiée à la postérité. Les Romains avaient ce sentiment très fortement ancré en eux-mêmes, et voulaient un héritier[3]. La croyance vive à l'identité substantielle qui est attachée à la théologie chrétienne n'a pas détruit ce sentiment fondamental. Dans la volonté de l'individu de servir à quelque chose, de faire quelque chose de réel, il y a bien en quelque façon l'idée que l'individu ne peut pas seulement consister en lui-même. Une aséité absolue, une fermeture absolue qui pourraient donner une éternité parfaite ne seraient pas une condition vivable pour l'individu : subsister ne serait pas exister éternellement, car ce ne serait pas exister. L'étude que Franz Cumont a faite des croyances sur l'au delà dans *Lux Perpetua* n'est pas seulement une analyse de la mythologie eschatologique, mais aussi une véritable recherche sur le subconscient collectif ou individuel ; le mythe prend ici un sens profond, car il n'est pas seulement une représentation utile à l'action ou un mode facile d'action ; on ne peut rendre compte du mythe ni par la représentation ni par l'action, car il n'est pas seulement une représentation incertaine ou un procédé pour agir ; la source du mythe est l'affectivo-émotivité, et le mythe est un faisceau de sentiments relatifs au devenir de l'être ; ces sentiments entraînent avec eux des éléments représentatifs et des mouvements actifs, mais ces réalités sont accessoires, et non essentielles au mythe. Platon avait vu cette valeur du mythe, et l'employait toutes les fois que le devenir de l'être était en question, comme un mode adéquat de découverte du devenir.

4. Le transindividuel

On peut se demander dans quelle mesure une telle conception de l'individuation peut rendre compte de la connaissance, de l'affectivité, et plus généralement de la vie spirituelle. C'est par une sorte d'abstraction que l'on parle de vie spirituelle. Pourtant, cet adjectif a bien un sens ; il indique une valeur et manifeste que l'on classe un certain mode d'existence au-dessus des autres modes ; il ne faudrait peut-être pas dire qu'il y a une vie biologique, ou purement corporelle, et une autre vie, qui serait la vie spirituelle par opposition à la première. Le dualisme substantialiste doit être mis en dehors d'une théorie de l'individuation. Mais il est pourtant vrai que la spiritualité existe, et qu'elle est indépendante des structures métaphysiques et théologiques.

---

3. L'héritier est en effet lui aussi un double de l'actuel, un symbole dont l'actuel est réciproque. L'héritier, symbole dans l'avenir, comble l'absence d'être que contient le symbole du passé. En certains groupes primitifs, le dernier né reçoit le nom du dernier défunt.

Quand Thucydide parle d'un ouvrage d'esprit en disant : κτῆμα ἐς ἀεί, quand Horace dit « *monumentum exegi aere perennius* », ces hommes éprouvent comme auteurs une impression d'éternité : l'idée d'immortalité de l'œuvre n'est que le symbole sensible de cette conviction interne, de cette foi qui traverse l'être individuel et par laquelle il sent qu'il dépasse ses propres limites. Lorsque Spinoza encore écrit *sentimus experimurque nos aeternos esse,* il révèle une impression très profonde que l'être individuel éprouve. Et pourtant, nous sentons aussi que nous ne sommes pas éternels, que nous sommes fragiles et transitoires, que nous ne serons plus pendant que le soleil brillera encore sur les rochers au printemps d'après. En face de la vie naturelle, nous nous sentons périssables comme la frondaison des arbres ; en nous, le vieillissement de l'être qui passe fait sentir la précarité qui répond à cette montée, à cette éclosion de vie rayonnant dans les autres êtres ; les chemins sont divers dans les voies de la vie, et nous croisons d'autres êtres de tous âges qui sont à toutes les époques de la vie. Et même les ouvrages d'esprit vieillissent. Le κτῆμα ἐς ἀει s'effrite comme les remparts des villes mortes ; le monument plus durable que le bronze suit la couronne de lauriers dans le dessèchement universel. Plus lentement ou plus vite, prématurément, comme Marcellus et les lis coupés, ou dans la plénitude de l'âge accompli et de la carrière parcourue, les êtres montent la pente et la redescendent, sans rester longtemps sur le plateau du présent. Ce n'est que par illusion, ou plutôt par demi-vision que la vie spirituelle donne l'unique épreuve de l'éternité de l'être. La *massa candida,* seul reste tangible des martyrs brûlés de chaux vive, est elle aussi témoignage de spiritualité, à travers son symbolisme de pitoyable fragilité ; elle l'est comme le monument plus durable que l'airain, comme la loi gravée sur les tables, comme les mausolées des temps passés. La spiritualité n'est pas seulement ce qui demeure, mais aussi ce qui brille dans l'instant entre deux épaisseurs indéfinies d'obscurité et s'enfouit à jamais ; le geste désespéré, inconnu, de l'esclave révolté est de la spiritualité comme le livre d'Horace. La culture donne trop de poids à la spiritualité écrite, parlée, exprimée, enregistrée. Cette spiritualité qui tend à l'éternité par ses propres forces objectives n'est pourtant pas la seule ; elle n'est qu'une des deux dimensions de la spiritualité vécue ; l'autre, celle de la spiritualité de l'instant, qui ne recherche pas l'éternité et brille comme la lumière d'un regard pour s'éteindre ensuite, existe aussi réellement. S'il n'y avait pas cette adhésion lumineuse au présent, cette manifestation qui donne à l'instant une valeur absolue, qui le consomme en lui-même, sensation, perception et action, il n'y aurait pas de signification de la spiritualité. La spiritualité n'est pas une autre vie, et n'est pas non plus la même vie ; elle est autre et même, elle est la signification de la cohérence de l'autre et du même dans une vie supérieure. La spiritualité est la signification de l'être comme séparé et rattaché, comme seul et comme membre du collectif ; l'être individué est à la fois seul et non-seul ; il faut qu'il possède les deux dimensions ; pour que le collectif puisse exister, il faut que l'individuation séparée la précède et contienne encore du pré-individuel, ce par quoi le collectif s'individuera en rattachant l'être séparé. La spiritualité est la signification de la relation de l'être individué au collectif, et donc par conséquent aussi du fondement de cette relation, c'est-à-dire du fait que l'être individué n'est pas entièrement individué, mais contient encore une certaine charge de réalité non-individuée, pré-individuelle, et qu'il la préserve, la respecte, vit avec la conscience de son existence au lieu de s'enfermer dans une individualité substantielle, fausse aséité. C'est le respect de cette relation de l'individué et du pré-indi-

