AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

Université de Lorraine
Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie – Archives Poincaré
(CNRS, UMR 7117)
Ecole doctorale « STANISLAS Langage, Temps, Sociétés »

L'INDIVIDU DANS TOUS SES ETATS

NICOLAS CADIET

Composition du jury :

M. Michel BASTIT	Université de Lorraine et Université de Bourgogne	Directeur de thèse
M. Alain BOUTOT	Université de Bourgogne	Examinateur
M. Stéphane CHAUVIER	Université Paris Sorbonne	Examinateur
M. Paul CLAVIER	Université de Lorraine	Président du jury

Thèse pour l'obtention du Doctorat en Philosophie, présentée le 2 décembre 2017 à l'Université de Nancy, sous la direction de Monsieur le Professeur Michel Bastit.

INTRODUCTION

> « Pour un enfant, disait un jour Max Jacob, un individu est seul dans une espèce ; pour un homme, il y entre ; pour un artiste, il en sort ». [1]

On ne peut mieux présenter le paradoxe de l'individu : l'individu est en lui-même singulier, c'est-à-dire irrépétible, original, et pourtant on ne peut s'empêcher de le comparer à d'autres en raison des ressemblances indéniables qu'ils présentent. Nous vivons dans un monde de réalités qui se présentent à nous avant tout travail de l'intelligence, et c'est précisément le sens courant des expressions indéfinies « individu », « quelqu'un » ou « quelque chose » : une réalité envisagée sans comparaison avec d'autres. Ce que Max Jacob relève chez l'enfant, c'est que toute réalité qui se présente à lui est en premier lieu envisagée comme unique, elle est l'objet de cette expérience concrète et non d'une autre.

Mais voici que la comparaison des individus uniques entre eux révèle une communauté de structure ou de comportement, de sorte que spontanément l'enfant ne dira plus seulement « Papa » comme s'il n'y en avait qu'un seul, mais « un papa », car il a découvert que d'autres êtres ressemblent à cette personne si importante dans son univers. Le voici déjà posant les bases d'une querelle qui a agité le monde philosophique depuis l'antiquité, et qui n'est pas encore close, la querelle des universaux. Car si une comparaison est possible entre divers individus, divers objets d'expériences concrètes, il doit bien y avoir entre eux un point commun, une réalité commune. La querelle des universaux a posé la question de la consistance de cette réalité : existe-t-elle à part, à l'état séparé – mais alors elle ne fait l'objet d'aucune expérience concrète, ce qui la rend douteuse – ou bien dans la chose, mais alors la même réalité est à la fois unique et réalisée en plusieurs exemplaires, ce qui frise l'absurde. Ou bien encore elle n'est qu'une vue de l'esprit. Mais nous n'avons pourtant pas rêvé ! Entre Pierre et Paul il y a bien des ressemblances, et elles n'apparaissent pas comme de pures coïncidences. Quoiqu'il en soit, le fait est là : on parle de classes de choses auxquelles nous donnons des noms, et cette manière de faire est suffisamment pertinente pour être partagée, de sorte que nous nous comprenions.

L'individu rentre donc dans une classe. A vrai dire, il rentre même dans plusieurs car on peut considérer séparément plusieurs de ses attributs et les ranger

---

[1] Cité par Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, Rouart, Paris, 1927, note 117 p.294. Le philosophe commente : « On pourrait dire que, sans être une connaissance, et précisément parce qu'il n'est pas une connaissance, l'art nous offre une suppléance de la connaissance intellectuelle directe du singulier, privilège de l'esprit angélique. Il exprime le singulier non dans un verbe mental, dans un concept, mais dans l'œuvre matérielle qu'il construit. Et par le chemin des sens il conduit l'intelligence créatrice de l'artiste jusqu'à une perception expérimentale obscure, – non exprimable spéculativement – des réalités individuelles saisies comme telles au sein de l'universel lui-même. »

dans diverses catégories, de sorte que le même individu sera classé parmi les objets rouges, les voitures, les objets pesants et étendus, ceux qui m'appartiennent, etc. L'individu rentre diverses espèces, et le savant se délecte dans l'élaboration de leurs classifications.

Vient ensuite l'artiste qui trouve que cette manie de classifier fait perdre le charme des instants fugitifs indéfinissables, des personnalités originales, des coups d'œil instantanés, vécus une fois et perdus pour toujours, si ce n'est dans la mémoire de l'observateur. Ce qui l'intéresse dans ces moments, ces objets, ces points de vue et ces personnages, c'est précisément ce par quoi ils se démarquent de leur espèce. Ce par quoi ils se différencient du stéréotype. On peut prodiguer ses félicitations au savant qui travaille dans ses généralisations et systématisations pour le service qu'il rend à la fin, mais on hésite à dire que c'est lui, le savant, qui a le mieux cerné le vivant, l'existant [2]. Ce qui nous entoure, ce ne sont pas des espèces, mais des individus. Et c'est le regard de l'artiste, ou du moins du contemplatif, qui perçoit le mieux comment l'individu « sort » de son espèce [3].

Si le monde n'avait été rempli que d'artistes, on en serait peut-être resté là : la contemplation des instants – « Arrête-toi, instant, tu es si beau ! » [4] – la saveur des travaux et des jours. Mais cela ne nous dit pas ce que sont les choses. Et le philosophe a cherché avec persévérance à démêler le mystère des individus et des espèces, avec leurs paradoxes, qui font parfois douter de la valeur de notre intuition naturelle : Platon n'a-t-il pas posé des entités universelles existant en soi ? D'autres n'ont-ils pas tout simplement nié la réalité de ce qu'il y a de commun entre deux choses dites de même espèce ? Tant et si bien qu'on en vient à ne plus savoir ce qu'il y a de premier entre l'individu et l'universel, et que si l'intuition naturelle tend à donner la primauté à l'individu, au moins dans l'ordre de notre connaissance, on s'en méfie et l'on cherche à mettre à plat toutes les notions mises en œuvre pour les comparer en vertu de leurs définitions. Une telle méthode semble présenter toutes les garanties de l'objectivité la plus rationnelle.

On en est à ce stade lorsque Jorge Gracia propose une synthèse sur l'individu [5] en présentant les six questions à résoudre sur le problème :

---

[2] « L'homme est plein de besoins. Il n'aime que ceux qui peuvent les remplir tous. C'est un bon mathématicien dira-t-on, mais je n'ai que faire de mathématique; il me prendrait pour une proposition. C'est un bon guerrier : il me prendrait pour une place assiégée. Il faut donc un honnête homme qui puisse s'accommoder à tous mes besoins généralement. » Blaise PASCAL, *Pensées* (BRUNSCHVICG éd.), t.1, Hachette, Paris, 1904, n°36 p.46.

[3] D'où la réflexion de Jean Cocteau : « L'art c'est la science faite chair. » et celle de Gino Severini : « L'art ce n'est que la science humanisée. », cités dans Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, note 33bis p.244.

[4] « Werd ich zum Augenblicke sagen :
Verweile doch! Du bist so schön !
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn ! » Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust I*, vv.1699–1702.

[5] Jorge GRACIA, *Individuality, an essay on the foundation of metaphysics*, SUNY Press, 1988.

- Qu'entend-on par individu ?
- Qu'est-ce qui est individu ?
- Quel est le statut ontologique de l'individu ?
- Quel est le principe de l'individuation dans l'être qui est pourvu de cette propriété ?
- Qu'est-ce qui fait connaître une chose comme individu ?
- Comment les mots réfèrent à l'individu ?

Le point de départ de la recherche est le fait que divers êtres différents sont manifestement pourvus de propriétés identiques. Non seulement des propriétés accidentelles, mais même leur essence. Ils sont des individus de même espèce. De plus, ils demeurent le même individu sous les changements qui les affectent, tant qu'ils durent dans l'être.

Une discussion contemporaine sur le sujet tient à la théorie des désignateurs rigides [6]. Dans le cadre de l'essentialisme modal, la connaissance des essences étant exclue, on se contente de désigner les êtres par le nom qui est valable dans tous les mondes possibles. Dans ces conditions, la seule réalité stable, qui puisse servir de référence à la pensée, n'est autre que le nom lui-même. Mais alors l'individu n'a plus vraiment de consistance propre, il est entièrement déterminé par un nom, puisqu'il doit pouvoir être désigné dans tous les mondes possibles où il existe. On s'attend plutôt à ce que l'individualité d'une chose, comme son essence, lui soit intrinsèque. La question qui se pose est alors de déterminer ce qui permet à l'individu d'être distinct des autres, surtout de ceux qui sont de même espèce : qu'est-ce qui fonde leur originalité, leur irréductibilité ?

Jorge Gracia a énuméré les divers candidats au statut de principe de l'individuation présentés par les différents auteurs : la matière, la forme, l'espace-temps, la quantité, la relation, le faisceau des accidents, l'entité totale, l'*esse*, etc. A vrai dire, l'abondance même des opinions proposées – chacune comportant sa part de vraisemblance et d'insuffisance – suffirait à elle seule à illustrer la difficulté intrinsèque à la notion d'individu. Mais on peut aller plus loin ; de toutes ces théories, on peut dire qu'elles prêtent le flanc au paradoxe suivant : tous les êtres matériels, ou informés, ou quantifiés, etc. ont en commun précisément d'être tels. Alors, comment ce principe qui leur est commun peut-il fonder leur originalité ? En fait, c'est l'individuation elle-même qui est source de ce paradoxe : si tous les êtres concrets sont irréductibles l'un à l'autre, leur irréductibilité même leur est commune. D'où l'obscurité originelle du concept d'individuation, qui dénote à la fois une certaine universalité, et l'incommunicabilité.

---

[6] Théorie développée par Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972.

Le problème est comparable lorsqu'on cherche ce qui peut être cause, et non seulement principe de la singularité d'une chose : comment déterminer la cause de ce qui apparaît comme sans cause ? Car, si l'on peut expliquer pourquoi Paul est un homme – il est fils d'un homme et d'une femme, et la génération des vivants produit des vivants de même espèce – on ne sait pas pourquoi il est précisément Paul, et on peut même se demander s'il y a une raison qui en rende compte. A vrai dire, il faut se demander ce que c'est en définitive que d'être Paul.

Nous nous proposons dans ce travail de recherche de confronter les diverses solutions apportées par les philosophes pour dégager une théorie aussi satisfaisante que possible de l'individuation. En particulier, nous tâcherons d'en dégager une notion qui rende compte de la difficulté même à appréhender le problème, et du rôle que les divers principes constitutifs de l'être peuvent jouer pour concourir à l'individuation. Pour cela nous adopterons une méthode qui suive au plus près l'intuition naturelle en tâchant de la justifier au fur et à mesure des résultats, tout en la comparant aux méthodes plus *a priori* qui s'en tiennent en général à définir une axiomatique adaptée aux exigences de la méthode scientifique de type mathématique.

Mais nous sommes au 21e siècle. Autant les philosophes antiques, médiévaux et modernes pouvaient considérer que l'univers se composait de corps étendus et précisément localisés, accompagnés éventuellement d'esprits incorporels, autant il nous est aujourd'hui impossible d'ignorer, non pas des réalités qui ne s'en tiennent pas à ce modèle, mais les modèles contemporains eux-mêmes, selon lesquels les réalités qui font l'objet de l'expérience scientifique ne sont pas nécessairement localisés : c'est la grande difficulté que pose la théorie quantique aujourd'hui pour toute tentative de dégager une notion satisfaisante de l'individu. Nous prendrons donc le temps de confronter nos résultats avec les exigences des découvertes contemporaines.

Nous commencerons donc dans une première partie par vérifier que la notion d'individu est pertinente pour décrire le monde qui nous entoure. Puis nous confronterons cette notion avec les diverses sortes d'êtres pour déterminer si elle les concerne tous (2e partie). Dès lors il sera judicieux de se demander ce qui fonde dans les êtres – ou éventuellement hors d'eux – cette propriété d'être individus, traitant ainsi à nouveaux frais la question classique du principe d'individuation (3e partie). Comme les mots sont les signes des concepts, il paraît logique de n'aborder qu'ensuite la question des modes de connaissance et de langages propres à appréhender l'individu (4e partie).

Parmi les individus remarquables de notre univers, les personnes semblent tenir une ont une place importante ; il conviendra de vérifier si le concept de personne se prête à une analyse en termes d'individualité (5e partie). La vie des personnes pose en outre un paradoxe, celui de la vie en société, qui comporte des problématiques propres qu'il faudra aborder ensuite (6e partie). Enfin on cherchera si

la notion d'individu admet une réalisation qui soit affranchie des limitations des êtres dont nous faisons l'expérience communément (7e partie). Cela nous amènera à envisager Dieu comme individu suprême, sans pour autant poser la question des preuves de son existence, question qui outrepasse notre sujet.

1. Y A-T-IL DES INDIVIDUS ?

A. UNE DEFINITION NOMINALE

Michael Loux, dans son introduction à la métaphysique introduit la question de l'individu – ou « particulier concret » – par une caractérisation intuitive, dont l'analyse ouvrira notre recherche :

> Nous nous sommes appuyés sur des exemples pour introduire ce qu'on entend par « particulier concret ». Nous avons dit que les particuliers concrets sont les sortes de choses que le non-philosophe pense comme « choses » – personnes, animaux, plantes et objets matériels inanimés individuels. Ce serait une tâche difficile que d'exhiber des critères rigoureux pour pouvoir user de ce terme de manière à couvrir tous ces exemples ; mais sans aller jusque-là, nous pouvons donner un contenu à cette étiquette en désignant les propriétés que les exemples classiques ont tendance à avoir en commun. Premièrement, ils sont tous évidemment particuliers – ce sont tous des choses qui ne peuvent être exemplifiées, mais ils ont tous, ou exemplifient tous, de multiples attributs. De plus, ce sont tous des choses qui parcourent une carrière limitée temporellement : ils apparaissent dans l'existence à un temps, ils existent pendant un certain laps de temps, et ensuite ils se retirent de l'existence à un temps. Assurément, ce sont tous des êtres contingents, des choses qui existent, mais dont la non-existence est possible. Ce sont aussi des choses dont la carrière temporelle comporte altération ou changement : à différents temps dans le cours de leur existence, ils ont des attributs différents et incompatibles. Ce sont aussi des choses qui ont, à chaque moment de leur existence, une position déterminée dans l'espace ; et à moins qu'ils soient physiquement simples, ils ont des parties physiques qui, de même, occupent une région déterminée de l'espace. [7]

Les individus qui occuperont notre étude sont donc caractérisés intuitivement par plusieurs aspects :

---

[7] « We have relied on examples to convey what is meant by 'concrete particular.' We have said that concrete particulars are the sorts of things the nonphilosopher thinks of as 'things' – individual persons, animals, plants, and inanimate material objects. It would be a difficult task to provide rigorous criteria for the use of the term to cover all these examples ; but without doing so, we can give content to the label by pointing to features the standard examples tend to share. First, they are all obviously particulars – they are all things that cannot be exemplified, but they all have or exemplify many attributes. Furthermore, they are things with temporally bounded careers : they come into existence at a time, they exist for a certain stretch of time, and then they pass out of existence at a time. Accordingly, they are all contingent beings, things that exist, but whose nonexistence is possible. They are also things whose temporal careers involve alteration or change : at different times in their careers they have different and incompatible attributes. They are also things that have, at each moment in their careers, a determinate position in space ; and unless they are physical simples, they have physical parts that likewise occupy a determinate region of space. » Michael J.LOUX, *Metaphysics*, Routledge, New York-Oxon, [3]2006, p.85. Traduction nôtre, comme toutes les traductions de l'anglais dans ce travail.

- Ils existent, ce sont des êtres. Ce qu'on appelle individu doit être classé dans le domaine de l'être réel, effectif, non dans celui des vues de l'esprit. Ce qui suppose que leur existence ne tienne pas à la connaissance que nous en avons.

- Le fait d'être individus leur est commun. Cette propriété d'être des individus, commune à plusieurs, sera appelée individualité. Si l'on admet les universaux, l'individualité semble bien en faire partie, puisque cette propriété est multipliée avec chaque être de ce type : chaque individu l'exemplifie. Si l'on n'admet que les tropes, alors il y a des tropes de l'individuation. Si l'on admet la théorie du « particulier nu » auquel viennent s'ajouter des tropes ou des propriétés exemplifiées et qui leur confère l'individuation, sa raison même de « particulier nu » lui est commune avec tous les autres. Ce qui ne laisse pas de poser un problème de cohérence.

- Cette propriété commune d'individuation semble fonder la communauté d'autres propriétés qui sont détaillées dans la suite. L'individuation apparaît comme un attribut simple, mais virtuellement multiple. En effet elle se décèle à plusieurs signes – être limité dans l'espace et dans le temps, changer, avoir des parties physiques localisées dans l'espace, être contingent – toutes propriétés qui constituent d'autres attributs. Ces autres attributs, distincts entre eux, semblent distincts de l'individuation même, de sorte que, parce que les particuliers concrets sont des individus, on peut affirmer d'eux toutes ces propriétés.

- Ce sont les êtres perçus comme « choses » par l'intuition naïve du « non-philosophe », dont on a une classification empirique graduée dans l'énumération personnes / animaux / plantes / objets inanimés. Il est intéressant de constater qu'il n'est pas intuitivement question, lorsqu'on parle des individus, d'autres sortes d'entités comme les accidents, les êtres possibles, les propositions, qui sont envisagées par les les philosophes dans un deuxième temps lorsque, après avoir déjà élaboré une théorie de l'être, ils la confrontent au feu de la critique ou à des cas limites pour en tester la cohérence.

Les attributs qu'implique la raison d'individu sont ensuite énumérés :

- Ils ne sont pas exemplifiables. D'autres diraient qu'ils ne sont pas communicables. En particulier, ils ne peuvent servir de prédicat dans une proposition pour être attribués à un sujet autre qu'eux-mêmes : si l'on peut dire de Napoléon Bonaparte qu'il est Napoléon Bonaparte, on ne peut le dire de personne d'autre. De fait, il n'y en a eu qu'un seul [8]. Etre individu s'oppose donc à être universel, car par définition l'universel se prédique de plusieurs.

[8] Nous ne discutons pas ici le cas d'un personnage homonyme. Il s'agit de désigner le personnage historique bien connu, sans chercher à assurer une désignation qui exclue absolument toute ambiguïté. Nous n'envisageons pas non plus le cas de deux noms désignant le même individu, comme « le vainqueur d'Iéna » et « le vaincu de Waterloo ».

- S'ils ne sont pas exemplifiables, ils possèdent pourtant de multiples propriétés. Si l'on admet les universaux, alors il faut dire qu'ils en exemplifient de multiples. Si l'on n'accepte pas l'existence des universaux on doit au moins dire que les individus « ont » ces multiples propriétés qui se prédiquent d'eux alors qu'eux-mêmes ne se prédiquent de rien d'autre que d'eux-mêmes. Dès lors, il y a un statut logique différent des individus et des propriétés, signe d'un statut ontologique différent. Ce n'est pas la même chose d'être une propriété et d'être un individu, puisque cela ne se dit pas de la même manière [9].

- Ils parcourent une carrière limitée temporellement, et de ce fait ils sont contingents, puisque chacun d'entre eux à un moment n'a pas été, et à un autre moment ne sera plus. Cet aspect des individus, à coup sûr, ne suffit pas à déterminer leur individuation. En effet, rien n'empêche que deux individus apparaissent et disparaissent en même temps de l'univers, sans pour autant qu'il faille les identifier. Est-il de plus nécessaire qu'un individu soit ainsi un simple passager de l'univers, qui y monte et en redescend comme on prend le métro ? *A priori*, il n'y a pas d'évidence qu'il n'existe pas d'individu sans fin, voire sans commencement. Mais comme le point de départ de la philosophie est la première intuition du non-philosophe, celle qui lui vient de la connaissance des choses familières qui l'entourent, il est très légitime de prendre pour point de départ ces réalités qui toutes, à notre connaissance, commencent puis cessent d'être. Il faudrait encore envisager le cas d'un être dont la carrière temporelle ne serait pas connexe : un vivant qui, après sa mort, ressusciterait, ou bien l'épée Narsil brisée puis forgée à nouveau. Le premier cas n'arrive certes pas selon les lois de la nature. Et si la théologie catholique l'admet à titre de miracle, elle affirme aussi la persistance dans l'intervalle d'une âme subsistante qui retrouve un corps à animer sans avoir perdu son propre être ni sa conscience réflexe. Ce qui pose des difficultés propres. Nous n'envisagerons donc pas ce cas pour l'instant. Quant au deuxième, il concerne un être artificiel, et il n'est pas assuré que l'intuition commune affirmerait l'identité pure et simple des deux occurrences de Narsil [10]. En définitive, considérons pour l'instant que les individus parcourent une carrière d'un seul trait dans le temps, et une carrière finie.

- Mais ce commencement et cette fin suggèrent le changement. Changement qui occupe d'ailleurs la majeure partie du cours de cette existence. Ce phénomène, le premier qui suscite l'interrogation du philosophe, au dire d'Aristote dans la *Physique*, est ainsi décrit : les propriétés que l'individu possède ou exemplifie, il peut les perdre et en acquérir d'autres contraires. Parfois même, l'individu

[9] Cf. la démonstration de Strawson contre la théorie de Ramsey selon laquelle il n'y a pas de différence entre sujet et prédicat : Peter F. STRAWSON, *Les individus, essai de métaphysique descriptive*, trad. A. SHALOM et P. DRONG, Seuil, 1973, pp.153 sq.

[10] Il est remarquable que l'épée change de nom à cette occasion, de Narsil elle devient Anduril. Mais contrairement à beaucoup d'autres éléments de sa narration, l'auteur du *Seigneur des Anneaux* semble n'avoir pas repris ce détail d'histoires mythologiques germaniques ou du *Ring* wagnérien.

disparaît pour devenir intégralement autre chose, un autre individu qui apparaît à sa place. Le premier cas confirme la différence de statut entre l'individu et ses propriétés : l'individu a une stabilité dont ses propriétés ne jouissent pas. Et cette stabilité peut s'exprimer ainsi : sous le changement, l'individu reste lui-même. Lorsqu'il s'agit du deuxième cas, celui de ces changements très particuliers qui lui donnent l'être purement et simplement, ou bien le retirent de l'univers, on ne parvient pas à identifier un sujet permanent à travers ce changement. Il y a donc deux sortes de changements : ceux qui donnent ou retirent l'être à l'individu, et ceux qui ne modifient que ses propriétés en le laissant, lui, foncièrement intact. Reste à savoir ce que signifie « rester soi-même », question qui nous occupera plus longuement par la suite. En tous cas, on peut définir ces changements par l'entité qu'ils affectent : ceux qui ne jouent que sur des propriétés en laissant intact l'individu, et ceux qui affectent l'individu comme tel. A vrai dire, on pourrait se demander si cela fait vraiment une différence : l'individuation ne serait-elle pas comme une propriété un peu originale, mais qui, au fond, va et vient comme les autres ? A cela l'intuition naïve répond trois choses :

- Si l'on retire cette propriété, on ne voit plus à quel sujet attribuer une autre qui lui surviendrait : ce n'est plus un être concret, existant, une « chose » appréhendée par le non-philosophe. L'individu a donc raison de sujet premier d'être.

- De plus, il y a une différence de taille entre la plupart des propriétés – quoique non pas toutes – et celle de l'individuation : beaucoup de propriétés survenant à l'individu peuvent être perdues, remplacées par une autre contraire, et retrouvées par la suite, l'autre cédant la place qu'elle avait prise : ainsi de la position spatiale, de la couleur, etc. Tandis que rien ne garantit que l'individuation perdue puisse être retrouvée. Certains auteurs s'interrogent sur des expériences de pensée : désintégration d'un corps reconstitué à l'identique en un autre lieu, « photocopie en trois dimensions », greffes de cerveaux, voire d'un lobe du cerveau… [11] L'être ainsi produit, reproduit, « téléporté » ou composé, est-il le même individu que le premier ? L'embarras des réponses montre qu'un tel cas, faute d'expérience concrète, reste entièrement conjectural. Ce qui, pour être spéculativement frustrant, n'est peut-être pas plus mal d'un point de vue éthique.