viduel qui est la spiritualité. Elle est essentiellement affectivité et émotivité ; plaisir et douleur, tristesse et joie sont les écarts extrêmes autour de cette relation entre l'individuel et le pré-individuel dans l'être sujet ; il ne faut pas parler d'états affectifs, mais plutôt d'échanges affectifs, échanges entre le pré-individuel et l'individué dans l'être sujet. L'affectivo-émotivité est un mouvement entre l'indéterminé naturel et le *hic et nunc* de l'existence actuelle ; elle est ce par quoi s'opère dans le sujet cette montée de l'indéterminé vers le présent qui va l'incorporer dans le collectif. On interprète en général le plaisir et la douleur comme signifiant qu'un événement favorable ou défavorable pour la vie surgit et affecte l'être : en fait, ce n'est pas au niveau de l'être individué pur que cette signification existe ; il existe peut-être un plaisir et une douleur purement somatiques ; mais les modes affectivo-émotifs ont aussi une signification dans l'accomplissement de la relation entre le pré-individuel et l'individuel : les états affectifs positifs indiquent la synergie de l'individualité constituée et du mouvement d'individuation actuelle du pré-individuel ; les états affectifs négatifs sont des états de conflit entre ces deux domaines du sujet. L'affectivo-émotivité n'est pas seulement le retentissement des résultats de l'action à l'intérieur de l'être individuel ; elle est une transformation, elle joue un rôle actif : elle exprime le rapport entre les deux domaines de l'être sujet et modifie l'action en fonction de ce rapport, l'harmonisant à ce rapport, et faisant effort pour harmoniser le collectif. L'expression de l'affectivité dans le collectif a une valeur régulatrice ; l'action pure n'aurait pas cette valeur régulatrice de la manière dont le pré-individuel s'individue chez les différents sujets pour fonder le collectif ; l'émotion est cette individuation en train de s'effectuer dans la présence transindividuelle, mais l'affectivité elle-même précède et suit l'émotion ; elle est, dans l'être sujet, ce qui traduit et perpétue la possibilité d'individuation en collectif : c'est l'affectivité qui amène la charge de nature préindividuelle à devenir support de l'individuation collective ; elle est médiation entre le pré-individuel et l'individuel ; elle est l'annonce et le retentissement dans le sujet de la rencontre et de l'émotion de présence, de l'action. Sans la présence et l'action, l'affectivo-émotivité ne peut s'accomplir et s'exprimer. L'action ne résout pas seulement le problème perceptif, par la rencontre des mondes perceptifs ; l'action en tant qu'émotion, résout le problème affectif, qui est celui de la bidimensionnalité incompatible du plaisir et de la joie ; l'émotion, versant individualisé de l'action, résout le problème affectif, parallèle au problème perceptif que résout l'action. L'action est pour la perception ce que l'émotion est pour l'affectivité : la découverte d'un ordre supérieur de compatibilité, d'une synergie, d'une résolution par passage à un niveau plus élevé d'équilibre métastable. L'émotion implique présence du sujet à d'autres sujets ou à un monde qui le met en question comme sujet ; elle est donc parallèle à l'action, liée à l'action ; mais elle assume l'affectivité, elle est le point d'insertion de la pluralité affective en unité de signification ; l'émotion est la signification de l'affectivité comme l'action est celle de la perception. L'affectivité peut donc être considérée comme fondement de l'émotivité, de même que la perception peut être considérée comme fondement de l'action ; l'émotion est ce qui, de l'action, est tourné vers l'individu participant au collectif, alors que l'action est ce qui, dans le même collectif, exprime l'être individuel dans l'actualité de la médiation réalisée : action et émotion sont corrélatives, mais l'action est l'individuation collective saisie du côté du collectif, dans son aspect relationnel, alors que l'émotion est la même individuation du collectif saisie dans l'être individuel en tant qu'il participe à cette individuation. Perception et affectivité, dans l'être indi-

viduel ou plutôt dans le sujet, sont plus séparées que ne le sont action et émotion dans le collectif ; mais le collectif n'établit que dans la présence cette réciprocité de l'action et de l'émotion ; l'affectivité, dans le sujet, a un contenu de spiritualité plus grand que celui de la perception, au moins en apparence, parce que la perception rassure le sujet et fait appel essentiellement à des structures et à des fonctions déjà constituées à l'intérieur de l'être individué ; au contraire, l'affectivité indique et comporte cette relation entre l'être individualisé et la réalité préindividuelle : elle est donc dans une certaine mesure hétérogène par rapport à la réalité individualisée, et paraît lui apporter quelque chose de l'extérieur, lui indiquant qu'il n'est pas un ensemble complet et fermé de réalité. Le problème de l'individu est celui des mondes perceptifs, mais le problème du sujet est celui de l'hétérogénéité entre les mondes perceptifs et le monde affectif, entre l'individu et le préindividuel ; ce problème est celui du sujet en tant que sujet : le sujet est individu et autre qu'individu ; il est incompatible avec lui-même. L'action ne peut résoudre les problèmes de la perception et l'émotion ceux de l'affectivité que si action et émotion sont complémentaires, symboliques l'une par rapport à l'autre dans l'unité du collectif ; pour qu'il y ait résonance de l'action et de l'émotion, il faut qu'il y ait une individuation supérieure qui les englobe : cette individuation est celle du collectif. Le sujet ne peut coïncider avec lui-même que dans l'individuation du collectif, parce que l'être individué et l'être préindividuel qui sont en lui ne peuvent coïncider directement : il y a disparation entre les perceptions et l'affectivité ; même si les perceptions pouvaient trouver leur unité dans une action qui les systématiserait, cette systématisation resterait étrangère à l'affectivité et ne contenterait pas la recherche de spiritualité ; la spiritualité n'est ni dans la pure affectivité, ni dans la pure résolution des problèmes perceptifs ; même si l'émotion pouvait résoudre les problèmes affectifs, même si l'action pouvait résoudre les problèmes perceptifs, il resterait un hiatus impossible à combler, dans l'être, entre l'affectivité et la perception, devenues unité d'émotion et unité d'action. Mais la possibilité même de ces synthèses est problématique ; ce seraient plutôt, dans leur isolement respectif, des perceptions communes et des résultantes affectives, sentiments communs, que de véritables actions ou de véritables émotions ayant leur unité interne. C'est la réciprocité entre perceptions et affections au sein du collectif naissant qui crée la condition d'unité de la véritable action et de la véritable émotion. Action et émotion naissent quand le collectif s'individue ; le collectif est, pour le sujet, la réciprocité de l'affectivité et de la perception, réciprocité qui unifie ces deux domaines chacun en lui-même en leur donnant une dimension de plus. Dans le parcours actif du monde universalisé de l'action, il y a une immanence de l'émotion possible ; l'émotion est la polarité de ce monde à la fois selon le sujet et selon les objets ; ce monde a un sens parce qu'il est orienté, et il est orienté parce que le sujet s'oriente en lui selon son émotion ; l'émotion n'est pas seulement changement interne, brassage de l'être individué et modification de structures ; elle est aussi un certain élan à travers un univers qui a un sens ; elle est le sens de l'action. Inversement, dans l'émotion, même intérieure au sujet, il y a une action implicite ; l'émotion structure topologiquement l'être ; l'émotion se prolonge dans le monde sous forme d'action comme l'action se prolonge dans le sujet sous forme d'émotion : une série transductive va de l'action pure à l'émotion pure ; ce ne sont pas des espèces psychiques, des opérations ou des états isolés ; c'est la même réalité que nous saisissons abstraitement à ses deux termes extrêmes en croyant qu'ils se suffisent à eux-mêmes et peuvent être étudiés. En fait il

faudrait pouvoir saisir l'émotion-action en son centre, à la limite entre le sujet et le monde, à la limite entre l'être individuel et le collectif. Alors on comprendrait que la spiritualité est la réunion de ces deux versants opposés et montant vers le même faîte, celui de l'action et celui de l'émotion. Celui de l'action exprime la spiritualité en tant qu'elle sort du sujet et s'institue en éternité objective, en monument plus durable que l'airain, en langage, institution, art, œuvre. Celui de l'émotion exprime la spiritualité en tant qu'elle pénètre le sujet, reflue en lui et l'emplit dans l'instant, le rendant symbolique par rapport à lui-même, réciproque par rapport à lui-même, se comprenant lui-même par référence à ce qui l'envahit. Opposer l'humanisme de l'action constructrice à l'intériorité d'une retraite dans l'émotion, c'est diviser le sujet, ne pas saisir la réalité conditionnelle du collectif en lequel il y a cette réciprocité de l'émotion et de l'action. Après cette division il ne reste plus que l'image appauvrie de l'action, sa structure déposée en monument d'éternité indifférente, la science ; en face de la science, l'émotion intériorisée, séparée de son support et de sa condition d'avènement qui est le collectif s'individuant, devient la foi, émotion privée d'action, s'entretenant au moyen du renouvellement volontaire du collectif asservi à cette fonction d'entretien de l'émotion, sous forme de rite ou de pratique spirituelle. La rupture entre l'action et l'émotion crée la science et la foi, qui sont deux existences séparées, irréconciliables parce que plus aucune individuation ne peut les réunir, et qu'aucune série transductive ne peut les relier ; seuls des rapports extérieurs peuvent exister entre ces deux manières d'être qui nient la transindividualité sous sa forme réelle. Science et foi sont les débris d'une spiritualité qui a échoué et qui partage le sujet, l'oppose à lui-même au lieu de l'amener à découvrir une signification selon le collectif. L'unité spirituelle est dans ce rapport transductif entre l'action et l'émotion ; on pourrait nommer ce rapport sagesse à condition de ne pas entendre par là sagesse humaniste. Ni requête d'immanence ni requête de transcendance, ni naturalisme ni théologie ne peuvent rendre compte de cette relation transductive ; c'est en son milieu que l'être doit être choisi ; ce n'est pas l'homme individuel qui produit ses œuvres à partir de son essence d'homme, de l'homme comme espèce selon une classification par genre commun et différences spécifiques. Ce n'est pas non plus un pouvoir entièrement extérieur à l'homme et qui s'exprimerait à travers l'homme en lui enlevant consistance et intériorité. Cette opposition est infructueuse ; elle traduit le caractère problématique du vivant humain complet, mais ne va pas jusqu'au bout ; elle substantialise en termes une bipolarité première au lieu de rechercher la signification de cette bipolarité ; dans l'examen de l'être humain, il y a les fondements possibles d'un humanisme ou d'une théorie de la transcendance, mais ce sont deux arrêts dans l'examen qui fournissent ces deux voies divergentes. L'une exploite l'homme comme sujet de la science, l'autre comme théâtre de la foi.