- Par ailleurs, cette propriété d'individuation n'a pas de contraire : qu'est-ce que le contraire de Pierre ? Si un être la perdait, qu'est-ce qui en prendrait la place ? Un vivant qui aurait perdu son individuation serait un cadavre, et il n'est plus question de se demander qui il est. La mort a pris la place de la vie, tandis que rien n'a pris la place de l'individu.

[11] Cf. par exemple pour le cas de la personne, Martine NIDA-RÜMELIN, « Qui est Roger Federer ? », *in* Olivier MASSIN et Anne MEYLAN (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.75-82.

- Dernière propriété évidente selon Loux des individus : ils occupent une portion déterminée de l'espace. Notre auteur évoque l'hypothèse d'individus physiquement simples pour préciser le cas d'individus doués de parties spatiales. Avouons que l'individu physiquement simple ne fait pas l'objet de l'intuition du non-philosophe. L'homme de la rue ne désigne pas des points de l'espace comme des individus. Il pourrait étudier la géométrie et envisager des points, mais cela reste du domaine de l'imagination et de la conception intellectuelle, car il n'a pas affaire, parmi les objets de son quotidien, à des points ou à des lignes. D'autre part, des êtres réels sans corps, donc sans étendue spatiale, seraient ce que la tradition chrétienne appelle des anges ou Dieu, tous êtres qui échappent à l'expérience sensible. Notre travail entend partir de l'intuition naturelle telle qu'elle se trouve avant toute démonstration, aussi nous ne tenons pas compte de leur existence pour l'instant. Par contre, l'extension spatiale des individus demande quelques commentaires.

    - Comporte-t-elle nécessairement la connexité spatiale ? Un individu peut-il occuper plusieurs régions de l'espace non contiguës ? Pour un animal, il est clair que ce n'est pas le cas, l'expérience le montre. Une partie corporelle séparée meurt en général rapidement, et alors même qu'elle paraîtrait encore assurer des opérations vitales, elle ne serait plus une partie corporelle du vivant, car ces opérations ne lui profiteraient pas : il ne pourrait plus accomplir ses opérations vitales en elle ni par elle : ce ne seraient pas *ses* opérations vitales. Si un tissu animal est séparé et cultivé, il semble encore vivant, mais alors dans la mesure où il l'est, il ne l'est que pour lui-même. Quant aux végétaux, en première approche, une partie séparée encore vivace est un autre individu. Pour les inanimés, l'intuition naturelle voit plusieurs choses, plusieurs objets ou individus lorsqu'ils sont spatialement séparés. Si l'on dit de l'atmosphère qu'elle est « une » chose, c'est surtout parce qu'elle est comme d'un seul tenant. Deux volumes d'air sans communication ne seront pas dits « une » chose. Mais pour d'autres réalités, cela est moins évident : quelle est l'unité spatiale d'une association de personnes ? Peut-on dire qu'elle se trouve quelque part, peut-être en tout lieu où se trouve un de ses membres ? Alors la société sera la juxtaposition des individus localisés ? Ce serait réducteur. La société consiste plutôt dans un réseau de relations humaines entre ces individus libres et responsables. Elle ne semble donc pas elle-même un individu au sens de sujet premier d'être. Pourtant, on parle de personne morale, et la notion de personne apparaît intuitivement comme le cas humain de l'individu. La notion de personne morale est donc une notion dérivée de celle de la personne physique, avec une certaine modification du sens, qui nous oblige à l'envisager séparément. En particulier, si elle a quelque chose de l'individu objet de notre première intuition, elle s'en écarte au moins en cela qu'elle n'est pas par elle-même subsistante : elle est une organisation d'individus au sens naturel. Il faudra donc distinguer la notion d'individualité

de celle d'individu subsistant. Si l'on s'en tient pour l'instant à cette dernière notion, la connexité spatiale semble exigée par elle quoiqu'elle soit plus problématique pour les êtres qui ne sont envisagés comme individus qu'en un sens plus large.

- D'autre part, la localisation spatiale suffit-elle à définir l'individu ? On peut passer outre l'hypothèse de deux corps tellement présents l'un à l'autre qu'ils occupent la même région de l'espace, en tout ou en partie tout en restant distincts. On évitera de soumettre des vivants à pareille épreuve. S'il s'agissait de deux inanimés, on admettrait volontiers qu'une fusion impliquant des phénomènes mécaniques ou chimiques puisse en faire un nouvel être, unique mais essentiellement différent.

  La question de la coexistence spatiale étant exclue, reste celle de la définition de cette localisation spatiale. S'il fallait définir un individu par ses coordonnées, il ne demeurerait pas le même en se déplaçant, et aurait plusieurs identités selon les référentiels. Toutes choses à exclure. Il faut donc tenir la localisation spatiale pour une conséquence et un signe de l'individualité, mais non comme son principe constitutif.

Que conclure de ces remarques concernant la première caractérisation de l'individu ?

- Premièrement, qu'on a abondamment recouru à l'intuition naturelle. Pourtant, cette méthode est contestée par plus d'un philosophe du courant analytique. Par exemple Yuri Balashov : « Les théories doivent être jugées en pesant attentivement leurs bénéfice par rapport aux coûts, non sur la base de leur proximité au sens commun. » [12] Ou encore David Lewis : si « l'intuition naïve prétend décider sur une question si abstruse, nous devons lui conseiller de tenir sa langue » [13]. Plus radicalement, Edward Jonathan Lowe : « Telle que je la conçois, la façon correcte de mener cette tâche est un exercice strictement *a priori* de l'intellect rationnel ; dès lors, la métaphysique pure doit être pensée comme une science dont la base épistémique et le statut sont étroitement apparentés à ceux des mathématiques et de la logique, la différence tenant aux questions ontologiques formelles qui sont au cœur de la métaphysique. » [14] Mais on aura l'occasion de discuter cet *a priori* méthodique.

[12] « Theories must be judged by carefully balancing their profits over the costs, not on the basis of their proximity to common sense. » Yuri BALASHOV, *Persistence and spacetime*, Oxford University Press, 2010, p.20.

[13] Cité dans Alvin PLANTINGA, « Deux concepts de la modalité » *in* Emmanuelle GARCIA et Frédéric NEF (dir.), *Métaphysique contemporaine*, Vrin, Paris, 2007 p.295.

[14] Edward Jonathan LOWE, « La métaphysique comme science de l'essence », *in* GARCIA et NEF (dir.), *Métaphysique contemporaine*, p.86.

- Selon cette intuition naturelle, il semble dès l'abord que le cas des individus communs, ceux qu'on appelle sans hésiter individus et qui sont énumérés par Michael Loux, sera plus simple que celui de réalités qui ne reçoivent ce nom qu'en un sens large : il a été question d'associations de personnes et d'objets artificiels, et dans ces deux cas nos premières remarques exigeaient des nuances. La démarche la plus naturelle consiste donc à se donner une notion cohérente de l'individu dans le cas correspondant à l'intuition naturelle, puis à apprécier si elle convient aux cas limites.

- La localisation spatio-temporelle des individus, quoique correspondant assez bien à l'intuition naturelle – à condition de ne pas équiparer espace et temps – ne procure au plus qu'un signe de l'individuation, elle semble être une de ces propriétés qui suivent à l'individuation sans s'identifier à elle ni la fonder. Une étude précédente nous a donné l'occasion de montrer que la réduction de l'être à ses données d'espace et de temps n'était pas admissible [15]. De tels attributs nous invitent à rechercher leur sujet.

- En définitive, la caractérisation la plus spontanée qu'on donnerait de l'individu est celle-ci : l'être concret localisé et étendu qui demeure le même sous le changement à travers le temps.

La première analyse que nous venons de faire a déjà soulevé de multiples interrogations. Mais comme le phénomène le plus évident concernant l'individuation consiste dans sa persistance sous le changement, c'est ce premier aspect que nous allons examiner de plus près : toute la question consiste donc pour l'instant à savoir ce qu'on entend par « rester soi-même ».

B. « RESTER SOI-MEME »

Dans ce paragraphe, on s'attachera pour analyser la raison d'individuation au cas des substances individuelles, et la permanence dans l'être sera la permanence de cette réalité dans sa subsistance et son individuation. Pour ne pas alourdir les formulations, ce qu'on désignera par « individuation » sera cette double propriété.

1. Etre réidentifié

Une première caractérisation de la permanence de l'être pourrait consister en ceci : on dira qu'une chose est restée la même, si après l'avoir envisagée à un instant, on la reconnaît un peu plus tard malgré les changements qui auraient pu l'affecter. Ceci revient à faire dépendre la chose de la connaissance que nous en avons, ce qui semble bien être la tendance de certains auteurs.

---

[15] Nicolas CADIET, *Substance et dimensions*, Mémoire pour obtenir le grade de Master en Philosophie présenté à l'Université de Bourgogne en septembre 2013 (non publié).

Par exemple, David Wiggins, dans son ouvrage *Sameness and Substance Renewed*, exhibe dès l'abord la définition de l'individuation qui lui convient pour son propos :

> Le *Oxford English Dictionary* définit *individuate* dans les termes de « désigner » ou « sélectionner » [*single out* or *pick out*], et cette définition est bien adaptée aux objectifs de ce livre. Ce qui individue – selon l'unique sens dans lequel le mot sera employé dans ce livre – est en premier lieu un penseur. (Par dérivation, mais seulement par dérivation, on pourrait se surprendre à dire qu'un substantif ou un prédicat individue.) Désigner *x* [*To single x out*], c'est isoler *x* dans l'expérience ; déterminer ou braquer son regard [*to determine or fix upon*] sur *x* en particulier en dégageant ses frontières spatiotemporelles et le distinguer dans son environnement des autres choses du même type ou d'un autre (à ce moment-ci ou ce moment-là et aux autres temps de l'histoire de sa vie) ; ainsi, c'est articuler ou segmenter la réalité de manière à y découvrir *x*. [16]

La pertinence de cette démarche est contestée par E. Jonathan Lowe dans sa critique de ce qu'il appelle « conceptualisme », position qui affirme que « les faits au sujet des essences ne sont rien d'autre, en réalité et finalement, que des faits au sujet de *nos concepts* » [17]. Quoi qu'il en soit de l'opinion effective de Wiggins sur cette thèse – Lowe ne la lui attribue que sous réserves – il n'en reste pas moins que, comme point de départ méthodique, elle est fort risquée, et en particulier pourrait bien rendre toute la recherche stérile. Il faut bien prendre pour point de départ les intuitions naturelles, et non seulement des mots dont on dérouleraît à l'infini des conséquences et des distinctions, sans jamais sortir des jugements analytiques pour ajouter de l'information au discours. De toutes manières, on ne voit pas où trouver un critère de la pertinence de nos descriptions logiques ailleurs que dans la considération des choses réelles, pour comparer le sens du discours à la réalité [18].

Plus profondément, cette manière de prendre le problème pourrait bien nous conduire à affirmer que ce qui constitue l'individuation des choses, n'est autre que le regard qu'on porte sur elles. L'objet d'étude a changé, il consiste désormais dans l'interaction entre les choses et notre connaissance, tandis qu'il s'agissait au départ

---

[16] « The *Oxford English Dictionary* defines 'individuate' in terms of 'single out' or 'pick out', and this definition is well suited to the purposes of this book. That which individuates – in the one sense in which the word will be used in this book – is in the first instance a thinker. (Derivatively, but only derivatively, one may find oneself saying that a substantive or predicate individuates.) To single *x* out is to isolate *x* in experience ; to determine or fix upon *x* in particular by drawing its spatio-temporal boundaries and distinguishing it in its environment from other things of like and unlike kinds (at this or that and the other times during its life history) ; hence to articulate or segment reality in such a way as to discover *x* there. » David WIGGINS, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge UP, 2001, p.6.

[17] E.Jonathan LOWE, « La métaphysique comme science de l'essence », *in* Emmanuelle GARCIA et Frédéric NEF (dir.), *Métaphysique contemporaine*, Vrin, Paris, 2007.p.107. Italiques dans le texte.

[18] A supposer que l'on veuille remettre en cause cet *a priori* réaliste, nous pourrions répondre que les critères d'évaluation des théories en discussion en philosophie analytique se fondent souvent sur le bon sens, et le caractère contre-intuitif ou non des conclusions. Dans la mesure où l'intuition part en général du sensible, il est cohérent de s'appuyer habituellement sur notre expérience quotidienne.

de connaître les choses elles-mêmes. Il faudrait alors prendre garde dans les conclusions de ne pas présenter comme constitution ontologique des choses ce qui est seulement tributaire de la représentation mentale qu'on s'en fait. Un glissement analogue semble avoir été accompli avec l'espace-temps de la relativité généralisée, qui se trouve affublé de propriétés causales parce que le modèle de calcul adopté envisage comme une seule entité mathématique la donnée de la géométrie de l'espace-temps et celle de la gravitation. La modélisation physico-mathématique tourne en constitution métaphysique faute de précautions méthodiques.

A la limite, on prendrait le problème selon l'angle donné par Peter Strawson : si comme il l'affirme, « la métaphysique de description se contente de décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde, tandis que la métaphysique de révision vise à produire une meilleure structure » [19], en tous les cas il n'est jamais question que de notre pensée sur les choses. Or notre propos est bien de connaître les choses.

Notre point de départ, tiré de Michael Loux, envisageait le particulier concret comme un être, indépendant de notre connaissance. Nous avons donc besoin de maintenir que l'individu ne peut être constitué par la connaissance qu'on en a, ni au fond par aucune réalité qui lui soit extérieure. L'individuation est un attribut intrinsèque à la chose. De fait, c'est avec une certaine satisfaction que l'on voit David Wiggins affirmer par la suite s'en tenir au principe *only a and b* : la définition de la relation d'identité de *a* et *b* ne doit faire intervenir que *a* et *b* à l'exclusion de tout autre terme référant à une chose [20]. Ce n'est là en effet qu'une manière de réinsérer une intuition naturelle dans une démarche qui se cantonne à l'énonciabilité de l'être en termes logiques plus qu'à sa réalité. Ce principe confirme notre choix méthodique de ne chercher que dans les choses l'explication de leur individuation. C'est pourquoi c'est bien dans les choses que nous allons chercher ce qui rend compte de leur persistance à rester elles-mêmes malgré le changement.

2. La continuité spatiotemporelle

Un indice nous est donné par Strawson, qui montre que la désignation adéquate des individus corporels ne peut se passer de la référence à l'espace et au temps. Le cadre ainsi fourni est objectif, indépendant de l'observateur, du moment que l'on s'est entendu sur un référentiel [21]. Ce qui d'un point de vue empirique est séduisant : la manière la plus facile de s'assurer qu'on a été compris de son interlocuteur en lui parlant d'un objet, c'est de le montrer de la main : il n'y aura pas

[19] Peter Frederik STRAWSON, *Les individus, essai de métaphysique descriptive*, trad. A. SHALOM et P. DRONG, Seuil, 1973, p.9.
[20] David WIGGINS, *Sameness and Substance Renewed*, p. 96.
[21] Peter STRAWSON, *Les individus*, p.33.

d'ambiguïté sur l'objet dont il est question si l'on est d'accord sur sa position au moment où l'on parle [22].

Ce qui est vrai de la référence donne une idée de la nature des choses : si l'intelligence peut reconnaître un individu grâce à sa position, ou grâce à la continuité de son déplacement, il semble qu'il y ait un lien entre la permanence des êtres et cette continuité. Nous allons l'envisager d'abord quant à la continuité temporelle, puis quant à la continuité spatiale.

La continuité temporelle a en effet suscité des théories étonnantes qu'il est bon de mentionner ici. Pour rendre compte du changement, et de la permanence dans le changement, certains auteurs ont cru bon d'affirmer que l'être réel n'est autre que le « tube d'espace-temps » [23], c'est-à-dire l'histoire de l'objet résumée à sa position dans l'espace selon les instants du temps. De sorte que l'objet que l'on a devant soi lorsque l'on regarde, cette table, cette lampe, ne sont que des parties temporelles d'un être dont l'essence consiste plus profondément dans l'histoire de cette table ou de cette lampe, la donnée de la région d'espace-temps et non seulement d'espace qu'il occupe.

Outre les difficultés que cette théorie métaphysique peut poser, elle ne peut manifestement pas faire l'affaire pour notre propos. Car, si l'être réel est ce « tube » étendu dans l'espace et dans le temps – espace et temps qui sont considérés comme des dimensions tout à fait homogènes de l'univers – alors il n'y a pas de changement. Il n'y a que des lignes. C'est comme si l'on disait qu'il n'y a pas d'hommes, mais seulement des histoires, voire des romans. Quel est donc l'objet qui est dit localisé, ou existant à tel moment, sur telle période de temps ? Le langage naturel attribue le temps et le lieu à un sujet : Napoléon Bonaparte a été sur l'île Sainte-Hélène de 1815 à 1821. Or il avait certainement beaucoup plus de consistance ontologique qu'une simple donnée d'espace-temps. Les autres habitants de l'île, contemporains de l'empereur déchu, pour avoir autant d'épaisseur métaphysique, n'avaient cependant pas autant de renommée. Ils n'étaient pas le même être, mais partageaient avec lui ce tube d'espace-temps caractérisé selon le lieu par l'île Sainte-Hélène et selon le temps par le segment 1815-1821. Mais on pourrait rétorquer qu'il y a de la place pour plusieurs individus sur l'île. Il faut donc aller plus loin dans l'argumentation.

Notre précédent travail avait eu l'occasion d'insister sur la nécessité d'affirmer des propriétés primitives sur lesquelles se greffent celles relatives à l'espace et au temps. Ces dernières peuvent en effet être communes à plusieurs sujets qui se distinguent par quelque chose d'autre. Rappelons les arguments, en reprenant l'exemple classique de la masse d'argile modelée en statue :

---

[22] On ignore ici les subtilités de Quine sur une éventuelle ambiguïté : ai-je désigné ce lapin, ou sa couleur, ou son cou, etc. L'expérience montre qu'elles sont assez imaginaires.

[23] Cf. par exemple Theodore SIDER, *Four-dimensionalism – an ontology of persistence and time*, Oxford University Press, 2001.

- Dans cette zone d'espace-temps, se trouvent et la propriété d'« être argile » et celle d'« être statue ». Si l'être se réduit à la donnée d'espace-temps, il faut que ces deux choses soient la même. Or elles n'ont pas les mêmes propriétés : la statue a commencé d'être à un certain temps, mais l'argile existait déjà. L'argile est malléable, la statue ne l'est pas.

- La malléabilité et l'« être statue » ne peuvent être la même chose puisque l'une est une propriété potentielle, l'autre un être actuel.

- La propriété d'« avoir commencé d'être à l'instant t » est indivisible de soi en parties locales, tandis que l'argile est divisible. Ce ne peut donc pas être la même chose. Cette propriété est simple, inétendue. Si elle est partagée – par exemple, si la statue est brisée, les morceaux peuvent encore être dits avoir été modelés à l'instant t – ce n'est pas en raison d'elle-même, mais en raison de son sujet.

Ces quelques réflexions montrent qu'on ne peut pas identifier purement et simplement l'être à la donnée d'espace ou d'espace-temps, si l'on veut rendre compte de l'évidente hiérarchie des propriétés. Et il apparaît qu'une propriété fondamentale soutient les autres : il y a d'abord une masse d'argile (malléable, extraite du sol à l'instant t_0, etc.) à quoi survient la propriété d'avoir été modelée en statue (non malléable, achevée à l'instant t_1, représentant Apollon, etc.). Il n'est pas possible de construire l'ordre des propriétés en prenant pour base les données d'espace et de temps : elles surviennent à une propriété plus fondamentale.

Il faut donc affirmer que ce sont bien des êtres qui changent, et dont on prédique l'espace et le temps. Mais leur permanence dans l'être peut-elle se définir comme la continuité d'un déplacement dans l'espace, mesurable selon le temps ? Comme s'il s'agissait d'un unique plan-séquence de cinéma ? Cette hypothèse doit essuyer deux objections.

D'abord, en quoi consiste le lieu ? On peut décrire la localisation soit comme un rapport aux corps adjacents – le siège 12 est celui qui se trouve entre le 11 et le 13 – soit comme la donnée de ses coordonnées dans un repère. Dans les deux cas, le lieu d'un corps se dit par référence à d'autres corps ou à un repère. Or nous sommes partis du principe qu'il faut chercher l'individuation de la chose en elle-même.

D'autre part, la continuité dans l'espace ne suffit pas à garantir la permanence de l'individu. Songeons à un animal parvenu au dernier instant de sa vie, puis à ce qu'il en reste un court laps de temps plus tard. Assurément, il occupe la même région de l'espace, avec la même configuration de ses parties corporelles, et pourtant, ce n'est plus Milou. Ainsi, si l'on a peine à concevoir qu'un corps puisse rester le même sans parcourir une trajectoire continue dans l'espace, en tous cas cette continuité ne suffit pas à le maintenir identique à lui-même.

Elle aura cependant l'intérêt de permettre la connaissance de l'individu, et c'est en cela que la remarque de Peter Strawson est intéressante : il n'y a pas de

discours sur l'individu qui ne fasse référence à des données d'espace et de temps. De même, John Perry [24] fait remarquer qu'on ne peut décrire une expérience sans employer des termes indexicaux tels que « je », « ici », « maintenant », c'est-à-dire sans recourir à des réalités désignables, localisées. Restons donc pour l'instant sur cette idée que, sans être le fondement ontologique de l'individu tel que nous le connaissons, la localisation en est apparemment indissociable. Mais il nous faut dès lors chercher un autre critère de la permanence de l'identité.

3. Permanence des propriétés

L'exemple de l'animal mort nous donne un nouvel indice : il semble requis pour la permanence de l'identité que l'on garde la même propriété spécifique : Milou ne restera Milou qu'à condition de rester un chien. Assurément, c'est autre chose que d'être un chien et que d'être Milou : il y a des chiens qui ne sont pas Milou. Mais le fait de rester chien apparaît comme une condition nécessaire, quoique peut-être pas suffisante, pour rester Milou.

Nous voici donc conduits à exiger comme condition de l'individuation la permanence d'une propriété. C'est d'ailleurs la thèse que David Wiggins développe au moyen d'arguments mettant en branle l'appareil de la logique modale, en tenant que, pour que *a* et *b* soient identiques, il faut qu'il y ait un *f*, prédicat catégoriel, tel que « *a* est identique à *b* si et seulement si *a* est le même *f* que *b* ».

Mais, est-ce qu'une seule suffit ? Une des propositions avancées pour définir l'individu est d'en faire un simple jeu de propriétés, un faisceau de tropes, ou encore, selon une autre version, une collection d'exemplifications d'universaux. Contre cette hypothèse, Michael Loux [25] rappelle trois objections :

- Si l'individu lui-même n'est que le faisceau de ses propriétés, alors tout changement de propriété en fait un autre individu. Or le fait que Milou sale prenne un bain ne change pas son identité. Même si on ne le reconnaît plus, il reste Milou…

- De plus, quel sens prend l'expression « Milou est blanc » ? Qu'est-ce qui est blanc ? Ce ne sont pas les autres propriétés de Milou qui sont blanches. Il y a donc une blancheur coprésente avec les autres propriétés, mais sans sujet. Ce qui n'a pas beaucoup de sens. Par ailleurs, on ne voit pas ce qui la lie avec les autres attributs de Milou : si c'est seulement le fait d'occuper une région de l'espace-temps, nous nous heurtons à nouveau à la difficulté de l'individuation par relation à un objet extrinsèque. On peut aussi avancer que le sujet de la blancheur, c'est le jeu des autres attributs de Milou. Mais alors, en disant « Milou est blanc » et

[24] John PERRY, « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, t.13, n° 1, mars 1979, pp. 3-21. Obtenu sur http://www.jstor.org/stable/2214792.
[25] Michael LOUX, *Metaphysics*, pp.92 sq.

« Milou est fatigué », nous ne parlons pas du même Milou : le premier est « tout Milou sauf la blancheur » et le deuxième est « tout Milou sauf la fatigue ».