5. 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 ; dans l'angoisse, le sujet se sent exister comme problème posé à lui-même, et il sent sa division en nature pré-individuelle et en être individué ; l'être individué est *ici et maintenant,* et cet *ici* et ce *maintenant* empêchent une infinité d'autres ici et maintenant de venir au jour : 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 ; l'angoisse est au terme opposé à celui du mouvement par lequel on se réfugie dans son individualité ; dans l'angoisse, le sujet voudrait se résoudre lui-même sans passer par le collectif ; il voudrait arriver au niveau de son unité par une résolution de son être préindividuel en être individuel, résolution directe, sans médiation, sans attente ; l'angoisse est une émotion sans action, un sentiment sans perception ; elle est pur retentissement de l'être en lui-même. Sans doute, l'attente, l'écoulement du temps peuvent apparaître dans l'angoisse ; mais on ne peut dire qu'ils la produisent ; car, même lorsque l'angoisse n'est pas présente, elle se prépare, la charge d'angoisse est en train de s'aggraver avant de se répandre dans tout l'être ; l'être angoissé demande à lui-même, à cette action sourde et cachée qui ne peut être qu'émotion parce qu'elle n'a pas l'individuation du collectif, de le résoudre comme problème ; le sujet prend conscience de lui-même comme sujet en train de s'angoisser, de se mettre en question, sans pourtant parvenir à s'unifier de façon réelle. L'angoisse se reprend toujours elle-même et n'avance pas, ni ne construit, mais elle sollicite profondément l'être et le fait devenir réciproque par rapport à lui-même. Dans l'angoisse, l'être est comme son propre objet, mais un objet aussi important que lui-même ; on pourrait dire que le sujet devient objet et assiste à son propre étalement selon des dimensions qu'il ne peut assumer. Le sujet devient monde et remplit tout cet espace et tout ce temps dans lequel les problèmes surgissent : il n'y a plus de monde et plus de problème qui ne soit problème du sujet ; ce contre-sujet universel qui se développe est comme une nuit qui constitue l'être même du sujet en tous ses points ; le sujet adhère à tout comme il adhère à lui-même ; il n'est plus localisé, il est universalisé selon une adhésion passive et qui le fait souffrir. Le sujet se dilate douloureusement en perdant son intériorité ; il est ici et ailleurs, détaché d'ici par un ailleurs universel ; il assume tout l'espace et tout le temps, devient coextensif à l'être, se spatialise, se temporalise, devient monde incoordonné.

Cet immense gonflement de l'être, cette dilatation sans limites qui enlève tout refuge et toute intériorité traduisent la fusion, à l'intérieur de l'être, entre la charge de nature associée à l'être individuel et son individualité ; les structures et les fonctions de l'être individué se mélangent les unes aux autres et se dilatent, parce qu'elles reçoivent de la charge de nature ce pouvoir d'être sans limites ; l'individué est envahi par le préindividuel ; toutes les structures sont attaquées, les fonctions animées d'une force nouvelle qui les rend incohérentes. Si l'épreuve d'angoisse pouvait être supportée et vécue assez, elle conduirait à une nouvelle individuation à l'intérieur de l'être même, à une véritable métamorphose ; l'angoisse comporte déjà le pressentiment de cette nouvelle naissance de l'être individué à partir du chaos qui s'étend ; l'être angoissé sent qu'il pourra peut-être se reconcentrer en lui-même dans un au delà onto-

* ἄκθος ἀρούρης.

logique supposant un changement de toutes les dimensions ; mais pour que cette nouvelle naissance soit possible, il faut que la dissolution des anciennes structures et la réduction en potentiel des anciennes fonctions soit complète, ce qui est une acceptation de l'anéantissement de l'être individué. Cet anéantissement comme être individué implique un parcours contradictoire des dimensions selon lesquelles l'être individué pose ses problèmes perceptifs et affectifs ; une sorte d'inversion des significations est le début de l'angoisse ; les choses proches paraissent lointaines, sans lien à l'actuel, alors que les êtres lointains sont brusquement présents et tout-puissants. Le présent se creuse en perdant son actualité ; la plongée dans le passé et dans l'avenir dissipe la trame du présent et lui enlève sa densité de chose vécue. L'être individuel se fuit, se déserte. Et pourtant dans cette désertion il y a sous-jacence d'une sorte d'instinct d'aller se recomposer ailleurs et autrement, en réincorporant le monde, afin que tout puisse être vécu. L'être angoissé se fond en univers pour trouver une subjectivité autre ; il s'échange avec l'univers, plonge dans les dimensions de l'univers. Mais ce contact avec l'univers ne passe pas par l'intermédiaire de l'action et de l'émotion corrélative de l'action, et n'a pas recours à la relation transindividuelle, telle qu'elle apparaît dans l'individuation du collectif. L'angoisse traduit la condition de l'être sujet seul ; elle va aussi loin que peut aller cet être seul ; elle est une sorte de tentative pour remplacer par un échange avec l'être non sujet l'individuation transindividuelle que l'absence d'autres sujets rend impossible. L'angoisse réalise ce que l'être seul peut accomplir de plus haut en tant que sujet ; mais cette réalisation paraît bien ne rester qu'un état, ne pas aboutir à une individuation nouvelle, parce qu'elle est privée du collectif. Cependant, on ne peut avoir sur ce point aucune certitude absolue : cette transformation de l'être sujet vers laquelle tend l'angoisse est peut-être possible dans quelques cas très rares. Le sujet, dans l'angoisse, sent qu'il n'agit pas comme il devrait, qu'il s'écarte de plus en plus du centre et de la direction de l'action ; l'émotion s'amplifie et s'intériorise ; le sujet continue à être et à opérer une modification permanente en lui, pourtant sans agir, sans s'insérer, sans participer à une individuation. Le sujet s'écarte de l'individuation encore ressentie comme possible ; il parcourt les voies inverses de l'être ; l'angoisse est comme le parcours inverse de l'ontogénèse ; elle détisse ce qui a été tissé, elle va à rebours dans tous les sens. L'angoisse est renoncement à l'être individué submergé par l'être préindividuel, et qui accepte de traverser la destruction de l'individualité allant vers une autre individuation inconnue. Elle est départ de l'être.

6. La problématique affective : affection et émotion

L'affectivité est de nature problématique, parce qu'elle ne consiste pas seulement en plaisir et douleur ; plaisir et douleur sont peut-être les dimensions selon lesquelles la polarité première de l'affectivité opère sur le monde et sur le sujet mais on ne peut pas plus ramener l'affectivité au plaisir et à la douleur qu'on ne peut ramener la sensation à des lignes et des angles ; il y a des sensations dans un monde qui s'oriente et se polarise selon lignes et angles comme il y a affectivité consistant en qualités affectives qui s'orientent selon plaisir et douleur ; mais on ne peut rien tirer des différentes qualités affectives du plaisir et de la douleur, pas plus qu'on ne peut faire surgir les sensations des dimensions selon lesquelles elles s'ordonnent ; les dimensions des sensations sont

le champ du mouvement qui s'accorde avec elles, comme plaisir et douleur sont le champ d'insertion dans l'être vivant des qualités affectives ; plaisir et douleur sont l'enracinement de l'éprouvé actuel dans l'existence du vivant, dans les structures et les potentiels qui le constituent ou qu'il possède. Plaisir et douleur ne sont pas seulement le retentissement de l'éprouvé dans l'être ; ce ne sont pas seulement des effets, ce sont aussi des médiations actives et ayant un sens fonctionnel ; même en considérant l'affectivité comme une réaction, on peut affirmer que le sens de ce retentissement est la dimension selon laquelle l'état affectif polarise le vivant ; plaisir et douleur sont, pour chaque épreuve affective, le sens de l'affectivité ; les affections ont un sens comme les sensations ont un sens ; la sensation s'ordonne selon la bipolarité de la lumière et de l'obscurité, du haut et du bas, de l'intérieur et de l'extérieur, de la droite et de la gauche, du chaud et du froid ; l'affection s'ordonne selon la bipolarité du gai et du triste, de l'heureux et du malheureux, de l'exaltant et du déprimant, de l'amertume ou de la félicité, de l'avilissant ou de l'ennoblissant. Plaisir et douleur sont déjà des aspects élaborés de l'affection ; ce sont des dimensions selon tout l'être, alors que les qualités affectives primaires peuvent n'être pas strictement compatibles entre elles sans la commune intégration selon le plaisir et la douleur ; le plaisir et la douleur sont plutôt des « formes *a priori* » de l'affectivité que le donné affectif, si l'on exprime cette relation en vocabulaire critique. Chaque affection est polarisée simplement, selon une directivité intérieure à une dyade qualitative. Les multiples dyades qualitatives sont primitivement incoordonnées ; elles constituent autant de relations entre le sujet et l'éprouvé primitif ; une coordination entre les différents éprouvés permet une intégration au sujet qui se fait selon des cadres ou plutôt selon des dimensions qui constituent un véritable univers affectif. Cependant, les univers affectifs, ou plutôt les univers affectifs naissants, n'aboutissent qu'à des sous-ensembles distincts et non coordonnés entre eux tant que l'action, ou l'analogue de l'action en son aspect d'intériorité, n'intervient pas. La coordination des dimensions affectives premières ne peut s'accomplir complètement dans le sujet sans l'intervention du collectif, car le collectif est nécessaire pour que l'émotion s'actualise ; il y a dans l'affectivité une pré-émotivité permanente mais l'émotion ne peut sortir des affections par voie de simplification ou d'abstraction ; l'abstraction exercée sur l'affectivité ne pourrait aboutir qu'à une synthèse inférieure appauvrissante et réductrice ; les affections n'ont pas leur clef en elles-mêmes, pas plus que les sensations ; il faut un plus-être, une individuation nouvelle pour que les sensations se coordonnent en perceptions ; il faut aussi un plus-être du sujet pour que les affections deviennent monde affectif ; ce ne sont pas les seules sensations, mais aussi quelque chose du sujet, de l'être du sujet, qui fait naître la perception ; ce ne sont pas non plus les seules affections, mais quelque chose du sujet, qui est condition de naissance de l'intégration selon le plaisir et la douleur, ou les différentes catégories affectives ; sensation et affection correspondent à deux types de mise en question de l'être par le monde ; la sensation correspond à la mise en question de l'être par le monde en tant qu'être individué et qui possède des organes des sens, donc qui peut s'orienter dans un monde selon diverses polarités, ce qui correspond au troisième unidimensionnel et bidirectionnel ; la sensation est cette présence au monde des gradients, et elle a pour corrélatif la réponse du tropisme, non le réflexe. Car le tropisme est total et correspond à une mise en question de l'individu individué tout entier ; mais il ne correspond pas à une mise en question par le monde unique ; il y a plusieurs mondes des tropismes, des mondes contradictoires ou diver-