- Enfin, si les attributs de Milou sont des universaux qu'il exemplifie, on doit tenir compte du principe d'identité des indiscernables [26] : deux gouttes d'eau de même taille, forme, température, etc. sont censées être la même. Or, si elles ne se trouvent pas au même endroit, le bon sens demande d'affirmer qu'il y a deux gouttes et non une seule et la même. Leur individuation ne devant pas être fondée sur la position dans le lieu comme on l'a dit, il n'y a plus rien pour les distinguer.

Ainsi, en maintenant la donnée du sens commun selon laquelle c'est le même individu identiquement qui demeure sous le changement, on doit exclure l'idée que la donnée de ses propriétés suffise à constituer son individualité. Mais on pourrait proposer qu'une ou plusieurs propriétés, et non toutes [27], suffisent pour procurer ou conserver l'individuation. Après tout, dans le cas de Milou, on ne demandait, semble-t-il, que la permanence de la nature canine.

Supposons qu'il y ait plusieurs telles propriétés, de telle sorte que pour rester soi-même, la permanence de plusieurs attributs soit requise. On est bien obligé d'envisager le cas malheureux où l'une seulement de ces propriétés est perdue à l'exclusion des autres. L'individu est-il encore lui-même ? Si toutes ces propriétés sont requises, alors du fait même que l'une est perdue, il a changé d'identité, il est autre : ce qui est différent en partie n'est plus purement et simplement le même, il ne pourra être reconnu comme le même. Supposons ensuite que ce soit une autre de ces propriétés individuantes qui ait changé. A nouveau, il est devenu autre. Ainsi plusieurs propriétés distinctes sont telles que la perte de l'une seulement change l'individu. Alors, il faut distinguer ces propriétés individuantes de l'individualité même. En effet, cette dernière est simple, quoiqu'elle tienne à plusieurs conditions : soit on reste soi-même, soit on devient autre, mais il n'y a pas de moyen terme. Il faut donc conclure que l'individuation est une donnée distincte des attributs divers, même nécessaires, qui la conservent. Et l'indivision est corrélative de l'identité.

Mais, est-il certain que plusieurs conditions distinctes soient requises pour conserver cette raison de substance individuelle qui nous occupe pour l'instant ? Envisageons les différents cas d'êtres particuliers énumérés par Loux.

---

[26] Célèbre principe formulé par Leibniz : « Il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables ; parce que s'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre. » Gottfried LEIBNIZ, 5e écrit à Clarke, mi-août 1716, cité dans Pierre-Noël MAYAUD (éd.), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris, 1991, p.91.

[27] Cf. la « théorie nucléaire » expliquée par Peter SIMONS, « Particulars in particular clothing », *Philosophy and Phenomenological Research*, t.54 n°3, 1994 ; traduction française : « Des particuliers dans leurs habits particuliers : trois théories tropistes de la substance », *in* GARCIA et NEF (dir.), *Métaphysique contemporaine*, pp.80-81.

D'abord, les animaux. Il semble bien que Milou reste Milou tant qu'il reste un chien. S'il subit une amputation, soit il en survit et demeure Milou, tandis que la partie amputée n'est plus lui et devient une partie corporelle morte de chien. Soit il meurt et cet événement apparaît bien comme la suite de l'opération qui a abouti à ce qu'il ne soit plus un chien. La conservation de sa nature canine apparaît bien comme la condition nécessaire et suffisante de la permanence de Milou.

Passons aux personnes : ce sont des animaux chez qui l'individuation se manifeste en outre par la connaissance réflexive, ou conscience. Il faut se demander si un homme aliéné, c'est-à-dire en qui la connaissance réflexive est perdue, par exemple du fait d'une schizophrénie ou d'une amnésie, reste le même individu. Comment en juger ? Si du fait de son infirmité il ne peut être tenu pour responsable de ses actes, c'est parce qu'il n'en a pas été maître à un moment de sa vie. Pour autant, on le désigne toujours par le même nom, et à supposer qu'il ait commis des actions dangereuses, c'est bien sur lui que porteront les mesures préventives pour empêcher une récidive. On le considère donc bien comme le même, alors même qu'il ne serait plus capable d'en juger par ses propres moyens. D'ailleurs, s'il fallait affirmer qu'un homme a changé d'identité du fait que lui-même le voit ainsi, pourquoi son propre avis aurait-il plus de poids que celui des autres ? En tous les cas on ferait dépendre l'être de la connaissance qu'on en a, connaissance en l'occurrence sujette à caution du fait d'un trouble de comportement cliniquement observé. Il est vrai que nous ne jouissons pas d'une science absolue infaillible, indemne des imperfections et des incertitudes de la connaissance humaine. Mais dans ces conditions, il est préférable de se fier à l'affirmation admise par tous plutôt que de suivre un avis douteux : ce serait poser en principe un arbitraire pire que celui auquel on risque de s'exposer en suivant le sens commun.

Ajoutons enfin que nous n'envisagerons pas pour l'instant les expériences de pensées dans lesquelles on greffe un cerveau, ou un lobe de cerveau : il s'agit pour nous d'étudier la réalité telle qu'elle se présente à nous, non des objets d'imagination. Concluons donc que la permanence de l'individuation de la personne semble bien soumise à la même condition nécessaire et suffisante que celle de l'animal : en demeurant un homme, on reste soi-même, quoi qu'il en soit de troubles pathologiques de l'identité.

Dans le cas des plantes – et de certains animaux rudimentaires – il faut envisager des phénomènes plus étonnants. On admet sans peine qu'une plante reste la même à condition, condition au moins nécessaire, de rester de la même espèce. Mais toute plante reste-t-elle elle-même moyennant cette seule condition ? Il existe à la fois des cas de divisions d'une être qui donnent lieu à plusieurs êtres vivants de même espèce, et d'autres cas de fusion d'êtres vivants qui mettent en commun une part plus ou moins importante de leurs fonctions vitales. Dans le premier cas de figure, on peut encore distinguer deux cas.

D'abord, celui où manifestement une partie ancienne est demeurée mais a donné naissance à des bourgeonnements dont l'autonomie fonctionnelle est suffisante pour y voir de nouveaux individus. Alors le phénomène est analogue à celui de la génération sexuée, et on affirmera sans difficulté que l'ancêtre a conservé son individuation tout en donnant le jour à de nouveaux individus. Il est resté lui-même en conservant son espèce.

D'autre part, les cas où il est impossible de déterminer qui est l'ancien et qui est le nouveau : division de l'ovocyte qui sépare deux vrais jumeaux, ou encore schizogonies. Dans ces cas-là, il faut se résoudre à admettre que l'individu, quoique simple au départ, était aussi divisible en puissance. L'individuation n'a pas été perdue ou changée, elle a été divisée. Ce qui nous permet d'affirmer la multiplicité finale des individus, c'est la multiplicité des autonomies fonctionnelles : tous les individus résultants accomplissent pour eux-mêmes les fonctions vitales.

Dans les cas de fusion, on a surtout affaire à des individus formés de l'assemblage d'individus antérieurs, sans vraiment pouvoir déterminer lequel a absorbé l'individualité des autres : par exemple, dans le cas de constitution de colonies de vivants qui mettent en commun des fonctions vitales. De même que l'individuation peut être parfois divisible, elle peut aussi être « fusible ».

Nous reviendrons sur ces phénomènes étonnants. Pour l'instant, nous retenons que l'individuation requiert la persistance dans l'espèce, et que pour les vivants les plus perfectionnés, il s'agit là d'une condition nécessaire et suffisante.

Quant aux objets inanimés, il apparaît que c'est la connexité spatiale qui assure la persistance de leur individuation : tant qu'ils sont un corps, ils sont un individu, dont l'opération est une, fût-ce seulement celle qui résulte de la gravitation.

De ce qui précède, nous pouvons retenir que, souvent, la permanence dans l'espèce est condition nécessaire et suffisante de la permanence de l'individu comme tel. Elle est nécessaire, parce que l'être qui change d'espèce n'est plus lui-même. Elle semble suffisante hors les cas de fusion ou de division parce qu'alors on ne peut trouver de cas où, sans changer d'espèce, un être passe manifestement d'une identité à une autre. Milou ne devient pas Médor. De plus, pour les cas limites du vivant, la multiplicité des individus tient à la multiplicité des autonomies fonctionnelles. On peut étendre ce critère aux inanimés, car la connexité spatiale assure une unité de l'opération, au moins celle propre au corps, i.e. celle qui résulte de la gravitation et de l'inertie. Quelques raisonnements simples permettraient de montrer que l'espèce et les capacités opératives sont en fait une seule et même propriété [28]. De sorte qu'il

[28] De fait dans la discussion contemporaine sur les dispositions, plus d'un auteur tient pour l'identité entre la disposition et la base causale. Cf. Bruno GNASSOUNOU, Max KISTLER (éd.), *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie – Le retour des vertus dormitives*, éditions rue d'Ulm, PUF, Paris, 2005.

semble bien que « rester soi-même » soit équivalent à conserver son espèce, quoiqu'il en soit des cas limites de fusion et division individuelles.

4. Un individu et des propriétés

L'individu demeure donc le même s'il garde sa propriété fondamentale. Il reste cependant une ambiguïté : en affirmant l'individu et sa propriété, on a affirmé deux choses distinctes. Mais alors, l'individu reste-t-il lui-même en raison d'un élément qui lui est extrinsèque ? S'il est vrai que Milou demeure Milou si et seulement si il demeure chien, comment décrire le rapport entre « chien » et « Milou » ? Il en va de même de toute propriété dont la conservation serait une condition *sine qua non* de la permanence de l'individu : au moins verbalement, toutes font nombre avec l'individu censé les posséder, exemplifier ou instancier.

On est amené dès lors à envisager la théorie du particulier nu (*bare particular*) avancée pour rendre compte de l'individuation d'une autre manière que par la théorie du faisceau de tropes. Comme le dit Peter Simons [29], cette théorie ressemble à celle de la matière première chez Aristote, au sens où le particulier nu comme la matière première sont supports de toutes les propriétés, même des propriétés essentielles. Mais elle en diffère chez G. Bergmann en ce sens que le particulier nu est un individuateur : il comporte suffisamment de détermination pour que sa composition avec les propriétés soit l'individu perçu comme Milou. C'est une entité qui ne comporte d'autre détermination que celle-là. Cette théorie présente plusieurs faiblesses [30] :

- Une telle entité ne fait l'objet d'aucune expérience, puisque ce qui est perceptible aux sens se résume aux propriétés sensibles, dont le « particulier nu » est distinct. On est mal à l'aise à l'idée de parler d'une chose dont l'existence est aussi hypothétique.

- Et s'il faut en parler, que dire d'elle ? On lui dénie toute propriété. De quoi s'agit-il alors ? Aucune définition ne lui convient, elle n'est à proprement parler aucune chose, alors même qu'on pourrait lui donner le nom propre que l'on réserve au tout pour désigner son individualité. Ce « particulier nu » peut s'appeler Milou, mais alors Milou n'est pas un chien, puisqu'il s'agit de Milou sans la caninité ! Et à vrai dire, si comme l'estime Bergmann, il est individuateur, il n'est pas si nu que cela, puisqu'être Milou lui appartient. Ne peut-on alors considérer un particulier encore plus nu qui serait ce particulier nu privé de la propriété d'être Milou ? Mais alors, il ne serait plus particulier car cette indétermination radicale lui retire jusqu'à cet attribut. La scolastique avait bien vu le problème lorsqu'elle discutait du principe d'individuation : l'opinion qui le trouvait dans la matière première a

[29] Peter SIMONS, « Les particuliers dans un vêtement particulier », pp.78 sq. pour toute la discussion sur la théorie.
[30] Enumérées par Michael LOUX, *Metaphysics*, c.3 et Peter SIMONS (*op.cit.*).

laissé plus d'un auteur dans l'insatisfaction puisque ce qui est pure puissance est incapable de communiquer l'acte. Or le fait d'être Milou est bien une réalité en acte, ne serait-ce que le fait d'être distinct des autres chiens et même des autres corps. C'est pourquoi on a cherché une source d'individuation dans d'autres attributs (l'haeccéité des scotistes, la quantité dimensive comme aptitude ajoutée à la matière première pour la rendre capable de distinction, l'*esse*, etc.) Nous aurons l'occasion de revenir sur ces discussions. Pour l'instant, il nous suffit de constater que l'identité de Milou et la propriété de caninité sont trop intriquées pour que l'on puisse décrire de manière convaincante la structure de l'être comme une pyramide qui ait pour base une pure puissance et comme étages des propriétés séparables d'identité (« milou-ité »), d'espèce (« caninité »), et divers accidents.

- Cette entité apparaît indestructible. En effet, qu'advient-il lorsque Milou meurt ? C'est la propriété de caninité qui lui est retirée. Mais cela signifie qu'elle a été retirée au particulier nu qui nous occupe, et à qui on ne peut retirer aucune autre propriété puisque par lui-même il en est dépourvu. Si sa permanence est liée à la permanence en lui de sa propriété fondamentale, elle est permanente pour toujours, puisqu'on ne peut lui ôter cette propriété inexistante. Et pourtant, nous étions convenus que l'individuation demeure si la caninité demeure. Encore une fois, Milou est censé rester Milou sans rester chien. Il était « ce chien », il est désormais « ce [rien du tout] » !

- Enfin, il faut décrire le lien qui rattache la caninité à Milou : lien fragile puisque l'individu semble pouvoir conserver son individuation en perdant sa nature, contrairement à nos conclusions précédentes. A la fois il faut affirmer que l'individuation de Milou ne tient pas à quelque chose d'extrinsèque à ce qu'il est, et à la fois il faut affirmer que la permanence de Milou tient à sa caninité, distincte de sa « milou-ité ». En somme, il faut affirmer que être Milou et être chien sont des réalités à la fois intrinsèques et extrinsèques l'une à l'autre. La contradiction semble inévitable.

C'est ce type de difficultés que soulève John Quilter, auquel David Armstrong propose une ébauche de réponse [31]. Il suggère d'envisager le particulier sous deux aspects : « mince » et « épais ». Le premier est la chose envisagée indépendamment de ses propriétés, et le deuxième, la même chose envisagée comme couverte de ses propriétés. Cette théorie demanderait à être précisée, en particulier en distinguant selon les divers types de propriétés dont il est question, mais il est remarquable qu'on admette que la même chose peut être envisagée avec ou sans ses propriétés. L'apparente contradiction que nous avons relevée ne tient-elle pas à ce que nous affirmons réelle une distinction qui tient simplement à un angle de vue ? On ne peut s'empêcher de penser à une citation de Charlie Martin rapportée par Peter Simons :

[31] David ARMSTRONG, « Les universaux en tant qu'attributs », *in* GARCIA et NEF (dir.), *Métaphysique contemporaine*, pp.165-166.

> Lorsque nous pensons, dans le sens le plus général possible, au fait d'attribuer à un objet des propriétés (*chacune* et *toutes*), nous pensons à – ou voyons – l'objet [...] simplement *qua* – ou dans son rôle de – porteur de ses propriétés et en tant qu'il n'est pas lui-même porté, et cela sans y penser comme possédant les propriétés actuelles qu'il porte pourtant indubitablement. [32]

Comment se pose alors le problème ? C'est la même chose qui est chien et qui est Milou, et pourtant ce n'est pas la même chose que d'être Milou et que d'être chien. Combien y a-t-il de choses ? Si l'on en revient à l'intuition naïve du non-philosophe, il n'y a assurément qu'une chose : celle qui s'appelle Milou et qui est un chien, dont ont dit qu'il est joueur, blanc, fidèle, etc. Que dire alors de l' « être Milou » de « l'être chien », etc. ? Sont-ce des choses ? L'être Milou n'a pas de réalité sans l'être chien, l'être chien n'a pas de réalité sans une individuation, celle de Milou ou une autre. De soi, ce ne sont donc pas des choses. Alors, que désigne-t-on par ces expressions ? Ou qu'affirme-t-on de réel en les prédiquant d'un sujet ? Non pas l'existence d'une chose séparée, mais une modalité d'être de ce sujet, de sorte que tout ce que l'on peut dire en terme d'acquisition ou perte de propriété, de permanence nécessaire ou non etc., soit une manière de décrire ce qui advient à ce sujet.

Lorsque l'on parle de propriétés ou d' « être de telle manière », on désigne à la manière d'un sujet une certaine réalité qui n'existe pas seule, mais est un attribut d'un sujet. C'est ce que la scolastique désignait par la distinction latine du *quo est* et du *quod est*. Le *quod est* est le sujet dont il est question, la substance ; les autres aspects qui l'affectent sont « ce par quoi » il est tel, quelle que soit la réalité qui en rende compte ou ses causes. Nous pouvons dès lors répondre aux exigences de P. Simons, « d'expliquer de manière satisfaisante ce qu'est une substance et ce que recouvre la notion de porteur » [33]. La substance est le sujet d'être, la chose qui est et à qui il advient d'avoir des propriétés. De ce fait, on peut expliciter la distinction fondamentale entre la substance et les autres attributs : ces derniers adviennent à un être (la chose de l'intuition naturelle), tandis que la substance est en elle-même.

Une ambiguïté peut surgir du fait que le langage courant traite toutes sortes d'entités comme si elles étaient des substances, puisque toutes peuvent tenir la place d'un sujet dans une phrase, qu'elles soient substance, propriété, mouvement, négation, etc. Mais cela ne préjuge pas de leur statut ontologique. Après tout, la grammaire permet de dire sans sourciller que le néant néantise…

C'est bien la substance qui, outre le fait d'être sujet premier d'être, se trouve porter les attributs qu'on affirme d'elle. Si l'on envisageait ces attributs comme des entités autonomes vissées ou collées à elles, on serait fondé à se demander en quoi consiste ce liant métaphysique. Mais ce n'est pas le cas. La couleur sera ce par quoi la substance est colorée, ou encore la substance en tant que colorée. Un des modes

---

[32] Cité dans Peter SIMONS, *op. cit.*, p.79.

[33] SIMONS, *op.cit.*p.80.

d'être de la substance. Bien sûr, on peut trouver que cela fait un peu maigre comme définition de la couleur ; la philosophie analytique se défie comme de la peste des réponses du type *opium facit dormire quia in eo est vis dormitiva cujus effectus est sensus assoupire…*[34] Mais alors, on peut la définir selon l'opération qu'elle est capable de déployer : le rouge, c'est la substance en tant que capable de réfléchir telle composante de la lumière, ou de procurer à l'œil qui la voit telle ou telle impression. On se rappelle combien l'essence des choses est liée à leur capacité opérative.

Ceci posé, après avoir ainsi suggéré une alternative à la théorie du *bare particular*, on peut proposer des solutions aux objections soulevées contre elle, pour montrer que notre manière de voir donne plus de satisfaction.

Le particulier nu n'est l'objet d'aucune expérience, d'aucune perception. Il est vrai que la substance comme telle ne l'est pas non plus. Mais lorsque l'on voit du brun, on voit un objet brun. Si sa couleur, c'est lui-même en tant que capable d'impressionner ainsi la vue, alors c'est bien la substance que l'on voit par le moyen du brun. Si de plus cette première perception d'une propriété se double d'une perception de mouvement (cette chose brune se déplace dans le décor, et elle est animée d'un mouvement interne), de bruit (un de ses mouvements coïncide régulièrement avec un jappement) et d'autres perceptions, le spectateur sera porté à synthétiser ces sensations pour les interpréter comme les diverses manifestations d'une unique chose douée de mouvement, de capacité d'aboyer, etc. Sous ces accidents, c'est bien la substance d'un chien qu'il reconnaîtra. Ainsi on ne voit pas l'être comme tel, mais on en perçoit un ou plusieurs aspects, et sous ces aspects c'est bien l'être en question que l'on voit. La scolastique distinguait diverses manières d'être perceptible par les sens : le sensible *per se* est ce qui impressionne directement l'organe sensoriel (les couleurs, le froid et le chaud, le doux et l'amer, etc.). Les sensibles communs sont les attributs de la substance que la connaissance sensible perçoit par une première interprétation des données brutes des sens externes : « la grandeur, le nombre, la figure le mouvement, le repos » [35]. Enfin, les sensibles *per accidens* sont les aspects de l'être que l'intelligence perçoit à partir de la connaissance sensible, quoiqu'ils ne soient pas sensibles eux-mêmes. Parmi eux, la substance et l'être, mais aussi la vie. Ce n'est pas le lieu de discuter à fond la valeur de la connaissance intellectuelle, il suffit de rappeler que l'intuition naïve, lorsqu'elle constate qu' « il y a des choses » ou que « Milou est mort », affirme par là plus qu'un simple jeu de données sensibles.

---

[34] Quoique, comme le dit Edward Feser, il y a une forte position ontologique dans l'affirmation des vertus dormitives, puisqu'il s'agit de tenir que la nature de l'opium lui donne intrinsèquement cette propriété de causer le sommeil. La régularité de cet effet n'est donc pas imputable au pur hasard, ou à une causalité exclusive de Dieu, ou encore sans explication accessible pour nous, comme dans les doctrines d'un Malebranche ou d'un Hume. Edward FESER, *Scholastic Metaphysics – A Contemporary Introduction*, editiones scholasticae, Heusenstamm, 2014, p.43.

[35] Henri-Dominique GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t.III, *Psychologie*, Cerf, Paris, 1966, p.50.

Peut-on dire quelque chose de la substance ? Est-il légitime de lui attribuer des propriétés ? L'antinomie de John Quilter évoquée plus haut laissait entendre que ce n'était pas possible sans contradiction. Par exemple, dire que Milou est blanc, c'est affirmer que Milou est un être sans blancheur dont on affirme la blancheur, ce qui est contradictoire. Mais on peut répondre que le sujet de la phrase est cet être considéré en tant que substance individuée, et que le prédicat désigne la propriété d'une substance qui consiste à réfléchir la lumière d'une certaine manière. Poser l'affirmation, c'est dire que c'est la même réalité qui est sujet individué et qui réfléchit la lumière, car être sujet individué n'est pas exclusif d'autres attributs.

Enfin, que reste-t-il de l'objection faite au particulier nu d'être indestructible ? Faute de propriétés, il n'a rien à perdre, et de ce fait ne peut être dissout. Si l'on envisage la substance, il n'en est plus ainsi. Car elle a des attributs dont certains sont requis pour sa persistance. Par exemple, Milou est vivant, et si on lui ôte la vie, il n'y a plus de Milou. On pourrait demander à quoi on a retiré la vie, si la vie est essentielle à Milou. Milou est-il quelque chose sans sa vie ? A vrai dire, il y a tout un jeu d'attributs dont la permanence est requise pour la permanence de l'être et de l'individu. Quel est leur sujet, si l'« être Milou », l'« être chien », l'« être cet être-ci », l'« être un corps », l'« être vivant » en font partie ? On a déjà eu l'occasion de dire que c'est la même chose qui mérite tous ces qualificatifs, et qu'il ne s'agit là que de divers aspects de la même réalité. Cette unique réalité considérée indépendamment de ce que désignent ces prédicats correspondrait assez bien au *bare particular* ; plus encore à la matière première d'Aristote. Cette entité est-elle indestructible ? On peut répondre qu'il n'y a pas lieu de se poser la question, parce que cette entité n'existe pas. En effet, ce n'est pas cette vue de l'esprit qui est une chose soumise au changement et à la destruction. Elle est l'ombre de sujet qui est à l'attribut de substance ce que la substance est à l'attribut accidentel. Mais, comme c'est la substance qui est sujet d'être et de changement, voire de destruction, il n'y a pas lieu de poser la question de sa destruction.

Pourtant, il apparaît que quelque chose demeure, dans la destruction des corps : après la mort de l'animal, il reste un cadavre, de même qu'il reste de la cendre après la combustion d'une bûche. Il y a bien une continuité d'être malgré la perte d'attributs essentiels. Mais remarquons que l'être qui demeure est toujours qualifié : la cendre est quelque chose, elle n'est pas un particulier nu. Le cadavre non plus. Il reste seulement à dresser la loi des corps selon laquelle toute destruction d'un être corporel donne lieu à un autre être corporel avec une certaine continuité d'étendue et de propriétés chimiques virtuelles ou actuelles.