gents qui incitent à des tropismes sans point de fuite commun. La perception cherche le sens des tropismes, c'est-à-dire le sens des réponses coordonnées aux sensations ; la sensation est la base du tropisme ; elle est une mise en question du vivant par le monde selon un schème unidimensionnel présupposé ; la structure unidimensionnelle de la réponse est déjà préfigurée dans la nature de la mise en question, dans la structure de la sensation ; la problématique qui existe au niveau de la sensation est une problématique de l'orientation selon un axe qui est déjà donné. C'est la dyade indéfinie du chaud et du froid, du lourd et du léger, du sombre et du clair qui est la structure du monde sensoriel, et par conséquent aussi du tropisme qui lui correspond ; la sensation est attente du tropisme, signal d'information pour le tropisme ; elle est ce qui oriente le vivant à travers le monde ; elle ne comporte pas l'objet, car elle ne localise pas, n'attribue pas à un être défini le pouvoir d'être source des effets éprouvés dans la sensation ; il y a une manière pour l'être d'être mis en question par le monde qui est antérieure à toute consistance de l'objet ; l'objectivité n'est pas première, non plus que la subjectivité, non plus que le syncrétisme ; c'est l'orientation qui est première, et c'est la totalité de l'orientation qui comporte le couple sensation-tropisme ; la sensation est la saisie d'une direction, non d'un objet ; elle est différentielle, impliquant la reconnaissance du sens selon lequel une dyade se profile ; les qualités thermiques, les qualités tonales ou chromatiques sont des qualités différentielles, centrées autour d'un centre correspondant à un état moyen, à un maximum de sensibilité différentielle. Il y a un centre par rapport auquel la relation se déploie, pour chaque type de réalité. Il n'y a pas seulement le plus aigu et le plus grave, le plus chaud et le plus froid ; il y a le plus aigu et le plus grave que la voix humaine, le plus chaud et le plus froid que la peau, le plus lumineux ou le plus obscur que l'optimum d'éclairement demandé par l'œil humain, le plus jaune ou le plus vert que le vert-jaune du maximum de sensibilité de la sensation chromatique humaine. Chaque espèce a son *medium* réel dans chaque dyade, et c'est par rapport à ce *medium* que la polarité du monde du tropisme est saisie. L'erreur constante qui a faussé la théorie relationnelle de la sensation a consisté à penser que la relation était la saisie de deux termes : en fait, la polarité du tropisme implique saisie simultanée de trois termes : le *medium* de l'être vivant entre le plus chaud et le plus froid, le plus lumineux et le plus obscur. L'être vivant cherche dans le gradient la zone *optima* ; il apprécie par rapport au centre en lequel il réside les deux sens de la dyade dont il occupe le centre. Le premier usage de la sensation est *transductif* plus que relationnel : la sensation permet de saisir comment le *medium* se prolonge en plus chaud d'un côté et en plus froid de l'autre ; c'est le *medium* de température qui s'étend et se dédouble directivement en plus chaud et plus froid ; la dyade est saisie à partir de son centre ; elle n'est pas synthèse mais transduction ; symétriquement par rapport au centre se déploient le plus chaud et le plus froid ; symétriquement encore par rapport au *medium* de couleur sortent le vert et le jaune ; et dans les deux sens procèdent les qualités de la dyade vers les termes extrêmes au delà desquels il n'y a plus que douleur ou absence de sensation. La sensation se rapporte à l'état du vivant installé en une région *optima* de chaque dyade qualitative, coïncidant avec un gradient du monde ; elle est la saisie du milieu d'une bipolarité. *Medium* et bipolarité font partie de la même unité d'être qui est celle de la sensation et du tropisme, de la sensation pour orienter le tropisme ; la sensation est déjà tropisme, car elle saisit la structure selon laquelle le tropisme s'actualise ; pour que le tropisme soit, il n'est pas nécessaire qu'une désadaptation fasse surgir la nécessité d'un

mouvement ; le tropisme existe aussi bien dans l'immobilité que dans le réajustement. La sensation est tropistique en elle-même, elle fait coïncider le vivant avec le *medium* d'un gradient et lui indique le sens de ce gradient. Il n'y a pas dans la sensation une intention de saisir un objet en lui-même pour le connaître, ni le rapport entre *un objet* et l'être vivant ; la sensation est ce par quoi le vivant règle son insertion dans un domaine transductif, dans un domaine qui comporte une réalité transductive, polarité d'un gradient ; la sensation fait partie d'un ensemble qui, en certains cas, se dédouble en sensation pure et réaction pure, mais qui, normalement, comporte l'unité tropistique, c'est-à-dire la sensation qui est tropisme actualisé. Une psychologie des conduites amène à ignorer le rôle de la sensation, car cette psychologie ne saisit que la réaction séparée sous forme de réflexe ; le réflexe est un élément de réaction abstrait pris dans l'unité tropistique, de même que la sensation, élément relationnel abstrait pris dans la même unité tropistique dont on a ôté le versant actif.

L'affectivité contient des structures comparables à celles de la véritable sensation, prises dans l'unité tropistique. L'affection est à une réalité transductive subjective (appartenant au sujet) ce que la sensation est à une réalité transductive objective. Il y a des modes de l'être vivant qui ne sont pas des modes du monde, et qui se développent d'eux-mêmes selon leurs propres dimensions sans impliquer une référence causale à ce monde, sans s'organiser directement selon les dimensions d'un gradient, c'est-à-dire sans faire partie de la sensation. On traite assez souvent comme sensation intéroceptive un type de réalité qui n'est pas fait de sensations, et qui est en réalité de l'affectivité. Les affections constituent une orientation d'une partie de l'être vivant par rapport à lui-même ; elles réalisent une polarisation d'un moment déterminé de la vie par rapport à d'autres moments ; elles font coïncider l'être avec lui-même à travers le temps, mais non avec la totalité de lui-même et de ses états ; un état affectif est ce qui possède une unité d'intégration à la vie ; c'est une unité temporelle qui fait partie d'un tout, selon ce que l'on pourrait nommer un gradient de devenir. La douleur de la faim n'est pas seulement ce qui est éprouvé et retentit dans l'être ; c'est aussi et surtout la manière dont la faim comme état physiologique doué du pouvoir de se modifier s'insère dans le devenir du sujet ; l'affectivité est intégration auto-constitutive à des structures temporelles. Le désir, la fatigue grandissante, l'envahissement par le froid sont des aspects de l'affectivité ; l'affectivité est bien loin d'être seulement plaisir et douleur ; elle est une manière pour l'être instantané de se situer selon un devenir plus vaste ; l'affection est l'indice de devenir, comme la sensation est l'indice de gradient ; chaque mode, chaque instant, chaque geste et chaque état du vivant sont entre le monde et l'être vivant ; cet être est polarisé d'une part selon le monde et d'autre part selon le devenir. Et de même que les différentes dimensions selon lesquelles l'orientation dans le monde s'effectue ne coïncident pas nécessairement entre elles, de même, les différents aspects affectifs réalisent des insertions à des sous-ensembles du devenir du vivant, non à un devenir unique. Il reste un problème affectif comme il reste un problème perceptif ; la pluralité des orientations tropistiques appelle l'unification perceptive et la connaissance de l'objet comme la pluralité des sous-ensembles affectifs appelle la naissance de l'émotion. L'émotion naît lorsque l'intégration de l'état actuel à une seule dimension affective est impossible, comme la perception naît lorsque les sensations appellent des tropismes incompatibles. L'émotion est contradiction affective surmontée comme la perception est contradiction sensorielle. Ce n'est d'ailleurs pas