A la lumière de ce qui précède, on peut résolument défendre la structure ontologique de l'être en termes de substance, c'est-à-dire de sujet premier d'être, à qui il advient des propriétés secondaires. Les attributs que la logique permet d'affirmer de la substance peuvent alors se distinguer selon que leur perte coïncide avec la destruction de l'être – et par là-même de l'individualité qu'il possède – ou non.

Ces propriétés secondaires seront des modes de l'être, non des entités ontologiquement équivalentes dont le lien avec la substance serait problématique. L'individu est bien premièrement la substance, c'est elle qui reste elle-même sous les changements qui ne la détruisent pas et que l'on peut caractériser aussi comme ceux qui ne conservent pas la nature ou propriété essentielle de la substance.

De manière générale, tous les prédicats attribués à une substance désignent non pas une entité subsistante supplémentaire, mais ce par quoi la substance est qualifiée de telle ou telle manière. Ce qui permet de répondre à des critiques malencontreuses de l'hylémorphisme aristotélicien, fondées sur une substantivation de tous les attributs.

C. Rester plus ou moins soi-meme !

Nous avons pu exhiber un cas simple de permanence de l'individuation lié indissolublement à la permanence de la propriété spécifique, au moyen d'un exemple qui ne pose pas de difficulté, celui d'un animal suffisamment perfectionné comme peut l'être le chien Milou. Mais cela n'a pas été sans laisser de côté nombre de cas où les choses sont loin d'être aussi claires. Passons en revue ces cas, selon le type d'être auquel on a affaire, pour déterminer en quoi ils vérifient notre notion encore rudimentaire de l'individuation, et en quoi ils s'en écartent.

Cette notion rudimentaire est la suivante : en première analyse, l'individu est l'être concret localisé et étendu qui jouit de la permanence de sa propriété essentielle sous les changements affectant des propriétés secondaires. Nous continuons donc pour l'instant d'envisager comme seul cas d'individuation celui de l'être subsistant. « Individu » et « individuation » désigneront donc encore dans ce paragraphe la substance individuelle et la subsistance individuelle.

1. Les corps inanimés

Il y a d'abord les êtres inanimés. Certes, ce sont des particuliers concrets, qu'on est porté à qualifier d'individus. Mais supposons qu'un bloc de granite, sous l'effet de l'érosion, se détache d'une falaise, tombe, et, à l'issue de sa chute, se brise à son tour en plusieurs morceaux. A première vue, il apparaît que ce bloc est devenu un individu dès qu'il s'est détaché de la falaise, et que son individualité s'est comme divisée au moment de sa propre chute, puisqu'il y a désormais non plus un bloc, mais plusieurs, aux devenirs indépendants. Dans quelle mesure ces deux événements ont-ils conservé l'être à l'identique, et dans quelle mesure l'ont-ils changé ?

Deux choses sont restées indemnes : la nature de la roche, car c'est toujours du granite, et la masse des débris, car la matière se conserve dans la même quantité. Si donc on pèse tous les bris de granite épars, la somme des masses doit être égale à celle du bloc au moment où il s'est détaché.

Qu'est-ce qui a changé ? Passons sur la localisation du bloc, car nous n'avons pas retenu le lieu comme un élément constitutif de l'individuation. L'élément intrinsèque à la roche qui a évidemment changé, c'est la connexité spatiale. Elle était d'un bloc avec la falaise, puis est devenue un bloc séparé à elle seule, puis plusieurs morceaux. Mais cette connexité spatiale est plus qu'une simple juxtaposition. En effet, il ne suffirait pas pour retourner à la situation initiale de ramasser tous les morceaux, et de les placer dans leurs positions relatives initiales. La grande difficulté sera de les faire tenir ensemble, or ils ont perdu ce qui les rendait, non seulement adjacents, mais solidaires. C'est cette consistance physique des composés corporels que Joshua Hoffman et Gary Rosenkrantz ont analysée en termes méréologiques [36]. Il est intéressant de constater qu'ils n'ont pu en donner une description rigoureuse sans recourir à l'opération dont l'objet est censé être capable. Cette solidarité des morceaux du bloc non encore brisé consiste selon eux en un jeu d'équilibre de forces tel que le mouvement imprimé à n'importe quelle partie du solide entraîne tout le bloc. Si l'action exercée sur lui est trop forte, peut-être se brisera-t-il, mais alors, par la même occasion, il perdra cet équilibre et cessera d'être ce « bloc méréologique » que nos auteurs ont cherché à décrire. Autant dire que, dans l'accident, la roche a acquis une certaine autonomie physique qui consiste dans une capacité opérative – la capacité à réagir avec cohésion à une action mécanique. Capacité opérative qui s'est ensuite divisée comme se sont divisées les parties spatiales du bloc.

On peut poursuivre l'analyse. Ce dont parlent Hoffman et Rosenkrantz, c'est la capacité à subir une action. Mais un bloc de roche peut aussi en exercer une, l'action mécanique propre au corps pesant. Or il est clair que cette opération n'est pas la même lorsque le bloc est divisé : le tout n'aura pas les mêmes propriétés d'équilibre qu'un bloc uni et solidaire. Le physicien calculera les intensités des diverses actions, et distinguera même plusieurs actions, une de chaque bloc, en déterminant autant de centres de gravité de solides pondérés par des masses distinctes qu'il y a de morceaux distincts. Par exemple, le bloc pourrait être tombé sur un bloc plus gros, lui-même placé en équilibre instable sur un autre, de sorte que la présence des bris épars sur sa surface pourrait déstabiliser l'ensemble et déterminer de nouveaux mouvements, tandis que s'il était resté connexe, il serait peut-être tombé sur une zone de la surface supérieure du bloc qui peut supporter une charge supplémentaire sans rompre l'équilibre. Les phénomènes de gravitation ne sont pas les mêmes pour un bloc cohérent que pour plusieurs.

Ainsi, dans quelle mesure le bloc de granite est-il devenu un individu, et dans quelle mesure a-t-il perdu cette individuation ? Tout tient à l'acquisition, puis à la perte d'une unité opérative. Elle comporte la connexité spatiale, mais dit plus que cela, car la solidarité, ou la solidité des parties garantit, outre la conservation de la

[36] Joshua HOFFMAN et Gary ROSENKRANTZ, « On the Unity of Compound Things : Living and Non-living » in David ODERBERG (dir.), *Form and matter, Themes in Contemporary Metaphysics*, Blackwell, 1999, pp. 78-87.

connexité spatiale, une certaine unité de l'opération des parties qui, pour être virtuellement multiples, n'en agissent pas moins avec une cohésion qui ne se réalise que tant que le bloc est à la fois un et distinct des autres. Il était un et est devenu distinct au moment de sa première séparation de la falaise, il est resté distinct mais a perdu l'unité au moment de l'impact de sa propre chute.

Ce qui se réalise pour un solide se réalise aussi dans une moindre mesure pour des fluides. Un volume de gaz ou de liquide jouit aussi d'une capacité unifiée d'opération. Capacité à subir l'action d'un autre (par exemple, le fait d'être porté à une température supérieure ou inférieure, d'être comprimé ou dilaté), capacité à exercer une opération : gravitation, occupation plus ou moins homogène de l'espace disponible, soit tout entier – cas des gaz – soit, en raison d'une certaine incapacité de dilatation, jusqu'à un certain niveau limite en hauteur : cas des liquides.

Là encore, séparer un volume de fluide d'un volume plus grand revient à isoler une entité qui jouira de cette autonomie opérative. Mais le fait que les fluides ont une plus grande propension à se séparer en parties limite considérablement la cohésion du tout, de sorte que le physicien ne pourra pas étudier les actions physiques mises en jeu avec le même arsenal mathématique que pour les solides, et il lui faudra recourir aux équations de la mécanique des fluides, qui consistent *grosso modo* à envisager le corps comme un assemblage d'unités solides élémentaires dont le comportement global résultera de l'intégration des comportements de chaque unité élémentaire. Le comportement des fluides dénote moins d'indivision que celui des solides.

Quant aux actions chimiques, qui tendent à changer la nature des corps, elles se réalisent toujours par contact, mais précisément, ce contact est d'autant plus facilement obtenu que le corps en question est plus souple et fluide. A l'opposé, le solide, en opposant toute sa résistance aux actions mécaniques qui tendent à lui faire adopter la forme des corps adjacents, limite le contact et les possibilités d'interactions chimiques. Sa solidité contribue à maintenir sa distinction.

Ainsi, dans le cas des inanimés, l'individuation peut bien se décrire comme une autonomie opérative, c'est-à-dire une capacité à subir ou exercer une action physique de manière une et distincte, mais l'indivision comme la distinction admettent des degrés :

- le solide jouit d'une plus grande cohésion de ses parties que les fluides, de sorte que son opération est plus une, comme en témoigne la différence entre les méthodes de la mécanique du solide et celles de la mécanique des fluides ;

- le solide, en raison de sa rigidité, assure aussi mieux sa distinction d'avec le milieu que les fluides, dont la souplesse multiplie les contacts, et de ce fait les possibilités de réactions chimiques, comme aussi de conduction thermique et électrique.

En quelque sorte, le corps inanimé est plus ou moins soi-même, selon sa nature de solide, liquide ou gaz, dans la mesure où il jouit d'une plus ou moins grande unité et distinction. Mais aussi, la séparation d'une partie établit cette nouvelle section dans sa propre unité et distinction ; en outre, des changements des conditions physiques du corps (température, pression), peuvent altérer ces propriétés et les rendre plus intenses ou au contraire moins prégnantes. Par exemple, la chaleur rend les solides plus malléables. Ainsi, si l'individuation est corrélative à l'unité de la capacité opérative, il faut dire qu'il y a des degrés dans l'individuation comme il y a des degrés dans l'intensité de ces capacités.

2. Les opérations végétatives du vivant

Ce ne sont pas seulement les êtres inertes qui manifestent une certaine variabilité dans le degré de distinction et d'unité. On l'observe chez les vivants également. Bien sûr, comme ce sont des corps, ce qui est vrai de tous les corps est vrai des végétaux et des animaux également : gravitation, équilibre, actions mécaniques en général, mais aussi thermiques et chimiques : il suffit pour s'en persuader de se représenter ce que peut produire le contact de la peau avec un métal trop froid ou trop chaud, ou avec un acide concentré.

Mais le vivant se distingue de l'inanimé par des opérations d'un type propre qui se surajoutent à celles qui sont communes à tous les corps. Dans leur caractérisation des composés méréologiques, Hoffman et Rosenkrantz abordent le cas des vivants : comment décrire en termes méréologiques l'unité du vivant ? Ils exhibent pour cela huit conditions qui leur paraissent suffisante pour garantir le caractère de composé organique vivant :

> Les éléments de *S* [la classe des conditions fondamentales de la vie organique] sont les huit conditions suivantes, où *x* est un organisme persistant :
>
> (i) *x* a des parties qui sont des m-molécules, i.e. des macromolécules organiques d'unités répétitives qui ont une grande capacité de réaction sélective avec d'autres molécules similaires ;
>
> (ii) *x* a une couche ou une membrane faite de m-molécules dont la limite est la surface extérieure de *x* ;
>
> (iii) *x* absorbe et rejette à travers cette couche ou membrane ;
>
> (iv) *x* métabolise des m-molécules ;
>
> (v) *x* croît par le moyen d'une augmentation du nombre de m-molécules qui le composent ;
>
> (vi) *x* synthétise des parties de *x* de type m-moléculaire du fait que des parties m-moléculaires de *x* se copient elles-mêmes ;

> (vii) *x* se reproduit, soit du fait que des parties m-moléculaires de x se copient elles-mêmes, soit par le moyen d'autres processus plus basiques ;
>
> (viii) l'absorption et l'excrétion par *x* contribuent causalement au métabolisme de *x* qui produit des m-molécules ; ces deux opérations conjointes contribuent à la biosynthèse de m-molécules ; tout cela ensemble contribue causalement à la croissance et à la reproduction de *x* par addition ou copie de m-molécules ; et la croissance de *x* contribue à l'absorption, à l'excrétion, au métabolisme, à la biosynthèse et à la reproduction de *x*. [37]

On peut se demander si une telle caractérisation est vraiment pertinente : peut-on vraiment définir un organisme comme un composé de molécules organiques sans encourir le reproche de tourner en rond ? Comment apprécier la « grande capacité de réactivité sélective » des molécules mises en jeu ? La croissance peut-elle se décrire suffisamment comme une augmentation du nombre de molécules ?

Toujours est-il que l'on retrouve dans cette caractérisation du vivant une donnée essentielle qui avait été relevée dès les débuts de la philosophie de la nature : le vivant exerce une action sur soi, pour soi. « Des corps naturels, les uns ont la vie et les autres ne l'ont pas : et par "vie" nous entendons le fait de se nourrir, de grandir, et de dépérir par soi-même. » [38] La scolastique a résumé cela en deux mots : *movere seipsum*. Le vivant se caractérise donc par un mode particulier de son opération, irréductible à celui de l'inerte, à savoir qu'il est indivisé non seulement comme sujet, mais encore comme objet de sa propre opération. C'est « lui-même qui meut lui-même » [39] ou encore les opérations de *x* concourent à la croissance de *x*, à la production de parties m-moléculaires de *x*, et ainsi de suite ; c'est ce qui est exprimé par l'usage pronominal du verbe : « se mouvoir », irréductible à l'usage ordinaire « mouvoir quelque chose ». Nous avons déjà relevé que l'être est indissolublement lié à l'opération. Le fait de l'individuation, déjà présent dans les corps inertes par leur

---

[37] « The elements of *S* are the following eight conditions : Where *x* is a persisting organism, (i) *x* has parts which are *m-molecules*, that is, organic macromolecules of repeated units which have a high capacity for selective reactions with other similar molecules, (ii) *x* has a layer or membrane made of m-molecules whose limit is *x*'s exterior surface, (iii) *x* absorbs and excretes through this layer or membrane, (iv) *x* metabolizes m-molecules, (v) *x* grows through an increase in the number of m-molecules that compose it, (vi) *x* synthetizes m-molecular parts of *x* by means of m-molecular parts of *x* copying themselves, (vii) *x* reproduces, either by means of *x*'s m-molecular parts copying themselves or by means another, more basic process, (viii) *x*'s absorbing and excreting causally contributes to *x*'s metabolizing m-molecules ; these jointly causally contribute to *x*'s biosynthesizing m-molecules ; these together causally contribute to *x*'s growing and reproducing by means of the addition or copying of m-molecules ; and *x*'s growing causally contributes to *x*'s absorbing, excreting, metabolizing, biosynthesizing, and reproducing. » HOFFMAN et ROSENKRANTZ, « On the Unity of Compound Things : Living and Non-living », p. 89.

[38] ARISTOTE, *De l'âme*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, 1977, II c.1, 412a 13-14, p.66.

[39] Par « mouvoir » et « mouvement », on entend tout changement au cours duquel l'être reste lui-même mais change sous un certain rapport. Il ne s'agit donc pas seulement du déplacement local, mais aussi de la croissance en taille, du développement des organes, de la restauration des parties endommagées, de la reproduction, etc. Le propre du vivant n'est pas nécessairement de se déplacer localement (il y a des vivants qui ne sont pas doués de locomotion), mais bien de produire sur lui-même ces opérations.

unité et distinction comme sujet d'opération, trouve une réalisation originale et d'un niveau de perfection plus élevé dans le vivant qui oriente son opération à soi. Il est indivis et distinct comme terme de son opération, car c'est la croissance, la reproduction ou la conservation de sa propre unité qu'il accomplit, à l'exclusion de la croissance, reproduction ou conservation d'un être extérieur.

Pourtant, les phénomènes du vivant comportent d'autres aspects qui rendent la question plus complexe.

a. Métabolisme cellulaire

Les cellules de l'organisme sont-elles des êtres vivants ? On est porté à le croire. Si l'on se réfère aux huit conditions énumérées par Hoffman et Rosenkrantz, on constate qu'elles en vérifient plus d'une : elles sont constituées de protéines (i), elles ont une membrane à travers laquelle elles absorbent et rejettent divers composés chimiques (ii et iii), en général elles synthétisent d'autres molécules (iv), par contre elles ne croissent pas, en principe, dès lors qu'elles sont formées (v ; mais de fait la plupart des êtres vivants cessent de croître lorsqu'ils ont atteint leur maturité) ; elles sont pourvues des outils d'autoréplication de molécules (vi) ; parfois elles se reproduisent à l'identique en exploitant ces outils pour multiplier les éléments de leur structure (vii) ; c'est là la vie des cellules (viii).

Pourtant, le parallèle n'est pas absolument exact : toutes les cellules ne se reproduisent pas à l'identique. Beaucoup ont besoin de cellules d'un type différent pour apparaître, et ne sont pas capables de se donner une postérité. De plus, quoique les cellules jouissent d'équipements destinés à assurer quelques temps leur propre conservation, elles ont toutes des fonctions propres qui ne s'expliquent que par leur place dans le tout : sécrétions d'hormones, nécroses pour constituer des tissus osseux, phagocytose d'éléments exogènes, tout cela ne sert pas à la cellule pour sa propre vie, mais pour la conservation et l'opération de tout l'organisme.

Ainsi, les cellules de l'organisme jouissent d'une certaine autonomie fonctionnelle qui fait d'elles des unités de métabolisme, distinctes des autres, en particulier par la membrane qui matérialise nettement cette distinction ; et pourtant leur autonomie ne revêt pas le caractère de distinction qui est propre au vivant intégralement pris, car les cellules, souvent, tirent leur origine de cellules de types différents, et surtout parce que leur opération se réalise au profit d'un tout qui les déborde, et non pour elles-mêmes. S'il faut tenir que les cellules sont des individus, elles ne le sont qu'à un moindre titre que l'organisme total auquel elles appartiennent.

b. Reproduction

La reproduction des organismes se réalise de multiples manières. La plus évidente est celle dans laquelle, à l'issue d'un processus plus ou moins complexe, une cellule est produite dont les capacités opératives sont telles qu'elle suffit par son propre métabolisme à croître de manière à devenir un individu semblable

spécifiquement à celui qui l'a produite. Ses interactions avec le milieu extérieur (le corps de son géniteur, ou bien la terre, ou l'eau), ne sont que des phénomènes d'absorption et de sécrétion qui s'apparentent à la nutrition. Les éléments absorbés sont traités par l'organisme pour contribuer, une fois transformés, à sa propre constitution.

Cette cellule, œuf ou ovocyte, quel que soit son nom, jouit déjà d'une autonomie telle qu'elle peut être appelée individu vivant. Si une question se pose à son sujet, c'est surtout à quel moment elle est vraiment telle. Avant d'être formée, en particulier avant d'avoir son autonomie de cellule, elle n'est vraisemblablement pas encore un individu [40].

Mais il y a d'autres modes de reproduction disponibles pour certaines espèces. Par exemple par bourgeonnement. Au cours de son métabolisme, l'organisme produit sur sa membrane une sorte de pousse qui peut à sont tour produire des tiges et vivre de manière indépendante, alors même qu'elle ne serait pas détachée du corps dont elle est issue.

La différence avec le cas de l'œuf réside dans le fait qu'il y a une communauté de tissus qui maintient une unité vitale entre la pousse initiale et celle issue du bourgeonnement, par exemple la circulation de sève. Pourtant, si on les séparait, les deux parties demeureraient autonomes. De plus, le tissu nouveau et capable d'autonomie a déjà une forme plus proche de l'adulte, contrairement à l'œuf.

D'autres phénomènes étonnants sont fournis par les cas de schizogonie. Ce qui détermine la production d'un nouvel individu, c'est la séparation accidentelle ou spontanée de deux parties du corps du vivant initial. Les deux sections sont encore assez vivaces pour survivre, et même parfois reconstituer les organes manquants de part et d'autre. Une fois pleinement formés, ils manifestent clairement qu'ils sont plusieurs individus autonomes. On pourrait leur équiparer le cas des vrais jumeaux : une cause accidentelle divise le zygote encore très jeune en deux parties ou plus qui sont suffisamment autonomes pour se développer jusqu'à devenir deux adultes.

Dans tous ces cas, on constate que les parties du vivant sont suffisamment autonomes pour pouvoir se développer indépendamment du reste. Tant que la séparation n'est pas faite, c'est bien d'un seul vivant qu'il s'agit, mais une simple division, parfois violente, donne à chaque partie l'occasion de prouver les capacités jusque là encore seulement latentes dont elle jouit.

Lorsque des parties d'un vivant sont ainsi pourvues d'une capacité de vie autonome qu'une séparation peut réduire à l'acte, il est clair qu'il y a là une individuation en germe qui dépasse celle de la simple cellule. Quoiqu'elle ne soit

[40] Pour le cas de l'homme, voir toute la vaste discussion dans Pascal IDE, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, coll. « Questions disputées, saint Thomas et les thomistes », Téqui, Paris, 2004.

effective qu'après la séparation, la capacité qu'elles recèlent ne peut être considérée comme une pure vue de l'esprit.

c. Fusion

Ce ne sont pas seulement les cas de division féconde qui méritent notre attention, mais encore les cas de fusion. Un premier exemple donne déjà à réfléchir, celui des greffes : un organe, ou une partie de tissu extraite d'un corps vivant est placée dans un autre, et s'y unit de telle sorte qu'elle est traité par l'organisme hôte comme si elle en faisait partie. Elle profite du métabolisme du reste du corps à son profit, et contribue de son côté au bien du tout. La voilà donc devenue membre de l'individu hôte, participant de son unité et de sa distinction d'avec l'extérieur ; de fait, si la greffe ne fait pas de rejet, c'est que le système immunitaire ne le considère pas comme exogène. Voilà qui laisse entendre que la propriété de distinction du corps receveur n'est pas absolue au point d'exclure l'adjonction d'un organe [41].

Un autre cas présente un phénomène remarquable : celui des boutures. En effet, il s'agit bien de joindre une partie corporelle d'un vivant à un autre vivant pleinement constitué, mais le tissu qu'on apporte est d'une autre espèce que le vivant receveur. Lorsque la bouture réussit, le tronc d'arbre sur lequel elle est faite alimente en sève une tige qui lui est bien fixée, et cette tige produira du fruit selon sa propre espèce, alors même que le tronc peut encore pousser des tiges de son espèce, propres à donner son fruit spécifique. Les chiens n'engendrent pas des chats, mais les cognassiers peuvent produire des pommes ! Comment analyser un tel phénomène ? Il y a bien une unité vitale entre le tronc et la tige bouturée, car c'est la sève de l'un qui alimente l'autre. Il y a bien distinction de ce vivant d'avec les autres arbres adjacents. Il y a donc des éléments d'individuation de ce tout. Et pourtant, il n'y a pas unité d'espèce, ce qui se voit aux fruits différents que les diverses parties de cet être peuvent produire.

Si l'on s'en tient à la caractérisation du particulier concret que nous avons retenue, cet être n'est pas un individu, en raison de la non-unité de sa propriété spécifique. Pourtant, il retient des éléments d'individuation : une certaine unité opérative, et la distinction numérique d'avec les autres végétaux.

Enfin, sans aller jusqu'au mélange entre espèce, on observe aussi des fusions d'individus de même espèce. C'est le phénomène des colonies [42], qui concerne par

---

[41] Un exemple analogue est fourni par le cas des chimères : l'intégration dans un organisme vivant de cellules d'un autre organisme (entre deux faux jumeaux pendant le développement, ou encore de la mère à l'enfant pendant la gestation). Dans ces cas, des greffes de l'un à l'autre sont possibles pendant toute la vie des deux. Cf. Thomas PRADEU, « La mosaïque du soi : les chimères en immunologie », *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Epistémologie des Sciences de la Vie*, t.16 n°1, 2009, pp.19-27.

[42] Cet exemple donne à Thomas Pradeu l'occasion de contester l'équivalence entre organisme et individu. Mais non pas entre individuation et unité-distinction, ces deux propriétés pouvant être réalisées de manière graduelle. Cf. Thomas PRADEU, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », in Pascal

exemple les cœlentérés ou les amibes. Les individus capables par ailleurs de vie autonome, sont constitués dans certaines circonstances en une unité au moins matérielle, au point de mettre en commun des fonctions vitales, de sorte que certains des individus se spécialisent dans une des fonctions : nutrition, défense, reproduction. Ainsi une part de l'unité opérative ou individuation est transférée de chacun de ces vivants, qui pourraient autrement être autonomes, à la colonie. Le cas est analogue à celui d'une modification de constitution politique, provisoire ou définitive, qui transférerait des compétences de collectivités locales à un échelon supérieur. On a alors le phénomène inverse de celui des schizogonies, bourgeonnements, etc. : dans ces derniers, une capacité latente d'autonomie se manifeste lorsque c'est nécessaire, tandis qu'ici, elle rentre en sommeil, et chaque élément se spécialise pour le bien du tout, renonçant pour l'instant à assurer à soi sa propre survie. Cependant, ces phénomènes sont toujours limités, il y a une part des phénomènes vitaux qui demeurent ceux d'une société et non ceux d'un individu unique, la limitation provenant, comme le note Gilbert Simondon, des moyens de transmettre l'information [43]. Si la colonie ne transmet à ses éléments de messages que chimiques, les réactions collectives sont plus lentes, et plus du type des réactions individuelles. C'est la formation d'un système nerveux qui ferait du tout une unité vitale sous ce rapport. On peut dire alors que ces colonies sont des individus au sens de la vie végétative, mais non pas au sens de la vie sensitive, caractérisée physiologiquement par les communications nerveuses.

Ainsi, au-delà de l'individuation partielle propre aux cellules, au-delà de l'individuation en puissance des cellules-œuf ou des parties corporelles totipotentes, au-delà de l'individuation communiquée en partie dans le cas des greffes et boutures, nous avons ici le cas de l'individuation fusionnée pour certaines opérations vitales, celles de la vie végétative (nutrition, conservation, reproduction).

d. Défense immunitaire

L'individuation du vivant se manifeste encore dans les phénomènes immunitaires : l'organisme dispose de mécanismes chimiques par lesquels il reconnaît les éléments exogènes et les détruit [44]. Le fait de matérialiser ainsi chimiquement la différence entre soi et autrui illustre bien les propriétés d'unité et distinction propres à l'individu. Pourtant, même là, il y a des degrés.

LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.97-125.

[43] Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, 2005, p.193.

[44] Ce phénomène ne concerne pas seulement la défense de l'individu contre les agresseurs extérieurs, mais encore contre une prolifération autonome de cellules qui lui appartiennent, comme dans le cas d'une tumeur cancéreuse, quoique l'efficacité de ce mécanisme ne soit malheureusement pas absolue. Cf. Thomas PRADEU, « Darwinisme, évolution et immunologie », *in* T.HEAMS, P.HUNEMAN, G. LECOINTRE, M.SILBERSTEIN (éds.), *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, Syllepses, Paris, 2009, pp.525-542.

Par exemples, des êtres vivants moins perfectionnés ne possèdent pas ces marqueurs identitaires. C'est le cas des bactéries et des champignons [45]. Ils sont opérativement moins distincts que ceux qui en jouissent. Ils ne sont pas cependant dépourvus de tout système de défense. Philippe Caspar évoque pour les bactéries deux mécanismes : celui des mutations génétiques susceptibles de donner à un individu d'une population de bactéries des capacités supplémentaires, ou un handicap, et d'autre part les enzymes de restriction qui limitent le parasitisme par les virus en jouant sur la réplication de l'ADN.

Outre ces différences de capacités défensives entre les diverses espèces de vivants, il faut mentionner les mécanismes par lesquels un vivant développe et accroît en soi son propre système immunitaire. La première réaction à une agression déclenche une multiplication des outils les plus efficaces, de sorte que lors d'une deuxième agression, les armes seront en plus grand nombre. Si le système immunitaire du vivant est un élément de son individuation, il faut dire que l'organisme devient de plus en plus individu à mesure qu'il retient plus l'histoire de ses réactions immunitaires, pour rendre les réactions futures plus rapides et mieux ciblées. L'organisme « sait » mieux discerner ce qui est lui-même et ce qui ne l'est pas.

Cependant, si ces opérations de défense sont comparables à l'individuation, elles en diffèrent. En effet, il ne s'agit pas ici d'être localement un et distinct, ni de mettre en commun des opérations vitales, mais de reconnaître à la manière des opérations de connaissance ce qui est soi et ce qui est autre. Certes, il ne s'agit pas encore proprement d'opération de connaissance, mais l'effet est le même [46]. Le degré supérieur de l'autonomie devra comporter, non seulement le fait d'être soi ou d'agir sur soi, mais encore de se connaître comme soi, distinct des autres.

3. La connaissance de soi

C'est dans le règne animal que l'on peut observer des phénomènes de connaissance caractérisés. Le végétal peut réagir mécaniquement ou chimiquement à des excitations venues de l'extérieur, mais il appartient à l'animal de produire un acte immanent de connaissance, même seulement sensible et tactile, comme la rétractilité de l'huître. Lorsque les sens sont suffisamment perfectionnés chez l'animal, il peut y

[45] Philippe CASPAR, *L'individuation des êtres*, Lethielleux, Paris – Culture et vérité, Namur, 1985, p.172.

[46] Et ainsi on peut répondre à une critique de Thomas Pradeu et Edgardo Carosella. Ces derniers estiment que l'interprétation de l'immunologie en termes de « soi et non soi » est insuffisante, et avantageusement remplacée par une interprétation en termes de continuité. Le système immunitaire reconnaît, non pas tant un soi et un non-soi qu'une discontinuité trop grande entre ce qui est habituellement toléré et ce qui advient. Admettons que la réalisation matérielle de cette opération se décrit ainsi. L'effet produit formellement à l'échelle de l'être vivant est bien une différentiation – éventuellement sujette à erreur ou échec – entre ce qui vient de l'individu et ce qui vient d'un autre. En ce sens, cette interprétation reste pertinente pour notre propos. Cf. Thomas PRADEU et Edgardo CAROSELLA, « L'identité en immunologie : soi ou continuité ? », *in* Edgardo CAROSELLA, Thomas PRADEU, Bertrand SAINT-SERNIN, Claude DEBRU (éds.), *L'identité ? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, Paris, 2006, pp.47-58.

avoir connaissance sensible de l'animal par lui-même : par exemple, un chat qui utilise sa langue pour nettoyer son poil perçoit par la même occasion quelque chose de son corps.

Mais il y a un degré supérieur de connaissance de soi auquel n'atteignent pas tous les animaux : la connaissance de soi en tant que soi, ou reconnaissance de soi.

> Ce concept [celui de conscience de soi] ne doit pas être confondu avec celui de conscience morale. Il a été mis en évidence il y a longtemps déjà, chez les singes supérieurs, par l'expérience du miroir. Le miroir a été souvent utilisé en éthologie. Chez les poissons épinoches, si l'on met une glace dans l'aquarium à la limite du territoire d'un poisson mâle, ce dernier croit reconnaître dans la glace un concurrent de son espèce qui vient essayer de conquérir son territoire et il manifeste sa colère. Le chimpanzé qui se voit pour la première fois dans une glace marque un temps d'étonnement et très vite se reconnaît. On peut prouver qu'il en est bien ainsi, parce qu'il essaye de voir les parties de son corps qu'il n'a jamais pu voir, sa bouche, ses dents, son dos, par exemple. De plus on lui a joué un tour : on a placé sur son front pendant son sommeil, une marque rouge. Au réveil, en se regardant dans la glace il a manifesté de l'étonnement et essayé d'enlever la marque. De telles expériences ne réussissent pas ou réussissent moins bien chez le gorille ou chez l'orang-outang. [47]

De ces expériences, on peut relever deux traits :

- il y a bien une différence qualitative entre la connaissance simple d'un objet qui, de fait, est le sujet connaissant lui-même, et la connaissance de soi formellement en tant que soi ;
- de plus, le signe de ce qu'un animal parvient à ce degré supérieur se tire de l'interprétation de son comportement.

La première idée est bien illustrée par les travaux, entre autres, de Thomas Nagel et John Perry. Le premier [48] souligne la difficulté qu'il y a à décrire une expérience de perception, forcément subjective, en des termes intelligibles par une personne extérieure – comme d'expliquer la sensation de couleur à un aveugle né – et le deuxième [49] montre qu'il est impossible de définir le sens d'une proposition contenant des termes indexicaux, i.e. faisant référence au sujet qui parle, ainsi qu'aux circonstances de temps et de lieu (« je », « ici », « maintenant ») de son discours, en ne recourant qu'à des descriptions qui en font abstraction. Mais ces observations ne font que retrouver au niveau de l'analyse du langage une constatation que l'on peut faire dans la vie courante. De fait, l'auto-attribution et le point de vue d'observateur font

---

[47] Michel DELSOL, « Mémoire, conscience, intelligence dans le règne animal ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 1, 2006, p. 81-90. Obtenu sur http://id.erudit.org/iderudit/013574ar.

[48] Thomas NAGEL, « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, t. 83, n° 4, octobre 1974, pp. 435-450. Obtenu sur http://www.jstor.org/stable/2183914.

[49] John PERRY, « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, t. 13, n° 1, mars 1979, pp. 3-21.

partie des critères selon lesquels on recherche, non sans difficulté, des phénomènes de conscience chez les animaux [50].

Ainsi, un discours qui fait intervenir les termes indexicaux ne sera compris comme tel que par quelqu'un qui a, lui aussi, des expériences subjectives comprises comme telles, de sorte qu'en écoutant une phrase comportant des mots comme « je », « ici », « maintenant », même prononcée par un autre, présent en un autre lieu (au téléphone par exemple) ou rapportée d'un discours prononcé dans le passé, il comprendra que « je » est à l'émetteur du discours ce que « je » est à lui-même lorsqu'il fait état de ses propres expériences. De même pour les indexicaux de lieu et de temps. Hors de sa propre expérience, à la lumière de laquelle il interprétera ce que son interlocuteur lui fait partager de la sienne, il n'aura pas moyen de saisir ce que le discours entendu lui communique de subjectif. Un ordinateur peut enregistrer des variables, un profil comportant nom, prénom, adresse, et de multiples autres paramètres, il ne percevra jamais la subjectivité comme telle. Et il semble bien que seules quelques rares espèces animales s'en approchent, et encore, moyennant un entraînement approprié patiemment inculqué par des hommes [51]. Hors l'homme, aucun animal ne dit spontanément « je ».

La deuxième idée nous fait retrouver l'observation selon laquelle *agere sequitur esse* : à l'être suit et correspond l'agir ; la conscience de soi se manifeste, comme par un signe caractéristique, par l'activité qui met en jeu le moi comme tel. John Perry remarque que notre comportement ne sera pas le même si l'on se dit : « J'ai un rendez-vous à 14h. » ou bien : « J'ai un rendez-vous maintenant. » En effet, le terme indexical fait intervenir la subjectivité, et donc l'intérêt personnel, tandis qu'un discours neutre sous ce rapport peut nous laisser indifférents : rien ne presse, s'il n'est pas encore 14h. Stéphane Chauvier développe cette idée :

> Il y a une connexion étroite entre la capacité de penser à soi et la capacité d'avoir des *intentions* et d'entreprendre des *actions*. Une créature seulement consciente n'en est pas capable. Mais pas non plus une créature seulement sensible, ni même une créature capable de se représenter des lieux ou des objets et de les hiérarchiser sur la base de son expérience sensible. Ce qui manque à ces créatures, c'est une sorte de moteur psychique, quelque chose qui les arrache à leur statut purement contemplatif et passif et les rende capables d'*initiatives*. Or ce moteur psychique est précisément constitué par la pensée de soi. On voit bien, intuitivement, qu'une créature qui peut penser à soi peut, par là-même, vouloir diverses choses pour soi. Mais ce qu'on ne remarque pas toujours, c'est ce qui se passerait si l'on était privé de cette capacité de penser à soi, quand bien même on serait équipé de toutes sortes d'autres capacités cognitives, comme la capacité de s'apercevoir de ce qui nous entoure, de s'en former un concept, et même d'éprouver diverses sensations. Une créature pourrait avoir la capacité de penser au fait de marcher, de courir, d'être assis.

[50] Anil K. SETH, Bernard J. BAARS, David B. EDELMAN « Criteria for consciousness in humans and other mammals », *Consciousness and Cognition* vol.14 (2005) pp.119–139.

[51] Cf. Louis MILLET, *La psychologie, connaissance réelle de l'homme ?*, F.-X. de Guibert, 1993, pp. 58-61.

> Elle pourrait en outre avoir associé à ces concepts des nuances de plaisir ou de déplaisir. Mais pour *vouloir* courir, pour *préférer* marcher, etc., il lui faudrait pouvoir *se* situer sur la carte de ces possibilités, penser à soi comme courant, comme marchant, etc. Pour vouloir faire quelque chose, il ne faut pas seulement se représenter cette chose, il faut encore pouvoir penser que l'*on* fait cette chose.
>
> Nous apercevons donc quelle différence cela fait qu'une créature pense à soi : elle devient capable d'intentions, de préférences, de volitions, d'initiatives, etc. Or, toutes ces « performances » constituent manifestement, pour la créature qui les exécute, un *mode d'être* différent de celui d'une créature qui n'aurait pas ces aptitudes. Entre une boule de billard qu'on propulserait au sud-ouest et une boule de billard qui *se* rendrait intentionnellement au sud-ouest, il y aurait toute la différence qui sépare un comportement mécanique ou causal et un comportement guidé par des *fins* ou des *valeurs*. C'est donc cette différence que cherche à capter la distinction entre personne et non-personne. Les personnes sont des hypostases qui ne sont pas seulement conscientes du monde, ni même sensibles à ce qui leur arrive, ce sont des hypostases capables de *se* conduire dans le monde, par conséquent des hypostases dont les pensées sont la cause prochaine de leur conduite. Or cette aptitude à se conduire dans le monde présuppose la pensée de soi. [52]

Il semble bien que la capacité à se former des projets suppose une connaissance de soi présente sous un mode tout à fait particulier : soi-même en tant que soi-même, et non soi-même à la manière d'un particulier quelconque dont on dirait nonchalamment « il devrait faire », « il aurait dû », « il n'a qu'à ».

De plus, dans la mesure où ces projets concernent du futur, du non-existant, ils doivent correspondre à une représentation intérieure de soi en tant que soi détachée de l'expérience immédiate, puisque celle-ci fait défaut lorsqu'il s'agit du futur. C'est là la différence la plus manifeste entre les ébauches d'intelligence animale observées dans les expériences et l'intelligence humaine manifestée spontanément chez l'enfant dès un âge précoce [53] : l'animal ne fait preuve d'ingéniosité que pour le présent immédiat, pour jouir d'un objet qu'il a devant lui ou à portée d'expérience immédiate, tandis que l'enfant commence vite à imaginer des histoires, des projets, et cherche à les réaliser. Il s'agit donc d'une connaissance formelle de soi : connaissance d'une connaissance de soi en tant que soi ! Assurément, pour arriver à ce degré de réduplication, il faut un degré supérieur de perfection.

Ainsi, le sommet de la connaissance de soi dont il nous est donné de faire l'expérience, et dont les chercheurs scrutent les traces chez les animaux, c'est une connaissance formelle de soi comme soi. Nous aimerions montrer maintenant qu'il y

---

[52] Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, coll. « Chemins philosophiques », Vrin, 2003, pp.37-38. Nous ne souscrivons pas, par contre, à la suite de son exposé, dans laquelle il pense démontrer que la personne n'est pas autre chose que la pensée même de soi.

[53] Cf. MILLET, *La psychologie, connaissance réelle de l'homme ?*, pp. 58-61.

a là un degré supplémentaire dans l'individuation entendue comme indivision en soi et distinction des autres dans les capacités opératives.

Quant à l'indivision ou simplicité d'abord. Il s'agit dans ce paragraphe d'actes de connaissance. Or si l'on répartit les actes de connaissance selon la classification des scolastiques en simple appréhension, jugement et raisonnement, on remarque qu'il s'agit toujours d'actes d'unification :

- simple appréhension : union à la faculté de connaissance d'un objet considéré simplement. Dès lors, on le possède, il fait comme un avec notre connaissance – Aristote va jusqu'à dire que le connaissant est l'être même connu [54].

- Jugement : il s'agit de l'attribution d'un prédicat à un sujet auquel il convient. Là encore, il s'agit de remarquer l'unité entre la réalité signifiée par le prédicat et celle signifiée par le sujet.

- Raisonnement : il s'agit d'un mouvement finalisé par son terme qui est la connaissance de la conclusion. Les prémices s'intègrent comme étapes dans cette démarche unifiée par sa fin.

Dès lors, tout acte de connaissance apparaît comme une activité unifiée et unifiante [55], et de ce fait comportant une certaine simplicité. Cela doit se vérifier de la connaissance de soi, et cela d'autant plus que, outre l'unité propre à tout acte de connaissance, c'est encore une représentation de soi-même que le sujet s'unit dans la pensée.

On en trouve une preuve supplémentaire *a contrario* dans un état psychique morbide, celui de la schizophrénie. Celle-ci se décrit par deux symptômes constants : d'abord la « dissociation intrapsychique : perte de l'unité, de l'harmonie et de la continuité de toute l'activité psychique », puis la « dissociation entre le moi et le monde extérieur » [56]. Le fait même que le manque d'unification et d'intégration des diverses données concernant le même objet soit source ou signe de troubles, montre que la connaissance tend à l'unification. De même, les troubles de l'identité liés à des défauts de mémoire montrent par là-même que notre connaissance de nous-mêmes résulte de l'intégration, ou unification, de multiples données d'expériences non plus simultanées, mais successives dans le passé. Le terme même d' « aliénation » évoque

---

[54] « L'âme est en un sens les êtres mêmes. Tous les êtres, en effet, sont ou sensibles, ou intelligibles, et la science est, en un sens, identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible. […] Dans l'âme, à son tour, la faculté sensitive et la faculté cognitive sont en puissance leurs objets mêmes, dont l'un est intelligible et l'autre, sensible <en puissance>. Et il est nécessaire que ces facultés soient identiques aux objets mêmes, ou, tout au moins, à leurs formes. » ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, Vrin, 1977, III c.8, 431b 20-28, pp.198-199. Parenthèse du traducteur.

[55] « L'esprit humain est affligé d'une tendance irrésistible à unifier. » Jean LECOMTE DU NOUY, cité par Louis LACHANCE, op, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 1959, p.6.

[56] A. POROT et Th. KAMMERER, « Schizophrénie », in Antoine POROT (dir.), *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*, PUF, Paris, 1952, p.374.

la conjonction violente d'un moi et d'un étranger là où il devrait y avoir possession de soi par soi.

Reste la distinction. De fait, il semble bien qu'il y ait une connaissance de soi qui ne soit pas distincte. Dans la deuxième *Rêverie du promeneur solitaire*, Jean-Jacques Rousseau décrit comme un « moment délicieux » la sensation qu'il éprouva au sortir d'un évanouissement : « Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. […] Je ne savais ni qui j'étais, ni où j'étais […], je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer aucunement que ce sang m'appartînt en aucune sorte… » [57] Les spiritualités orientales, de leur côté, tendent par des exercices corporels et psychiques, à une expérience de connaissance qui fasse abstraction de la distinction entre soi et l'univers. Quoiqu'il en soit du bien-fondé de cette recherche, les descriptions de ceux qui s'y sont adonnés montrent qu'elles ne sont pas sans succès.

Ce n'est pourtant pas là le mode commun de connaître. La répugnance instinctive que l'on éprouve devant l'aliénation mentale montre que chacun est animé d'un désir viscéral de rester soi-même selon la connaissance, c'est-à-dire de conserver sa connaissance de soi-même comme distinct, quoi qu'il en soit des conflits que cela pourra susciter contre d'autres individualités.

Comme le soulignait Stéphane Chauvier, cette connaissance ou pensée de soi est au fondement de l'activité intentionnelle. Dans toute opération que nous accomplissons consciemment, il y a d'une manière ou d'une autre une recherche de soi. De même que l'aliénation mentale répugne parce qu'elle fait perdre la connaissance distincte et juste de soi, de même l'aliénation opérative répugne parce que nous voulons agir de notre propre mouvement pour la fin que nous nous sommes fixés, et non être réduits en esclavage de telle sorte que notre activité soit ordonnée à la fin privée d'autrui.

Si donc la connaissance distincte de soi et l'agir pour soi apparaissent comme des signes d'une condition psychique et sociale saine et désirable, il faut bien conclure qu'il s'agit là d'un degré de perfection supérieur à la condition des êtres qui n'en jouissent pas ; ce qui peut être le fait d'une nature inférieure (inerte, ou végétative, ou encore d'animaux moins aboutis) soit du fait d'un dysfonctionnement adventice à une nature normalement capable de telles opérations. Ceux qui cherchent à éprouver l'expérience d'une perte de cette conscience de soi peuvent y voir un état de félicité, mais il n'empêche que cette recherche dépend de leur propre initiative, et s'ils encouragent une telle recherche, c'est qu'ils comptent bien sur les capacités d'initiatives qu'ils cherchent à perdre par ailleurs. En tous les cas, ils n'entendent pas demeurer en permanence dans cet état dont le désir est si paradoxal. A vrai dire, la motivation foncière de cette recherche est surtout d'échapper à la souffrance,

[57] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Les bibliophiles, Paris, 1882, p.20.

considérée comme résultant du choc des individualités. Supprimer la souffrance en supprimant les individualités peut n'être pas dénué de succès, mais cela ne prouve pas que la source du mal soit formellement dans l'individuation.

Ainsi nous avons pu exhiber un degré supérieur d'unité et de distinction opérative : après l'unité et distinction spatiale du corps pesant, dépassée par l'unité opérative du vivant, capable d'agir par soi-même pour soi-même, lui-même dépassé par le connaissant dont l'opération sur soi procède d'une vraie représentation intérieure de soi-même, nous aboutissons au cas de l'homme, qui se connaît, non seulement parce que, de fait, ses perceptions ont pour objet son propre corps, mais encore parce qu'il possède une représentation intérieure de soi en tant que soi qui lui permet de se projeter dans l'avenir pour établir des plans à fins de se procurer un bien qui n'existe pas encore. Tous ces actes de connaissance sont revêtus de la nécessaire condition de simplicité, mais du fait même que leur exercice normal et désirable tend vers une certaine perfection de soi-même qui, par le fait même, exclut l'autre, ils arborent de plus la condition d'une nécessaire et souhaitable distinction. Dans ces conditions de simplicité et de distinction, on reconnaît les éléments de l'individuation appliqués, non plus à l'être même selon sa réalité concrète, mais à l'être intentionnel qu'il revêt lorsqu'il est objet de sa propre connaissance. On peut conclure avec saint Thomas d'Aquin que, « plus une nature est noble, plus ce qui en émane lui est intérieur » [58].

Gardons-nous cependant de conclure que la pensée de soi-même soit le sommet de la perfection d'un homme. Un homme qui ignore superbement son semblable sera odieux et sentira bien vite son indigence, tant il a besoin des autres. De fait, la seule pensée de soi-même ne devrait pas le contenter longtemps. L'expérience montre d'ailleurs qu'elle peut avoir quelque chose de paralysant : forcer son talent donne toujours à l'œuvre un caractère de gaucherie là où la spontanéité est ce qui plaît plus. Mais cette capacité à se penser est le signe d'une perfection qui cherche ailleurs son aboutissement [59].

4. Les sociétés.

Connaissons-nous un degré supérieur d'autonomie opérative ? Au-dessus des individus humains, on pourrait encore considérer les sociétés. De fait, elles ont bien un agir qui leur est propre et qui ne se réduit pas à la juxtaposition des actions de leurs membres. Par exemple, un traité international lie des Etats selon leurs prérogatives d'Etats, et ne se réduit pas à une juxtaposition de contrats entre

---

[58] « Quanto natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*, (C. PERA éd.), t.3, Marietti, Turin-Rome, 1961, livre IV c.11 n°3461 p.264.