contradiction *affective et* contradiction *sensorielle* qu'il faut dire, car ce ne sont pas les sensations et les affections en elles-mêmes qui sont contradictoires par rapport à d'autres sensations ou affections : ce sont les sous-ensembles tropistiques et les sous-ensembles de devenir qui comprennent ces sensations et ces affections qui sont contradictoires par rapport à d'autres sous-ensembles sensoriels et tropistiques. La contradiction n'existe pas au niveau des sensations proprement dites ou des affections proprement dites ; elles ne peuvent être aperçues si cette rencontre des sous-ensembles ne s'effectue pas ; sensations et affections sont des réalités incomplètes prises en dehors des sous-ensembles dont elles font partie et dans lesquels elles opèrent. La non-coïncidence des affections pousse à l'émotion comme la non-coïncidence des sensations pousse à la perception. L'émotion est une découverte de l'unité du vivant comme la perception est une découverte de l'unité du monde ; ce sont deux individuations psychiques prolongeant l'individuation du vivant, la complétant, la perpétuant. L'univers intérieur est émotif comme l'univers extérieur est perceptif. Il ne faut pas dire que l'affection découle de l'émotion éprouvée en présence de l'objet, car l'émotion est intégrative et plus riche que l'affection ; l'affection est comme de l'émotion au ralenti, de l'émotion non encore constituée dans son unité et dans la puissance de son devenir maître de son propre cours ; l'émotion se caractérise par le fait qu'elle est comme une unité temporelle insulaire, ayant sa structure : elle conduit le vivant, lui donne un sens, le polarise, assume son affectivité et l'unifie ; l'émotion se déroule, alors que l'affectivité est seulement éprouvée comme appartenance de l'état actuel à une des modalités du devenir du vivant ; l'émotion répond à une mise en question de l'être plus complète et plus radicale que l'affection ; elle tend à prendre le temps pour elle, elle se présente comme une totalité et possède une certaine résonance interne qui lui permet de se perpétuer, de se nourrir d'elle-même et de se prolonger ; elle s'impose comme un état auto-entretenu, alors que l'affection n'a pas tant de consistance active et se laisse pénétrer et chasser par une autre affection[4] ; il y a une certaine fermeture de l'émotion, alors qu'il n'y a pas de fermeture de l'affection ; l'affection revient, se représente, mais ne résiste pas ; l'émotion est totalitaire, comme la perception qui, ayant découvert des formes, les perpétue et les impose sous forme d'un système qui prend appui sur lui-même ; il existe une tendance de l'être à persévérer dans son être au niveau de la perception et au niveau de l'émotion, non au niveau de la sensation ou au niveau de l'affection ; sensation et affection sont des réalités qui adviennent à l'être vivant individué sans assumer une nouvelle individuation ; ce ne sont pas des états auto-entretenus ; ils ne se fixent pas en eux-mêmes par un auto-conditionnement ; au contraire, la perception et l'émotion sont d'ordre métastable : une perception s'accroche au présent, résiste à d'autres perceptions possibles, et est exclusive ; une émotion s'accroche également au présent, résiste à d'autres émotions possibles ; c'est par rupture de cet équilibre métastable qu'une perception en remplace une autre ; une émotion ne succède à une autre émotion qu'à la suite d'une sorte de cassure interne. Il y a relaxation d'une émotion à une autre. Ce qui désorganise le vivant, dans l'émotion, ce n'est pas l'émotion elle-même, car l'émotion est organisation d'affections ; c'est le passage d'une émotion à une autre. Toutefois, on pourrait dire que la perception opère aussi une désorganisation :

4. L'émotion module la vie psychique, alors que l'affection intervient seulement comme contenu.

mais cette désorganisation est moins sensible parce qu'elle est seulement une rupture entre deux organisations perceptives successives, portant sur le monde ; comme la désorganisation qui existe entre deux émotions porte sur l'être vivant, elle est plus sensible que celle qui sépare deux perceptions. Cependant, perception et émotion sont encore des activités correspondant à un mode transitoire d'activité ; perception et émotion appellent par leur pluralité une intégration plus élevée, intégration que l'être ne peut faire advenir avec sa pure individualité constituée ; dans la contradiction perceptive et dans les ruptures émotionnelles, l'être éprouve son caractère limité, en face du monde par la perception, en face du devenir par l'émotion ; la perception l'enferme dans un point de vue comme l'émotion l'enferme dans une attitude. Points de vue et attitudes s'excluent mutuellement. Pour qu'un réseau de points-clés, intégrant tous les points de vue possibles, et une structure générale de la manière d'être, intégrant toutes les émotions possibles, puissent se former, il faut que la nouvelle individuation incluant le rapport au monde et le rapport du vivant aux autres vivants puisse advenir : il faut que les émotions aillent vers les points de vue perceptifs, et les points de vue perceptifs vers les émotions ; une médiation entre perceptions et émotions est conditionnée par le domaine du collectif, ou transindividuel ; le collectif, pour un être individué, c'est le foyer mixte et stable en lequel les émotions sont des points de vue perceptifs et les points de vue des émotions possibles. L'unité de la modification du vivant et de la modification du monde se trouve dans le collectif, réalisant une convertibilité de l'orientation par rapport au monde en intégration au temps vital. Le collectif est le spatio-temporel stable ; il est milieu d'échange, principe de conversion entre ces deux versants de l'activité de l'être que sont la perception et l'émotion ; seul, le vivant ne pourrait aller au delà de la perception et de l'émotion, c'est-à-dire de la pluralité perceptive et de la pluralité émotive.

III. Problématique de l'ontogénèse et individuation psychique

1. La signification comme critère d'individuation

La différence entre le signal et la signification est importante, parce qu'elle constitue un critère fidèle et essentiel pour distinguer une véritable individuation ou individualisation du fonctionnement d'un sous-ensemble non-individué. Les critères statiques, comme ceux des limites matérielles et même du corps de chaque individu, ne sont pas suffisants. Des cas comme l'association, le parasitisme, la gestation, ne peuvent être étudiés au moyen des critères spatiaux ou purement somatiques au sens habituel, c'est-à-dire anatomo-physiologique, du terme. Selon la distinction entre signaux et signification, nous dirons qu'il y a individu lorsqu'il y a processus d'individuation réelle, c'est-à-dire lorsque des significations apparaissent ; *l'individu est ce par quoi et ce en quoi apparaissent des significations,* alors qu'entre les individus il n'y a que des signaux. L'individu est l'être qui apparaît lorsqu'il y a signification ; réciproquement, il n'y a signification que lorsqu'un être individué apparaît ou se prolonge dans l'être en s'individualisant ; la genèse de l'individu correspond à la résolution d'un problème qui ne pouvait pas être résolu en fonction des données antérieures, car elles n'avaient pas d'axiomatique commune : *l'individu est auto-constitution d'une topolo-*