[59] « Je ne sais rien si ce n'est le mépris que mérite tout ce qui est changeant et périssable, et la recherche nécessaire de l'immuable et de l'éternel. » Saint AUGUSTIN, *Soliloques*, *in Œuvres de saint Augustin, 1ère série, opuscules – V. Dialogues philosophiques – II. Dieu et l'âme* (éd. Pierre de LABRIOLLE), DDB, 1939, I, I, 5, p.35.

particuliers. Cette distinction peut se retrouver dans les actes d'un unique individu : les paroles officielles d'un ambassadeur engagent le gouvernement qu'il représente et, partant, tout le pays. Lorsqu'il agit comme personne privée, ses paroles n'engagent par contre que lui. De même, un contrat signé par une société impose des obligations civiles à la société comme telle, mais non immédiatement aux personnes privées qui la dirigent. Il est donc pertinent de se demander si elles jouissent de la propriété d'individualité telle que nous en avons donné une première notion : un être concret permanent sous une propriété essentielle, propriété qui est essentiellement liée à une capacité opérative.

Une société est-elle un être concret ? Assurément, c'est une réalité existante et non un être de raison : qu'il s'agisse de la France, de la SNCF, du club de football Paris-Saint-Germain, de l'orchestre philharmonique de Berlin ou de la crêperie « Chez Tante Germaine ». Mais elle n'a manifestement pas le même mode d'être qu'un corps, car, quoiqu'une société regroupe un certain nombre de personnes pour une activité commune, elle n'est pas ces personnes mêmes, mais bien plutôt leur agir commun. On peut tout à fait concevoir les mêmes personnes rassemblées pour une activité autre que celle de la société, voire renonçant définitivement à l'œuvre propre qui les rassemblait jusque là. Par exemple, les membres d'une formation musicale cessant leur activité artistique pour se consacrer à autre chose, mais se retrouvant pour prendre un verre et jouer aux cartes. La société n'a donc d'être habituel, en dehors de ses opérations propres comme serait un concert de l'orchestre ou un match de football, que l'intention permanente de ses membres de consacrer une part de leur temps à cette activité commune.

Cette intention permanente fonde le réseau de relations qui les unit en société. Tant qu'elle demeure, elle semble bien assurer la permanence de la société. Pourtant, diverses sortes de changements pourraient remettre en cause l'identité de cette collectivité opérative. Par exemple, voici qu'une société de traitement de son change d'activité pour se consacrer à la vidéo, en raison du manque de demande dans le domaine du son. Le patron et les employés sont les mêmes, la structure juridique civile de la société est la même, mais son activité a changé. A la rigueur, en vue d'attirer le client, elle pourrait même changer de nom pour signifier son changement d'activité. Est-ce la même société ? L'intention des membres est foncièrement la même, s'il s'agit seulement de gagner leur vie, mais elle a changé dans la mesure où elle porte sur le domaine de l'activité lucrative qui en est le moyen.

Autre exemple : une grande école d'ingénieurs, initialement fondée pour former les futurs employés d'une société comme les Postes et Télécommunications ou les ingénieurs spécialistes de l'urbanisme ou des Ponts et Chaussées diversifie ses enseignements au point d'être de moins en moins spécialisée dans ses domaines d'études initiaux, qui deviennent en elle anecdotiques. Au cours de son histoire elle change de nom, elle déménage, la structure juridique qui la soutient évolue avec le temps, et il semble un jour que la seule chose qui relie son commencement avec son

état actuel est la chaîne ininterrompue de ses responsables ou du personnel qui la fait vivre. Est-elle demeurée la même ? Le sens commun répugnera à dire qu'elle n'a rien à voir avec ses origines, mais on a peine à trouver ce qui fait l'unité de l'école des débuts avec celle d'aujourd'hui.

Dans d'autres cas, on n'a aucune difficulté à reconnaître la permanence de la même société. Par exemple, un club de football. Il peut être acheté puis racheté par diverses entités, il peut voir renouveler tous ses joueurs et son entraîneur, mais, s'il conserve son nom et son attache à une ville dont il défend la fierté sur le stade, tous ses partisans le reconnaîtront pour le même. Cependant il n'en serait peut-être pas ainsi si son activité propre ne suscitait pas à ce point l'enthousiasme et le sentiment d'identité des foules. On retrouve là la marque du statut propre de la société : elle existe surtout dans l'intention des hommes qui s'y reconnaissent, et se réalise dans un réseau de relations fondées sur cette intention commune.

Considérons le cas d'une famille. Dans la mesure où son identité est liée à l'identité des personnes physiques qui la composent et au rapport biologique qui les relie, on a un critère incontestable d'identité. Mais remarquons que, dès lors qu'intervient une disposition juridique qui remplace le fait physique, comme une adoption, l'identité de la famille est moins évidente. Une adoption change moins la famille qu'une naissance.

Ainsi il est clair que, si la réalité physique assure assez fermement la permanence d'un être, il n'en est pas de même d'une société dont la réalité est un fait de connaissance et d'intention. Son identité est plus fragile. Dès lors que les personnes concernées commencent à diverger de pensée ou d'intention, voire simplement à se désintéresser de l'agir commun qui les rassemblait, l'unité du tout est menacée. C'est le cas qui apparaît dans un divorce, dans la scission d'un parti politique, dans le désir de sécession de la population d'une partie du territoire d'un Etat, etc. Avec l'unité, c'est l'existence même du tout qui est en jeu. L'Empire de Charlemagne n'existe plus dès lors qu'il est divisé en trois parties confiées à trois personnages aux intérêts distincts. La société est une réalité qui n'existe qu'en tant qu'elle est connue et voulue à plusieurs, c'est-à-dire à la manière d'un objet d'intention commun. Elle cesse d'être si elle cesse d'être communément voulue. Son unité est celle d'un vouloir commun.

Par contre, tant qu'elle existe, elle est bien distincte des autres agirs communs qui peuvent rassembler les hommes. Le club de football est clairement distingué de la réunion de joueurs de cartes, alors même qu'il s'agirait des mêmes personnes. Ce qui s'explique facilement : si l'être d'une société relève de la connaissance de l'intention de ses membres, il participe de l'unité de la connaissance et de l'intention. Or, nous l'avons noté à propos de la connaissance de soi, les actes de connaissance sont des actes unifiants. Qu'il s'agisse de la connaissance spéculative qui a pour fin la connaissance elle-même, ou de la connaissance pratique qui prévoit et ordonne une

action en vue d'un but, l'objet est toujours un ; ou alors il n'est pas, car on n'agit pas pour deux buts également motivants. L'unité de la fin exclut sa division. Dès lors, la société qui fédère les activités de ses membres pour une finalité se distingue d'elle-même de toute autre société poursuivant un autre but, même compatible.

Ainsi une société est une et distincte selon l'intention commune de ses membres. Mais une intention peut être facilement abandonnée puis réassumée. Il n'en va pas de même de la vie : un corps vivant une fois mort ne ressuscite pas. Si l'on peut ressusciter une société, est-ce bien la même que la première ? Dans certains cas, la réponse ne fait pas de doute : par exemple, les Rolling Stones programmant après des années de silence une tournée de concerts sont bien le même groupe, alors même que l'un ou l'autre des musiciens serait mort, du moment qu'ils accomplissent des prestations comparables à celles de leur première période d'activité : les mêmes chansons, un même style, etc.

Dans d'autres cas, c'est plus contestable. Ainsi, Robert Stalnaker donne l'exemple de deux grands restaurants de fruits de mer de Philadelphie intitulés *Bookbinder's* qui se font une concurrence acharnée. L'un s'appelle *Bookbinder's Seafood House*. L'autre se désigne comme *The old original Bookbinder's*. Chacun se réclame d'une tradition qui remonte à 1865 lorsqu'un unique restaurant appelé *Bookbinder's* fut fondé [60]. La question qui se pose est naturellement de trancher entre les deux : lequel est l'héritier authentique du premier établissement ? Autrement dit, dans lequel des deux son identité s'est-elle perpétuée ? Comme on ne peut donner de réponse assurée, le cas a donné lieu à la discussion entre les auteurs sur le problème de l'identité vague.

En conclusion de ces quelques remarques, il faut noter que, dans cette réalité particulière qu'est la société humaine, le philosophe peut bien relever des aspects propres à l'individuation, en particulier un certain mode d'unité indivise : celui de la finalité commune, l'indivision résidant donc dans une conception commune suscitant un désir de réalisation, et non dans une réalité actuelle extramentale. L'intention commune fonde alors un réseau de relations (autorité, subordination, collaboration…) qui, pour être multiples, sont unifiées par ce fondement même. Une société possède également la propriété de distinction par rapport aux autres réalités du même type, la permanence dans l'être, mais avec les modalités propres, et les fragilités liées au mode d'être particulier qui la caractérise, à savoir de n'être que comme objet d'intention collective ou commune. La variabilité des intérêts, des intentions, la contingence des personnes mêmes font la fragilité des sociétés. Une société peut même cesser d'être en raison de la disparition physique accidentelle d'un homme qui était son principe d'unité, comme pouvait l'être Alexandre le Grand pour son empire.

---

[60] Robert STALNAKER, « Vague Identity », in D.F. AUSTIN (éd.), *Philosophical Analysis : A Defense by Example*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp.349-360, cité dans SIDER, *Four-dimensionalism*, p.148 qui fait état de la discussion sur l'identité vague.

Ce mode d'être propre ne laisse pas de lui conférer une capacité opérative propre, irréductible à celle de ses membres considérés comme personnes privées, mais qui ne s'exerce que dans l'ordre de l'intentionnalité, comme les obligations contractées par une société. Il est vrai que les prestations qu'elle s'engage à fournir peuvent consister dans des réalités matérielles (les crêpes de la crêperie, le transport par la SNCF, etc.) mais l'action qui est proprement celle de la société est plus le contrat comme tel que la matière sur laquelle il porte. Les victoires ou défaites du PSG relèvent également de l'ordre intentionnel : être le vainqueur d'une compétition n'a de réalité que dans la connaissance des hommes qui s'y intéressent. On pourrait évoquer aussi le cas de la prestation d'un orchestre. L'œuvre formellement commune est la musique. Mais, si elle trouve un support matériel dans les ondes mécaniques produites, l'unité qui la caractérise n'est perceptible qu'à la connaissance sous ses aspects sensible et intellectuel.

5. Les êtres artificiels

Intermédiaires entre les êtres corporels dont nous faisons l'expérience sensible tous les jours, et les êtres intentionnels que l'organisation humaine établit tels que les sociétés, nous trouvons les êtres artificiels, issus de l'organisation d'êtres physiques selon un plan donné pour obtenir, par le jeu de leurs capacités opératives propres soigneusement agencées, une opération conforme à nos désirs. Le jeu combiné d'un ressort et d'une savante mécanique permet de mesurer l'écoulement du temps ; la combinaison du pouvoir explosif des combustibles et d'une mécanique non moins savante permet de se donner un véhicule qui assure un déplacement local plus rapide et capable de supporter une charge plus lourde que n'importe quel être vivant.

Y a-t-il là quelque chose de l'individuation ? Probablement plus que dans les sociétés, vu la dépendance essentielle que l'être artificiel entretient avec ses parties et leurs propriétés opératives. Cependant, un paradoxe célèbre remet en cause l'identité des êtres artificiels : celui du bateau de Thésée.

> Le vaisseau sur lequel Thésée s'était embarqué avec les autres jeunes gens, et qu'il ramena heureusement à Athènes, était une galère à trente rames que les Athéniens conservèrent jusqu'au temps de Démétrius de Phalère. Ils en ôtaient les vieilles pièces, à mesure qu'elles se gâtaient, et les remplaçaient par des neuves, qu'ils joignaient solidement aux anciennes. Aussi les philosophes, en disputant sur ce genre de sophisme qu'ils appellent croissant [61], citent ce vaisseau comme un exemple de doute, et

[61] D'après le traducteur, Plutarque explique dans son *Traité sur les délais de la justice divine*, que ce type de sophisme a été inventé par Epicharme de Cos, philosophe et poète, qui vécut à Syracuse. Il en donne l'exemple suivant : il faut distinguer l'homme en plusieurs, puisqu'il a été successivement jeune, adulte, et vieillard. Un homme qui a emprunté de l'argent dans sa jeunesse n'est pas tenu de le rendre une fois devenu vieillard, puisqu'il n'est plus le même homme. La théorie des contreparties temporelles avant le premier siècle de notre ère…

soutiennent, les uns que c'est toujours le même, les autres que c'est un vaisseau différent. [62]

On met en scène le paradoxe de la manière suivante. Supposons que l'on remplace tous les jours une pièce du bateau – non pas abîmée mais en bon état – par une pièce neuve identique, tout en entreposant les pièces originales. Tout au long de l'opération, le bateau demeure opérationnel et conserve la même apparence. Mais à la fin, quoique le changement soit indiscernable, aucune de ses parties n'est d'origine. Alors, est-il le même qu'au début ? La question se complique si de plus on assemble les parties successivement retirées en un autre bateau, qui peut revendiquer d'être l'authentique nef de Thésée, puisqu'il est fait des planches mêmes qui ont porté le héros et ses compagnons.

S'il y a une certitude dans ce conflit d'identité, c'est que la chose est moins claire que pour des êtres vivants. Le métabolisme des organismes vivants peut assurer le remplacement complet des cellules du corps – en sept ans pour l'homme, dit-on – et cependant selon l'estimation commune, c'est bien le même individu qui demeure. Le signe en est, lorsqu'il s'agit de vivants plus perfectionnés, la permanence des souvenirs et des attachements affectifs. On est loin d'avoir la même assurance pour le cas qui nous occupe, parce que l'être inerte qu'est le vaisseau de Thésée n'a pas la spontanéité d'opération que peut avoir un vivant, ni la capacité à opérer pour soi. Il n'a tout simplement pas de « soi ». La question de son individuation a-t-elle seulement un sens ? A vrai dire, la question posée est plus celle de son identité que celle de son individuation, c'est-à-dire celle de sa permanence sous le changement. Peut-on dire que le bateau est le même à l'issue de l'opération ?

Pour tâcher de répondre, envisageons les multiples opérations par lesquelles on a accompli le changement. Il s'agissait de remplacer chaque pièce une à une. On est porté à penser que l'individuation du bateau résulte de l'individuation de ses parties, et cela d'autant plus que cette individuation, elle, ne fait pas de doute : cette planche-ci a été retirée, se trouve là, est assemblée de nouveau à telle autre qui était autrefois sa voisine, etc. Mais alors, l'identité des parties est beaucoup plus certaine que celle de l'assemblage. En effet, qu'advient-il lorsqu'une planche est jointe à d'autres ? Rien de comparable à la greffe d'un tissu organique sur un vivant. Il y a bien la cohésion des corps, si les planches sont bien fixées, mais il n'y a pas d'autre opération commune que celle de l'inertie, à la manière du rocher dont il a été question plus haut. Encore le rocher tient-il sa cohésion de sa structure intime, tandis que la jointure des planches se fait par des clous ou des rivets qui sont d'autres objets, aux propriétés d'inertie distinctes. Chaque pièce est donc extérieure à l'autre. Il n'y a pas d'opération spontanée du tout qui soit propre au tout et ait pour objet le tout lui-même comme dans le vivant. L'organisme vivant adopte un tissu greffé comme sien,

[62] PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, trad. Dominique RICARD, in *Vies des hommes illustres de Plutarque*, t.1, Hiard, Paris, 1834. L'exemple a été exploité par Hobbes, avant de passer à la philosophie analytique. Pour quelques références, cf. WIGGINS, *Sameness and Substance Renewed*, p.93.

tandis que l'assemblage artificiel juxtapose des corps rigides dont la seule solidarité sera celle des solides adjacents, telle qu'analysée par Hoffman et Rosenkrantz. L'individuation qui en résulte est seulement celle d'une juxtaposition d'individus, et seule leur inertie est mise en commun. L'impénétrabilité à l'eau, cruciale pour le navire, n'est rien de plus que la composition géométrique de l'impénétrabilité des pièces.

Cependant, l'unité du tout ne tient pas seulement à cette communauté forcée d'inertie. Il y a un ordre des parties, conçu par l'architecte, pour assurer une fonction. La place de chaque élément s'explique par le projet de l'artisan, l'opération qu'il entend obtenir de son assemblage. En l'occurrence, résister à la pénétration de l'eau et, moyennant la poussée d'Archimède, porter une charge importante sur la mer. Il y a donc un autre principe d'unité que celui qui résulte des lois propres aux corps étendus et rigides, un principe extrinsèque, qui est le projet du constructeur. La capacité du bateau à réaliser ce projet est maintenue tout au long de l'opération de substitution des pièces. Si donc on cherche un critère d'identité comparable à celui que nous avons dégagé plus haut, il se tire de cette finalité. Si l'individu est l'être concret permanent sous une propriété essentielle qui relève de l'opération, alors nous tenons cette propriété dans le cas qui nous occupe : il s'agit de la finalité de cet artefact. Dans ces conditions, on peut dire que le bateau est demeuré lui-même dans la mesure où il a toujours été un véhicule apte à porter un lourd chargement sur l'eau sans couler.

Une objection peut cependant être soulevée : quelle différence, en définitive, entre cette succession d'opérations, et le remplacement pur et simple d'un bateau par un autre ? Lorsque l'on change de voiture, on obtient le même résultat. On peut même obtenir une voiture du même modèle que la première, de même couleur, avec les mêmes accessoires, etc. Ainsi, on s'est contenté d'une (ou plusieurs) propriété universelle commune aux deux bateaux comme aux deux voitures, et il n'est plus question de garantir une identité individuelle. Peu importe que la deuxième voiture soit autre que la première, si elle assure les mêmes fonctions.

La réponse tient à l'autre terme de notre caractérisation de l'individu : non seulement il faut que la propriété essentielle voulue soit conservée à la fin de l'opération, mais il faut encore la permanence dans l'être. Or il n'y a aucune continuité d'être assurée dans le remplacement pur et simple de la voiture, tandis que la substitution une à une des pièces conserve l'assemblage. Du moins le suppose-t-on par hypothèse ; à vrai dire, il est assez peu vraisemblable que l'on puisse vraiment retirer les pièces une à une sans toucher aux autres, et conserver au bateau sa capacité à naviguer durant toute l'opération. Mais cette unité d'être n'est rien de plus que l'unité de la cohésion des solides et du plan de l'architecte. L'organisation générale de l'objet a toujours subsisté, et les éléments particuliers en sont sortis ou s'y sont intégrés sans qu'elle cesse d'être.

On peut à bon droit se déclarer insatisfait de ce principe extrinsèque d'unité comme principe d'individuation, et il est tentant de regarder vers le bateau reconstruit avec les planches originales pour chercher l'authentique nef du héros. D'où vient cette tentation ? Elle vient de ce que ces planches sont individuées d'une manière plus certaine que l'assemblage. Elles sont des êtres naturels, si l'on envisage des blocs homogènes de bois ou de métal, des fibres de cordages, etc. Or de tels êtres jouissent de l'individuation, rudimentaire certes, mais indéniable, des êtres inanimés. Cette individuation assurée sert de point d'appui pour envisager la question de l'individuation de l'assemblage, parce que l'on cherche le certain pour appréhender l'incertain. Pourtant, ce qui compte n'est pas tant l'individuation d'une partie que celle du tout. Autrement, tout renouvellement cellulaire fait perdre à un organisme son identité. Il faut donc s'en tenir à la permanence du plan de l'architecte pour chercher un principe d'individuation. Mais alors l'objection n'est pas encore résolue : ce plan, en tant que pensée de l'ingénieur qui l'a conçu, est extrinsèque à l'objet. On peut répondre qu'il est le modèle d'une réalité effectivement conservée, à savoir l'ordre des pièces : l'agencement de chacune par rapport aux autres. En définitive, le réseau des relations entre les pièces, comme le réseau des relations humaines constitue la société. Mais, alors que dans la société ces relations humaines sont fondées sur une commune intention opérative, acte de chacun des hommes, elles sont fondées dans l'artefact sur l'intention qui a existé dans l'esprit de l'ingénieur.

Qu'en conclure sur une éventuelle individuation de l'artefact ? On en jugera assez spontanément par comparaison avec l'individuation des êtres naturels : l'autonomie ontologique et opérative d'un tout. Dans le cas de l'artefact, on commence par remarquer l'individualité de ses parties considérées comme des corps naturels. La permanence de leur identité tient à celle de leurs propriétés opératives, en l'occurrence celles des êtres inanimés : une planche pourrie, ayant perdu sa solidité et se trouvant réduite en poussière, n'est plus elle-même. S'y ajoute la permanence du plan de montage. L'assemblage acquiert par cet ordre une capacité opérative (flotter sur l'eau, prendre le vent, résister plus ou moins au courant) qui est en fait la somme des capacités opératives des parties (capacités de résistance aux fluides). C'est cette capacité que l'artisan a conçue comme fin et réalisée par le moyen de l'agencement des parties. C'est elle qui définit l'artefact [63], et c'est sa permanence qui maintient son identité.

Remarquons que l'être naturel aussi se maintient dans son identité en conservant ses capacités opératives, qui définissent son espèce. Or ces capacités opératives disent aussi une ordination à une fin. Il y a donc ceci de commun entre l'être naturel et l'artificiel que tous deux jouissent d'une certaine individuation en tant qu'autonomies opératives. La différence entre les deux tiendra donc à ce que

[63] « Or, la cause, c'est la quiddité au point de vue logique, et la quiddité est, dans certains cas, la cause finale : ainsi probablement pour la maison ou pour le lit… » ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. TRICOT, t. 1, Vrin, Paris, ²1940, livre Δ (VII) c.17, 1041a 27-29 p.306.

cette fin est poursuivie spontanément par l'être naturel, comme si elle était inscrite dans sa nature, et cela d'une manière qui peut être particulièrement intime et omniprésente comme l'est l'information de l'ADN dans un vivant, tandis que la fin de l'artefact est inscrite en lui par une intelligence séparée sous la forme de l'agencement de ses parties, prise parmi les êtres naturels.

Ainsi l'unité de l'artefact est moindre que celle de l'être naturel, car elle est produite par une opération forcée : c'est une unité imposée extrinsèquement. De même, sa distinction tient à celle de ses parties tirées des êtres naturels, et à son plan d'assemblage, conçu premièrement dans une intelligence séparée en vue de la fin que cette intelligence a conçue. L'individualité de l'artefact est imposée de l'extérieur aux individualités des parties

D. CONCLUSION : UNE PROPRIETE PROPORTIONNELLE

Cette analyse des diverses réalités qui s'offrent à notre expérience naïve a mis en évidence le fait que les « choses », les êtres particuliers que l'on s'entend à désigner comme individus sont caractérisés par la permanence dans l'être, garantie par la permanence d'une propriété essentielle qui revient à une capacité opérative. Or, en comparant ces diverses capacités d'actions ou de docilité à l'action d'un autre, on constate que les êtres qui nous apparaissent les plus perfectionnés sont aussi ceux en qui l'autonomie opérative est la plus prononcée. Cette autonomie est caractérisée par deux aspects : l'unité et la distinction d'avec les autres.

L'unité est une indivision. Le degré le plus évident est la connexité spatiale, au-dessus duquel on trouve la solidité ou la rigidité. Puis chez les êtres qui jouissent d'une capacité d'opération spontanée, l'unité se caractérise par le fait que tout l'organisme concourt à un effet unique qui est le bien du corps. Une étape supplémentaire est franchie lorsqu'on aborde les êtres connaissants. Toute opération de connaissance est une opération d'unification des perceptions ou des conceptions. Elle se prolonge par des actions qui ont pour objet le sujet lui-même intégralement pris. Un degré supérieur enfin, le plus éminent que nous ayons étudié, est celui où le sujet connaissant s'appréhende soi-même sous la raison même de subjectivité, et peut se projeter dans une intention choisie par lui, qui dirigera ses actes futurs.

Une autre échelle de perfection peut être dressée selon le degré de distinction. La première distinction observable est la non-connexité spatiale. Dans les êtres vivants, apparaissent des opérations qui marquent la distinction entre l'organisme qui opère et les corps étrangers, vivants ou non : soit que les opérations vitales concerneront seulement les parties reconnues comme propres et ignoreront les autres, soit même que les éléments reconnus comme étrangers soient éliminés. Lorsque l'être vivant est doué de connaissance, la connaissance de soi peut atteindre un degré supérieur si elle est connaissance de soi en tant que soi, et non connaissance de soi indifféremment de toute autre connaissance ; c'est le cas de l'animal qui se voit dans le miroir, non comme un rival de la même espèce, mais comme soi-même,

faisant ainsi la différence entre soi et l'autre. Alors dans cet acte de connaissance, il intervient comme sujet connaissant, comme objet connu, et comme objet de connaissance ayant un statut différent des autres objets connus. Double distinction, de soi-sujet avec soi-objet, et de soi-objet avec les autres objets. Ce degré de distinction se révèle donc dans la connaissance proprement subjective. Il se prolonge dans la connaissance formellement subjective dans laquelle il y a connaissance de la connaissance même de soi : c'est le cas si, hors de l'expérience de connaissance sensible réflexe – l'animal devant le miroir – on se représente soi-même dans un projet à réaliser, projet qui inclut aussi d'autres réalités. La fin de ce projet étant la poursuite d'un objectif favorisant l'intérêt propre du sujet, il se distingue par là-même des autres.

Si l'individuation apparaît comme la composition de ces deux propriétés qu'il est possible de posséder de manière graduée, il apparaît en outre que la propriété de subsistance en est distincte. Nous avons réservé jusqu'ici l'essentiel de nos analyses au cas des substances individuelles. Puis, en abordant la connaissance, les sociétés et les artefacts, nous avons relevé la conjonction de ces deux propriétés selon des modes qui ne comportent plus de soi la subsistance. Il y a donc un sens à parler d'individuation (i.e. unité et distinction) sans s'occuper spécialement de la subsistance. Et, de fait, les auteurs qui se sont interrogés sur l'individuation des accidents n'ont pas trouvé d'obstacle dans le fait que l'accident n'existe que dans un autre, de sorte qu'il ne possède pas lui-même la subsistance. Nous avons donc là un moyen de cerner plus exactement la notion d'individuation : elle n'est pas seulement un attribut des « choses particulières » que l'intuition naïve aborde en premier, elle exige la conjonction dans une réalité quelconque de la propriété d'unité avec celle de distinction. Notons cependant que, si une chose est une et distincte, cela ne suffit pas à déterminer « laquelle » c'est : deux gouttes d'eau sont toutes deux unes et distinctes mutuellement, mais elles ont ces deux attributs en commun, de sorte que nous n'y trouvons pas encore la détermination qui fait l'originalité de l'une et de l'autre. L'unité et distinction semble être condition nécessaire et suffisante pour être un individu, mais seulement condition nécessaire pour être « cet » individu. Pour l'instant, bornons-nous à vérifier cette intuition selon laquelle tout être que l'on peut qualifier d'individu présente cette propriété de distinction. Mais nous gardons en mémoire le fait que, de même qu'on peut être plus ou moins un et plus ou moins distinct, on peut être plus ou moins individu.

Dans un article sur l'individuation, Stéphane Chauvier note :

> Si, en raison de la simplicité notionnelle du concept d'être, on peut avoir quelque réticence logique à parler de degrés d'être, à affirmer, comme Thomas d'Aquin, que l'être de certaines choses est plus débile que l'être de certaines autres, il n'y a en revanche, en raison de la multidimensionnalité du concept d'individu, aucune répugnance logique dans l'idée de degrés d'individualité. On pourrait donc dire qu'une théorie philosophique de l'individuation est tout simplement une investigation ontologique conduite, non sous la

> raison d'étant, mais sous celle, peut-être plus discriminante, en tout cas clairement hiérarchisante, d'individu. [64]

Quant à nous, c'est sur l'observation empirique plutôt que sur une considération seulement logique que nous tenons pour les degrés d'individuation ; c'est pourquoi nous adoptons la conclusion de Chauvier sur l'individuation tout en nous écartant de celle sur les degrés d'être, car une enquête analogue pourrait être conduite sur cet aspect des choses.

[64] Stéphane CHAUVIER, « Particuliers, individus et individuation », in Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.34-35.

2. TOUT ETRE EST-IL DISTINCT ?

Les conclusions précédentes reposent en définitive sur l'observation d'une certaine permanence dans l'être d'unités opératives, unités qui excluent d'elles-mêmes tout ce qui n'est pas elles. Il se trouve cependant des théories philosophiques qui rejettent cette distinction des êtres. Sans nier l'existence de quelque chose, elles révoquent en doute la multiplicité des choses, et de ce fait leur distinction. On peut rassembler ces théories sous le nom de monisme.

A. LE MONISME : UN SEUL ETRE EN LEQUEL TOUT EST DISSOUS

1. Le monisme bouddhiste

Une introduction contemporaine au bouddhisme présente ainsi la « thèse philosophique la plus importante du bouddhisme qu'est le Non-soi » :

> Elle est, en fait, le développement de l'approche de l'individu conçu comme composé de phénomènes psychophysiques impermanents. Nous avons vu qu'aucune substance stable ne pouvait être trouvée dans l'individu et que l'homme était en constante modification. On peut ainsi parler d'un « je » conventionnel qui n'a pas de réalité permanente. D'autre part, lorsqu'on étudie l'énoncé de la production conditionnée [65], on peut constater que les différents facteurs de l'existence sont interdépendants et n'existent par conséquent qu'en dépendance d'autres phénomènes. Nés de causes et de conditions, les phénomènes de l'existence apparaissent, changent, et se transforment constamment. On arrive encore à la même conclusion que par l'approche analytique des cinq agrégats de l'existence [66] : il n'y a rien de permanent dans l'individu. Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, le *Dhammapada* [67] précise bien : […] « Tous les phénomènes conditionnés sont impermanents. » Et l'interdépendance des phénomènes psychophysiques et des facteurs de l'existence, leur existence en dépendance d'autres phénomènes, prouve aussi qu'ils n'ont pas d'existence propre : ils n'existent que par le pouvoir d'autres phénomènes. Ainsi les phénomènes sont-ils non seulement impermanents mais également insubstantiels, vides de nature propre. Le *Dhammapada* précise […] « Tous les phénomènes sont de la nature du Non-Soi. Quand on voit ceci, on est repoussé par l'insatisfaction. Ceci est le chemin qui mène vers la pureté. » Ce vers signifie que ni dans l'homme ni en dehors de l'homme ne peut être trouvé d'entité qui ne soit le résultat d'une série de causes et de conditions et qui tienne donc sa réalité d'elle-même.
>
> Si tous les phénomènes sont impermanents et insubstantiels, nous sommes amenés à nous demander comment la renaissance est-elle possible et ce qui peut passer d'une vie à

[65] Dans la doctrine bouddhiste, il s'agit d'une description schématique du mode de succession des phénomènes, sous forme d'une chaîne invariable de causes et d'effets.

[66] Une classification des divers phénomènes : formes matérielles, sensations, perceptions, formations mentales, conscience.

[67] Une section parmi beaucoup d'autres des recensions officielles des discours du Bouddha.

> la suivante. Nous avons vu qu'aucune substance permanente ne pouvait être trouvée dans ce que nous appelons conventionnellement « être », « individu », et qu'il convenait d'y voir plutôt un écoulement en flux d'élément physiques et matériels se conditionnant mutuellement. Ce flux, en perpétuel écoulement, est une succession de naissances et de morts d'états particuliers des cinq agrégats, une série qui se prolonge sans rupture ; on peut ainsi parler de continuum. Ainsi, comme il n'y a aucune entité permanente qui subsiste d'un instant à l'autre, il est évident que rien de permanent ne peut subsister d'une existence à la suivante, rien de comparable à un Soi permanent. Un être qui meurt puis renaît n'est ni le même être, ni un autre différent ; c'est un continuum d'instant en instant, d'existence en existence. [68]

De cette théorie découle la pratique bouddhiste : comme toute douleur vient de ce que l'on s'obstine à demeurer individu malgré la réalité profonde de l'être qui est pure indétermination, il faut tâcher de se purifier de ce vain désir de permanence et d'être, et se fondre par une ascèse de vie exigeante et par des exercice mentaux prolongés dans le continuum qu'est l'être primordial, cela pour parvenir à une expérience de plénitude et d'indistinction en laquelle on voit la béatitude définitive.

Résumons la théorie :

- Ce qui nous apparaît comme des êtres individuels stables est une illusion.
- La réalité authentique est un flux d'où émergent les choses avant de s'y replonger pour laisser place à d'autres.
- Deux observations justifient cette affirmation :
    - Le constat du changement : aucun être objet d'expérience ne jouit de l'immutabilité, tout change.
    - Le constat de la causalité : aucun être ne doit son être ou son changement à soi-même exclusivement : tous les êtres sont interdépendants.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'inférence est un peu rapide. Que les choses changent, qu'elles soient soumises à la causalité les unes des autres, c'est entendu. Mais que pour autant il faille nier toute permanence, voilà qui est contraire à une observation aussi évidente que celle du changement. Si un arbre croît, il est bien vrai qu'il change, et que cela ne se fait pas sans intervention du soleil, et du terrain, mais il reste de la même nature, et les fruits qu'il produit sont du même type d'une année sur l'autre. Tant qu'il n'est pas mort, il demeure arbre, et le même arbre. De même, l'effort persévérant du bouddhiste pour atteindre ce qu'il appelle illumination est bien l'effort de la même personne sur une durée de temps non négligeable. Et ce désir de bonheur est bien une tendance vers un état qu'il souhaite définitif, donc stable.

---

[68] Jacques MARTIN, *Introduction au bouddhisme*, Cerf, Paris, 1989, pp.29-30.

Il apparaît que, dans la doctrine bouddhiste, on ne conçoit pas que l'être puisse être autre chose que néant ou *ens a se* immuable et souverainement indépendant de tout autre. Pas d'intermédiaire possible. Et puisque l'individu comme tel n'est pas l'*ens a se*, il préfère n'être rien.

2. Parménide d'Elée

C'est à un point de vue plus immédiatement spéculatif que se place Parménide, malgré le ton initiatique du poème dont les fragments connus nous laissent connaître sa pensée. Il s'agit de réfléchir sur l'être comme tel, non sur les causes d'un malaise personnel chez l'homme. Or, ce qui apparaît comme une évidence à l'intelligence qui réfléchit sur cette donnée primordiale de la pensée qu'est l'être, c'est le principe de contradiction, quelles que soient ses variantes et ses formulations : ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas ; une chose ne peut simultanément être et ne pas être : « Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être ; il est en effet être, le néant au contraire n'est pas : voilà ce que je t'enjoins de considérer. » Il faut se garder de la voie des « foules indécises pour qui l'être et aussi bien le non-être, le même et ce qui n'est pas le même, font loi. Tous sans exception, le sentier qu'ils suivent est labyrinthe. » [69]

Mais alors le paradoxe éclate : l'être ne peut devenir, il ne peut être le sujet d'aucun changement. Soit en effet il vient du néant, ce qui n'a pas de sens car le néant ne produit rien, soit il vient de l'être ; mais ce dernier, étant déjà, n'a rien à gagner. Ainsi, rien ne vient à l'être. L'être est donc éternel et pour les mêmes raisons, immuable :

> Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse parler, à savoir qu'il est ; et sur cette voie, il y a des signes en grand nombre indiquant qu'inengendré, il est aussi impérissable ; il est en effet de membrure intacte, inébranlable et sans fin ; jamais il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier à la fois, un, d'un seul tenant ; quelle génération peut-on chercher pour lui ? Comment, d'où serait-il venu à croître ?... Je ne te permettrai ni de dire, ni de penser que c'est à partir de ce qui n'est pas ; car il n'est pas possible de dire ni de penser une façon pour lui de n'être pas. Quelle nécessité, en effet, l'aurait amené à l'être, ou plus tard, ou plus tôt, s'il venait du rien ? Ainsi donc il est nécessaire qu'il soit absolument ou pas du tout. [70]

De plus, il n'y a pas de place pour la division ni pour la multiplicité, puisqu'elle suppose une altérité, c'est-à-dire que de deux êtres, l'un n'est pas l'autre.

> Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier identique. Et aucun plus ici ne peut advenir, ce qui empêcherait sa cohésion, ni aucun moins, mais tout entier il est plein d'être. Aussi est-il tout entier d'un seul tenant ; car l'être est contigu à l'être. [71]

---

[69] PARMENIDE, *Le poème*, (éd. Jean BEAUFRET), PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1955, fragment VI, p.81.
[70] *Ibidem*, fragment VIII, p.83.
[71] *Ibidem*, fragment VIII, p.85.

Mais, dès lors que l'on a affirmé d'un être une négation (il n'est pas l'autre), c'est qu'il n'est rien du tout : « car une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts ; aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. En effet il est sans manque ; s'il était sujet au manque, il manquerait de tout. » [72] L'altérité apparaît alors comme une contradiction dans les termes. Il n'y a donc qu'un seul être, qui est l'être par excellence, indivisible, immuable, éternel. De ce fait il faut conclure que tout ce qui manifeste le contraire n'est qu'apparence.

Cette unification à l'extrême de l'être s'étend à la connaissance : la réalité du penser est celle de l'être même. La connaissance a pour objet l'être ; non pas que la connaissance fasse l'être, mais bien que tout ce qui est pensable est l'être, en dehors de quoi rien n'est ni n'est pensable : « c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée » [73].

Cette doctrine présente plusieurs aspects importants, qui présentent un progrès par rapport aux doctrines des Physiciens antérieurs :

- Elle affirme le principe de contradiction.
- Elle détermine une règle première de la connaissance en fixant son objet, qui n'est autre que l'être. Autrement dit, elle constate que l'absurde n'est pas pensable.
- Elle présente une intuition de ce que doit être l'être parfait.

Car, il faut bien en venir là, cette doctrine ne convient qu'à un être qui ne correspond pas à ceux dont nous avons l'expérience commune. Et de ce fait elle s'oppose à l'évidence : il y a des êtres limités, des êtres qui apparaissent et disparaissent, des êtres qui donnent naissance à d'autres êtres, etc. Il est abusif d'exiger de tout un chacun qu'il considère comme pure illusion ce qui fait son quotidien. Et d'ailleurs, d'où vient cette illusion ? Est-ce de l'être ? Mais, ce serait de l'être faux, c'est-à-dire du non-être, de sorte qu'il faudrait conclure que cette apparence n'est purement et simplement pas…

De même, si le pensé est l'être, il est clair qu'il y a contradiction puisque l'on pense les choses séparément alors qu'elles sont censées absolument une. Ou alors il faut conclure que notre faculté de connaissance n'est pas adéquate à l'être. Elle devait déjà s'en distinguer pour être en rapport avec lui, mais elle présente une disparité supplémentaire avec lui dans ce manque d'adaptation à son objet. Quoiqu'il en soit, il faut bien affirmer une ou plusieurs altérités.

---

[72] PARMENIDE, *Poème*, trad. Denis O'BRIEN et Jean FRERE, *in* Pierre AUBENQUE (éd.), *Etudes sur Parménide*, t.1, *Le poème de Parménide*, Vrin, Paris, 1987, fragment VIII, vv.30-33, p.39.
[73] PARMENIDE, *Le poème*, (éd. Jean BEAUFRET), fragment VIII, p.87.

Dans sa critique de Parménide, Aristote donne une réponse [74] : il y a l'être en puissance et l'être en acte. Que l'acte pur soit un, indivisé, immuable, c'est entendu ; mais les êtres qui nous entourent souffrent multiplicité, division, mouvement parce qu'ils sont aussi en puissance. L'être en puissance, c'est au fond cette région de l'être qui ne coïncide pas avec l'intuition ontologique de Parménide. C'est celle qui s'offre la première à notre appréhension, quoique notre intelligence ne soit à l'aise qu'avec les choses en acte, et qu'elle éprouve une tentation chronique de n'envisager que l'être parfait en qui ses intuitions sur l'être se vérifient en plénitude. Ou bien la seule notion logique ou métaphysique d'être, avec ses attributs immuables, abstraction faite de ses réalisations imparfaites [75].

3. Le monisme de Spinoza

Cette attitude se retrouve dans la doctrine de Baruch Spinoza. Dans son *Ethique*, il affirme ceci : « Proposition XIV : Nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée, ni conçue » [76]. Une telle assertion ne vient pas toute seule, elle est le terme d'une série d'axiomes et de démonstrations rigoureuses.

La substance est ce qui existe par soi et est pensé par soi, c'est-à-dire n'est pas connu par référence à une autre chose premièrement connue [77]. De ce fait, les substances n'ont entre elles absolument rien de commun. Or, précisément, la causalité consiste en ce qu'un être communique une de ses propriétés à un autre. C'est pourquoi la causalité est purement et simplement impossible entre substances : « Proposition VI : Une substance ne peut être produite par une autre substance. » [78] Ainsi, les substances sont des êtres qui n'ont aucune propriété commune, ni aucun rapport entre eux.

Or, selon un principe que l'auteur n'explicite pas, l'être premier devrait être, à l'égard des autres, leur cause. Si aucune causalité n'est possible, alors ou bien tous les êtres sont des dieux isolés, ou bien il n'y en a qu'un seul qui embrasse tout l'être. Il faut conclure qu'il n'y a qu'un seul être substantiel qui, moyennant quelques raisonnements ultérieurs, est décrit comme infini, indivisible, parfait. S'il est dit exercer une causalité sur autre chose, ce n'est certes pas sur d'autres substances,

---

[74] Au chapitre 8 du livre I de la Physique, avec l'introduction de la notion de matière.

[75] Il y a quelque chose de comparable dans la psychologie de Descartes, qui fait de l'intelligence humaine une perfection d'esprit pur. Cf. Jacques MARITAIN, *Trois réformateurs*, Plon, Paris, 1925, 2e partie : « Descartes ou l'incarnation de l'ange ». Et il semble bien que le même travers se trouve dans la réflexion de Stéphane Chauvier reproduite à la fin de la partie précédente. La « simplicité notionnelle du concept d'être » ne suffit pas à exclure des degrés dans l'être, même par « réticence logique ».

[76] Baruch SPINOZA, *Ethique*, in *Œuvres*, t.3, trad. Charles APPUHN, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p.34.

[77] « Définition III : J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doive être formé. » *Ibidem* p.21.

[78] *Ibidem* p.24.

mais sur ses propres modes, qui sont ce que notre connaissance voit au premier abord comme des êtres distincts.

Dès lors, tout ce qui n'est pas Dieu est soit un mode, une apparence, une émanation de Dieu, soit n'existe purement et simplement pas, c'est au mieux une illusion. Ce que le bouddhisme affirme de manière intuitive et poétique, Spinoza le défend selon un raisonnement *more geometrico*. C'est bien là ce qu'on peut lui reprocher : sa définition de la substance établie *a priori* impose à la réalité un schéma intellectuel simplifié. Elle affirme *a priori* la correspondance obligatoire entre ce qui est et la manière de le penser, de sorte que ce soit comme une redondance d'exiger pour le statut de substance le fait d'être par soi avec celui d'être conçu par soi. Voila qui est abusif. D'abord, parce que l'on risque fort de tomber dans l'erreur, vu l'imperfection de la connaissance humaine, et son fonctionnement analogique (l'analogie s'étend jusqu'à la métaphore, qui rapproche des réalités entièrement disparates), et surtout parce que le mode d'être des choses dans l'intelligence peut fort bien suivre des lois différentes de leur mode d'être réel. Ainsi l'intelligence unit en un concept « les hommes » tout en reconnaissant par ailleurs leur multiplicité effective. L'universel comme objet d'intelligence ne se réalise pas dans la réalité selon le même mode unifié.

Cette exigence d'un parallèle exact entre le pensé et l'existant conduit aussi à ignorer la puissance. L'intelligence ne considère que les choses en acte, et les réalités potentielles (puissances d'agir non encore mises en branle, mouvement non achevé, etc.) comme telles lui échappent. Elles rentrent pourtant bel et bien dans le champ de l'être. Construire une métaphysique qui n'envisage que l'acte conduit à ignorer absolument tout un pan de l'univers. Il est vrai que Spinoza analyse ce qu'il appelle les causalités immanentes, qui déterminent les enchaînements des modes de la substance divine. Mais, qu'est-ce qui empêche qu'une substance même mérite ce titre tout en étant en quelque manière en puissance ? Est-il vraiment impossible qu'un être qui est en soi admette qu'une partie de lui-même ne soit pas encore achevée, et appelle des développements ultérieurs ? Une graine est une future plante, et peut bien être une réalité qui subsiste en soi. Cet inachèvement pourrait même procurer le fondement d'une distinction réelle des êtres. C'est le cas dans une partie de la scolastique qui tient l'individuation des êtres de même espèce corporelle par la matière, qui est leur principe potentiel. De sorte que des êtres purement spirituels ne pourraient se distinguer selon le nombre dans une même espèce, faute de matière.

Ainsi l'être concret, mélange d'acte et de puissance, ne réalise qu'imparfaitement, plus ou moins selon les cas, les vues idéales d'un esprit plus mathématicien que philosophe. Il devient embarrassant d'en rendre compte de manière cohérente si on lui a refusé le statut de substance. Ce qui manque à cet échafaudage, c'est donc la prise en compte de la puissance, c'est-à-dire de la mutabilité et de la passivité devant l'influx des autres êtres, en tant qu'attributs non incompatibles avec le statut de substance.

A la lumière des remarques de notre première partie, nous pouvons progresser dans l'explicitation du rôle de la puissance. Il y a bien un intermédiaire entre le pur devenir et l'être divin jouissant de l'autonomie la plus absolue. Il y en a même beaucoup, selon une gradation qui en mesurant l'actualité des choses, mesure leur autonomie dans l'échelle des êtres, autonomie qui est en proportion inverse de leur capacité à changer, et de leur asservissement à la causalité extérieure. Ainsi deux paramètres jouent : un attribut intrinsèque, la passivité, et une intervention extrinsèque, la causalité de l'extérieur. L'être est d'autant plus parfait qu'il ressemble plus à l'immutabilité de l'être divin, sous deux rapports :

- Etant moins passif, il jouit d'une unité plus solide, moins susceptible de dissociation.

- Etant moins sujet à la causalité des autres, il ne leur laisse pas de prise sur lui.

A cette occasion, on peut supputer ce que sont les deux extrêmes de l'échelle des êtres : au bas, la passivité pure. En haut, l'être qui jouit de l'indépendance et de l'immutabilité parfaites du fait qu'il ne souffre aucune passivité, et que sa transcendance le soustrait à toute causalité extérieure.

Or un adage scolastique permet d'approfondir cette intuition : *agens agit simile sibi* : l'agent produit un effet qui lui est semblable [79]. De ce fait, celui qui résiste plus à la causalité d'un autre montre par là-même qu'il a suffisamment de détermination pour ne pas se laisser assimiler à l'agent. Il est suffisamment distinct de lui. C'est le sommet de la distinction : n'être l'objet d'aucune action extérieure, c'est ne pas pouvoir recevoir de forme autre que la sienne propre, parfaitement suffisante. Au contraire, l'être entièrement modelable n'est le jouet de l'action des autres que parce qu'il est indistinct et indéterminé, comme une pâte à modeler. On saisit de ce fait la corrélation entre passivité et indistinction d'une part, entre invulnérabilité et détermination d'autre part. L'être parfaitement déterminé se caractérise en outre, non seulement par son indifférence à l'action d'autrui, mais aussi par sa propre capacité à s'assimiler à son tour d'autres êtres.

Nous pouvons désormais préciser la gradation des perfections d'êtres que nous avons vu émerger en passant en revue les divers objets de notre expérience courante :

---

[79] Aristote n'a évoqué cet aspect de la causalité qu'à propos de cas particuliers comme la génération, cf. ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, Vrin, 1977, livre II 4, 416 b 23 – 25, p.94. L'idée est passée en adage dans la scolastique qu'on trouve avant saint Thomas, et que ce dernier utilise abondamment. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri de anima*, *in Opera omnia*, éd. léonine, t.45, Commissio leonina, Rome ; Vrin, Paris, 1984, p.272* sur les adages scolastiques en général et p.108 sur les occurrences de celui qui nous occupe chez les prédécesseurs de l'Aquinate.

- Au bas de l'échelle, l'inanimé, spécialement la matière malléable [80] (par exemple l'argile), caractérisée par une certaine indistinction et une grande passivité. Sa capacité opérative est celle qui est liée à la gravitation, et aux interactions chimiques et thermiques.

- Plus son état est déterminé, solidifié, plus elle résiste à l'action extérieure, comme l'argile cuite, la céramique. Elle ne se laisse plus modeler si facilement.

- Un degré qualitatif supérieur se trouve dans le vivant qui, outre sa capacité à se conserver dans son espèce, est capable d'assimiler des éléments extérieurs à son propre être, par la nutrition, et même de produire un autre être de même espèce par la génération.

- Parmi les vivants, ceux qui jouissent de la connaissance ont cette propriété de pouvoir se donner une présence intérieure des êtres extérieurs, tout en restant eux-mêmes. Par l'opération qui résulte de cette connaissance sensible, ils peuvent même modeler la matière extérieure, non pas sur le modèle de leur espèce, mais sur le modèle que leur sensibilité a conçu : par exemple, l'oiseau réalise un nid, l'araignée une toile.

- La connaissance atteint une perfection supplémentaire lorsque le sujet peut se connaître formellement comme soi et se projeter dans des plans pour le futur, en envisageant même des motifs d'agir abstraits comme la justice, le rapport de moyens à fin, etc. Dans ses réalisations, il produira des individus correspondant aux schémas universels qu'il aura conçus.

Cette corrélation entre la capacité à se conserver dans le même être spécifique, la résistance à l'action contraire, et la capacité à s'assimiler les réalités extérieures, que ce soit réellement ou intentionnellement, suggère que ce soit la même propriété de la chose qui en rende compte. Dans la mesure où cette propriété aurait raison de principe et de l'unité de la chose, et de sa distinction, nous sommes par le fait même confrontés à la question longuement débattue du principe de l'individuation.

4. Le monisme de Simondon et le principe de l'individuation

Une théorie relativement récente de l'individuation, qui rappelle fortement les théories monistes, prend précisément pour point de départ, la contestation de la question du principe d'individuation. C'est la thèse de Gilbert Simondon [81], soutenue en 1958.

---

[80] Elle ne correspond cependant pas au concept de matière première, réalité qui est tellement en puissance qu'elle n'est en aucune manière en acte, de sorte qu'elle n'existe pas à l'état pur, et ne se prête jamais comme telle à l'action d'un autre. Si elle subit un changement, c'est comme partie physique d'un corps qui est en réalité celui qui subit le changement.

[81] Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, [2]2013.

a. Insuffisance de la notion classique d'individuation

La démarche est la suivante : dans la recherche du principe d'individuation, soit que l'on considère les êtres comme individués par eux-mêmes, soit que l'on cherche l'individuation dans la rencontre d'une forme avec une matière, dans tous les cas on envisage un principe d'individuation préexistant à l'être, une individuation préalable qui se communique à l'occasion d'un changement. Mais en réalité cette manière de considérer les choses ne peut rendre compte de tout ce que l'on observe :

> Nous voudrions montrer qu'il faut opérer un retournement dans la recherche du principe d'individuation, en considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères. L'individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose avant elle une réalité préindividuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu. L'individu est ainsi relatif en deux sens : parce qu'il n'est pas tout l'être, et parce qu'il résulte d'un état de l'être en lequel il n'existait ni comme individu ni comme principe d'individuation. [82]

Ce qui paraît donc insuffisant à l'auteur, dans la manière dont on envisage usuellement la question de l'individuation, c'est que les explications données tendent à expliquer les phénomènes comme une succession d'êtres individuels qui se communiquent la propriété d'individuation sans prendre garde que les êtres en question sont encore susceptibles de changement et d'interaction avec le milieu. Or la notion d'individu implique la stabilité et l'indépendance dans l'être. On retrouve les arguments du bouddhisme et de Spinoza.

La conclusion est semblable également : la réalité ultime est un continuum préindividuel d'où émergent comme des phases les choses que l'on appelle individus, phases liées à un milieu et dont les capacités dynamiques ouvrent la voie à l'émergence d'autres phases, moins énergétiques et de ce fait plus figées, ou encore plus énergétiques et plus dynamiques.

> Pour penser l'individuation il faut considérer l'être non pas comme substance, ou matière, ou forme, mais comme un système tendu, sursaturé, au-dessous [83] du niveau de l'unité, ne consistant pas seulement en lui-même, et ne pouvant pas être adéquatement pensé au moyen du principe du tiers exclu ; l'être concret, ou être complet, c'est-à-dire l'être préindividuel, est un être qui est plus qu'une unité. L'unité, caractéristique de l'être individué, et l'identité, autorisant l'usage du principe du tiers exclu, ne s'appliquent pas à l'être préindividuel, ce qui explique que l'on ne puisse recomposer après coup le monde avec des monades, même en rajoutant d'autres principes, comme celui de raison

[82] *Ibidem* pp.24-25.

[83] Le texte porte « au-dessus », mais cela n'est pas cohérent avec la suite. Nous prenons donc la liberté de corriger.

> suffisante, pour les ordonner en univers ; l'unité et l'identité ne s'appliquent qu'à une des phases de l'être, postérieure à l'opération d'individuation ; ces notions ne peuvent aider à découvrir le principe d'individuation ; elles ne s'appliquent pas à l'ontogénèse entendue au sens plein du terme, c'est-à-dire au devenir de l'être en tant qu'être qui se dédouble et se déphase en s'individuant. [84]

Ainsi l'être à envisager en premier est au fond la pure puissance, décrite en termes d'énergie, d'où émerge temporairement l'individu. Il est dépourvu des propriétés d'unité et d'identité (que nous équiparons volontiers à la distinction, puisqu'elle est définie par le principe du tiers exclu). Aussi l'individuation n'est pas un attribut de la puissance : cet attribut n'appartient qu'à la phase de cette énergie pendant le temps où elle existe, et encore, elle n'est possédée que de manière limitée, vu sa dépendance au milieu. Ce qui coïncide avec nos observations précédentes : le degré inférieur de l'individuation correspond à l'être indistinct, tandis que l'être le plus parfait possède plus pleinement l'unité et la distinction qui caractérisent l'individu.

b. L'être primordial et la causalité

La théorie de Simondon apporte avec elle deux idées supplémentaires :

- L'être primordial (« concret » ou « complet ») est le continuum métastable et non l'individu.
- Ce qui caractérise cet être qui est pure puissance, c'est ce que les savants appellent l'énergie potentielle.

A quoi nous pouvons répondre que, si cette énergie potentielle, en tant que mesurée par les sciences expérimentales, correspond à une réalité, il faut bien constater que ce continuum métastable n'existe nulle part à l'état pur. Il est vrai qu'on en trouve des images, par exemple dans les fluides métastables qui se cristallisent subitement lorsqu'un germe y est introduit, selon l'exemple analysé par Gilbert Simondon [85]. Mais précisément, le fluide était déjà quelque chose avant de se cristalliser, et la réaction n'a été produite que par l'introduction d'un objet possédant déjà le degré supérieur d'individuation qui manquait encore au fluide, le germe cristallin. Ainsi on ne parvient pas à exhiber un échantillon de continuum absolument dépourvu d'individuation. On ne peut prélever une goutte du flux de l'être en devenir qu'en le figeant, comme Bergson le disait à propos de la saisie intellectuelle du mouvement ; or, comme en physique des particules, l'observation finit par changer l'expérience même.

Ainsi on ne voit pas de raison d'abandonner le schéma aristotélicien selon lequel le mouvement est causé par un être en acte sur un être en puissance pour lui communiquer précisément une formalité, une actualité que lui-même possède déjà.

---

[84] *Ibidem*, pp.25-26.

[85] *Ibidem*, pp.77 sq.

Pourtant, la théorie de Simondon peut se raccrocher à une observation : si le germe cristallin a provoqué la cristallisation brutale de tout le volume de fluide métastable, c'est parce qu'il y avait dans ce fluide une certaine énergie potentielle qui ne demandait qu'à être libérée pour provoquer par son déferlement la fixation de fluide dans un état cristallin. Or la puissance déployée dans le volume de fluide pour le cristalliser dépasse l'énergie nécessaire pour y introduire le germe (par exemple, un tout petit morceau de glace dans un étang d'eau liquide parfaitement immobile mais à une température très inférieure à 0°C). De même, la puissance destructrice d'un incendie ne s'explique pas seulement par celle des quelques étincelles provoquées pour l'allumer. Il y a bien dans les corps excités par le stimulus une énergie potentielle latente.

Mais on peut rétorquer que cette énergie ne s'est déployée que sur la sollicitation d'un agent déjà actif. Et, à vrai dire, plus cet agent est lui-même solidement ancré dans son état d'activité, plus il sera capable de vaincre les résistances de la matière : il faut un feu particulièrement puissant pour faire brûler du bois vert. De ce fait, il y a bien une priorité de l'individu sur l'opération d'individuation, car celle-ci ne serait pas déclenchée sans lui.

Soit, pourrait répondre notre auteur, mais comment expliquer la disproportion entre la mesure de la cause et la mesure de l'effet ? Un petit effort sur un bras de levier peut provoquer un puissant mouvement, une petite étincelle peut susciter un grand incendie, etc. Or le principe de causalité aristotélicien conduit à l'affirmation qu'il doit y avoir plus dans la cause que dans l'effet.

L'objection porterait si l'on affirmait que la mesure de combustion ou d'énergie de l'étincelle est la cause propre de la mesure même du pouvoir destructeur de l'incendie. Mais il ne s'agit pas de cela. Il suffit que le germe d'activité communique cette activité même, que l'étincelle répande son état de combustion ou qu'un corps transmette sa chaleur, non pas sa quantité : l'allumette qui possède cette actualité la communique au tas de brindilles, de feuilles séchées, de branches ou de pommes de pins qui ne la possèdent pas encore, pour qu'à leur tour ils en soient pourvus. Ceci fait, il est clair que la quantité du dommage produit se mesurera, non à la quantité de l'étincelle, mais à la quantité de matière des combustibles. Cette propriété est intrinsèque au combustible, et peut se décrire comme une capacité opérative. Par contre, le problème se résout plus facilement encore pour le cas du bras de levier car c'est le moment mécanique qui se retrouve égal dans l'énergie apportée d'un côté et dans l'énergie déployée à l'autre extrémité du levier.

Ainsi il apparaît que la théorie de Simondon ne suffit pas à battre en brèche le principe aristotélicien de causalité, qui donne par là-même une nouvelle preuve de sa robustesse. Mais elle a le mérite de relever la complexité et la densité du réseau des potentialités de la matière corporelle qui ne se révèlent qu'à l'occasion des divers

phénomènes chimiques, mécaniques, électromagnétiques et thermodynamiques. Le tout apparaît comme un inextricable tissu d'interactions. Presque un continuum actif.

Elle sollicite également le philosophe à prendre en considération une certaine consubstantialité de tous les corps, précisément décelée par la chimie moderne, et que la cosmologie des anciens n'avait qu'entrevue par la doctrine des éléments fondamentaux : si les corps peuvent interagir entre eux, se communiquer mutuellement une actualité qu'ils possèdent, c'est qu'il y a suffisamment d'homogénéité entre eux pour que leurs parties soient soumises aux mêmes lois fondamentales. Ils appartiennent au même genre, et pour cette raison s'y bousculent. Si le végétal est absolument indifférent aux lois de la justice parce qu'il s'agit de deux genres disparates, les lois de la thermodynamique ou de la mécanique ne laissent pas le bloc de marbre absolument froid.

c. L'hylémorphisme et le mouvement

On peut en outre relever dans la thèse de notre auteur plusieurs remarques intéressantes sur l'opération d'individuation : ainsi après avoir comparé les exemples du moulage d'une brique et du fonctionnement d'un relais électronique :

> L'individuation, au sens classique du terme, ne peut avoir son principe dans la matière ou dans la forme ; ni la forme ni la matière ne suffisent à la prise de forme. Le véritable principe d'individuation est la genèse elle-même en train de s'opérer, c'est-à-dire le système en train de devenir, pendant que l'énergie s'actualise. Le principe véritable d'individuation ne peut être cherché dans ce qui existe avant que l'individuation ne se produise, ni dans ce qui reste après que l'individuation est accomplie ; c'est le système énergétique qui est individuant dans la mesure où il réalise en lui cette résonance interne de la matière en train de prendre forme. […] Le principe d'individuation est une opération. Ce qui fait qu'un être est lui-même, différent de tous les autres, ce n'est ni sa matière ni sa forme, mais c'est l'opération par laquelle sa matière a pris forme dans un certain système de résonance interne.[86]

Relevons le fait qu'il appelle principe d'individuation le mouvement même qui a pour terme la production d'un individu. En tant qu'actualisation de potentialités à l'être individuel, ce mouvement peut tout à fait être désigné comme opération d'individuation, car il prend le nom de son terme, comme le mouvement local prend son nom du lieu, qui est le terme de l'opération. Alors, ce qu'il affirme, c'est que ni la terre glaise, ni le moule ne sont principes de cette individuation, en désignant par principe la cause de l'opération, car ni l'un ni l'autre ne suffisent pour la produire : c'est une interaction entre les deux. De même la détermination des propriétés du flux d'électrons du relais électronique résulte de l'interaction entre le flux et le champ électromagnétique où il passe. Il semble donc que les deux éléments soient à égalité de responsabilité dans la production du résultat final.

---

[86] *Ibidem*, p.48.

On peut révoquer en doute la contestation de l'hylémorphisme à laquelle conduit cette observation. En effet, en parlant de principe matériel et de principe formel pour analyser le changement, Aristote n'entend pas désigner des principes efficients. Si l'on envisage le cas du moulage de la brique, il est clair que la forme géométrique du moule est d'abord possédée par le moule, et communiquée à la glaise. Si vraiment on veut réduire cette opération à des opérations élémentaires, on peut chercher à se figurer les interactions des particules de glaises entre elles et avec la paroi, mais en tous les cas, on peut en rendre compte en considérant un mobile qui pousse et un autre qui est poussé, ou un élément stable contre lequel un élément mobile vient se heurter et trouver sa propre stabilité. Le mouvement général sera l'intégration de mouvements élémentaires dans lesquels il est toujours possible d'identifier un élément agent et un élément qui reçoit de ce dernier une certaine propriété. Cette propriété, Aristote l'appellerait la forme, et la partie élémentaire qui l'a reçue serait appelée la matière. Mais le même schéma se vérifie à l'échelle macroscopique : le moule, par résistance mécanique, communique sa configuration géométrique à la masse malléable de terre. La forme dont il est question consiste dans la figure géométrique. C'est une propriété accidentelle, et c'est à l'image de ce type de phénomène que l'on peut envisager des changements substantiels comme la génération des vivants.

Pourtant, il serait possible de contester le fait qu'en tout changement, on puisse distinguer l'agent et le mobile. En particulier, on pourrait exhiber des exemples où l'identification est malaisée. Prenons l'exemple de deux boules de billard en mouvement qui rentrent en collision. Toutes deux vont changer de trajectoire. Comment distinguer moteur et mobile, puisque toutes deux sont initialement en mouvement, et toutes deux pâtissent du choc, c'est-à-dire de l'action de l'autre, de sortes qu'elles changent toutes deux de direction ? La résolution physique de la question envisage d'ailleurs le système composé des deux boules comme un seul tout dans lequel la quantité de mouvement totale se conserve. La symétrie semble parfaite.

Une réponse cohérente peut se présenter comme suit : chacune des boules est motrice pour l'autre qui, sous ce rapport, est mobile. En effet, si l'action se décrit comme la communication par l'agent d'une propriété qu'il possède au mobile qui ne la possède pas encore, on peut affirmer que la première boule communique à la seconde sa propriété d'avancer dans la direction de son mouvement, direction selon laquelle le mouvement de l'autre va s'infléchir. La deuxième boule, par la même occasion, communique à la première sa propriété d'avancer dans une autre direction. Chacune a conféré à l'autre la propriété dont elle était pourvue, et se trouve de ce fait motrice par rapport à l'autre. Dans l'opération, elle reçoit de cette dernière la propriété qu'elle possédait et se trouve mobile par rapport à elle. Les deux sont à la fois motrices et mobiles, mais pas selon la même propriété.

d. Du scotisme à Aristote

On peut de ce fait admettre cette description aristotélicienne du mouvement, dans lequel un agent confère sa propriété ou forme à un sujet désigné par le nom de matière. A ce propos, il faut noter que cette analyse ne se fait premièrement que pour le mouvement en exercice. La matière n'est matière de cette forme qu'en tant qu'elle est dans l'opération de la recevoir. On parlera de matière et de forme de manière statique pour désigner le résultat de ce mouvement, mais non pour qualifier les éléments préalables participant de manière efficiente au processus. Le volume de terre glaise dont il était question plus haut, traînant quelque part hors du moule, ne serait pas matière puisqu'il ne serait pas dans l'acte de recevoir la forme. Or Simondon parle de l'hylémorphisme comme s'il fallait entendre la matière et la forme à la manière d'éléments constitués comme tels en dehors de l'opération. Alors il a beau jeu de rappeler que tout se passe au cours de l'opération. Mais cette erreur de perspective est tributaire de l'hylémorphisme scotiste qui envisage matière et forme comme des êtres ontologiquement autonomes, susceptibles d'exister indépendamment l'un de l'autre. Dans ces conditions la question de la matière ou de la forme comme principe d'individuation se pose de manière faussée, car il ne s'agissait pas initialement de les considérer comme des réalités constituées indépendamment l'une de l'autre. On retrouve cette manière de voir dans ce passage :

> Le principe d'individuation est l'opération qui réalise un échange énergétique entre la matière et la forme, jusqu'à ce que l'ensemble aboutisse à un état d'équilibre. On pourrait dire que le principe d'individuation est *l'opération allagmatique commune de la matière et de la forme à travers l'actualisation de l'énergie potentielle*. […] Dans l'objet technique, cette relation allagmatique n'existe qu'un instant, […] 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'individuer lui-même ; il est à la fois système individuant et résultat partiel d'individuation. [87]

Si l'on remplace les termes de matière et forme par agent et patient, on aboutit à une description du changement assez conforme à celle d'Aristote… En particulier avec la distinction faite entre les œuvres artificielles et les mouvements vitaux, dans lesquels le principe « individuant », ne cesse de perfectionner le corps dans la correspondance avec son espèce. Plus encore, nous retrouvons ce que nous avons dit de la différence entre les capacités opératives des êtres naturels et celles des êtres artificiels :

> Même rétabli et complété sous forme de triade matière-forme-énergie, le schéma hylémorphique risque d'objectiver abusivement un apport du vivant dans l'opération technique ; c'est l'intention fabricatrice qui constitue le système grâce auquel l'échange énergétique s'établit entre matière et énergie dans la prise de forme ; ce système ne fait pas partie de l'objet individué ; or, l'objet individué est pensé par l'homme comme ayant

[87] *Ibidem*, pp.48-49. Italiques de l'auteur.

> une individualité en tant qu'objet fabriqué, par référence à la fabrication. L'eccéité de cette brique comme brique n'est pas une eccéité absolue, ce n'est pas l'eccéité de cet objet préexistant au fait qu'il est une brique. C'est l'eccéité de l'objet comme brique : elle comporte une référence à l'intention d'usage et, à travers elle, à l'intention fabricatrice, donc au geste humain qui a constitué les deux demi-chaînes réunies en système pour l'opération de prise de forme. [88]

Ce que l'auteur appelle « eccéité », fruit de l'opération d'individuation, c'est manifestement ce qu'Aristote appelle la forme, et il y a deux sortes de formes, une « absolue » et l'autre relative à une intention fabricatrice : une forme qu'on appellerait volontiers naturelle (qu'elle soit substantielle ou accidentelle), et une autre artificielle, fondée sur une ordination extrinsèque à une cause finale. On a l'impression d'assister à un exposé d'aristotélisme vu par la cause matérielle (identifiée à l'énergie des sciences expérimentales), moyennant un glissement de vocabulaire sur les mots « matière » et « forme ». On est moins étonné dès lors de lire des réflexions comme : « 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. » [89] Les aristotéliciens diront que la forme est éduite des potentialités de la matière.

De fait, on constate une tendance foncière de l'être à cette opération. A propos du vivant, notre auteur constate :

> Cette théorie ne suppose pas que toutes les fonctions vitales se confondent et sont identiques ; mais elle tend à désigner toutes ces fonctions par l'opération d'individuation qu'elles accomplissent ; ainsi l'individuation serait une opération beaucoup plus générale et beaucoup plus répandue que ce que l'on considère comme étant une individuation. Le fait que l'être vivant est un individu séparé dans la plupart des espèces n'est qu'une conséquence de l'opération d'individuation ; l'ontogénèse est une individuation, mais n'est pas la seule individuation qui s'accomplisse dans le vivant ou en prenant le vivant comme base et en se l'incorporant. Vivre consiste à être agent, milieu et élément d'individuation. Les conduites perceptives, actives, adaptatives, sont des aspects de l'opération fondamentale et perpétuée d'individuation qui constitue la vie. Selon une telle conception, pour penser le vivant, il faut penser la vie comme une suite transductive d'opérations d'individuation, ou comme un enchaînement de résolutions successives, chaque résolution antérieure pouvant être reprise et réincorporée dans les résolutions ultérieures. Par là, on pourrait rendre compte du fait que la vie dans son ensemble apparaît comme une construction progressive de formes de plus en plus élaborées, c'est-à-dire capable de contenir des problèmes de plus en plus hauts. [90]

---

[88] *Ibidem*, pp.49-50.
[89] *Ibidem*, p.52.
[90] *Ibidem*, p.213.

On peut hésiter à souscrire à ce que Simondon affirme ensuite sur l'évolution, sur une continuité évolutive même entre l'inerte et le vivant, car il faudrait en exhiber des preuves tangibles. En effet, aucune loi connue de l'inerte ne lui imprime de tendance naturelle régulière à l'autoconstitution en être vivant ; il n'y a pas plus dans le vivant de propension régulière à la constitution d'espèces ultérieures plus perfectionnées. Et on ne s'explique toujours pas la production de la pensée chez l'animal [91]. Cependant, cette vision d'ensemble des phénomènes vitaux, envisagés dans leur analogie avec les lois de la matière inerte, met en évidence le fait que tous les êtres sont animés – si l'on peut dire – d'une tendance vers une individuation que nous appellerions volontiers la forme, forme qui confère et l'unité et la distinction.

De fait, cette forme ne semble pas unique dans l'esprit de notre auteur :

> La relation de l'être à ses propres parties, ou la considération du devenir de l'être en tant que ce devenir l'altère, ne peut donner la clef du rapport entre l'unité et la pluralité de l'être, non plus qu'entre l'être individué et les autres êtres. L'être, individué ou non, a une dimensionnalité spatio-temporelle, car, en un instant et en un lieu, il recèle plusieurs phases de l'être ; l'être n'est pas seulement ce qu'il est en tant que manifesté, car cette manifestation n'est l'entéléchie que d'une seule phase ; pendant que cette phase s'actualise, d'autres phases, latentes et réelles, actuelles même en tant que potentiel énergétiquement présent, existent, et l'être consiste en elles autant que dans sa phase par laquelle il atteint l'entéléchie. L'erreur du schème hylémorphique consiste principalement en ce qu'il n'autorise qu'une seule entéléchie pour l'être individué, alors que l'être doit être conçu comme ayant plusieurs phases. [92]

On le voit, la multiplicité dont il est question, c'est celle de la potentialité présente dans l'être en acte. Il est vrai que son espèce lui ouvre un certain nombre de possibilités de changement et lui en interdit d'autres, elle lui permet en somme une certaine mesure de puissance opérative déterminée. Mais pour autant, il n'est actuellement que ce qu'il est : la bûche est potentiellement feu, cendres, lumière, chaleur, etc. Mais en attendant d'y parvenir, elle est bûche, structure ligneuse, colorée selon ce qui convient au bois, etc. Ces multiples aspects, qui rendent compte de capacités opératives distinctes du même objet, Simondon en rend compte ainsi :

> L'être ne se réduit pas à ce qu'il est ; il est accumulé en lui-même, potentialisé. Il existe comme être et aussi comme énergie ; l'être est à la fois structure et énergie ; la structure elle-même n'est pas seulement structure car plusieurs ordres de dimension se superposent ; à chaque structure correspond un certain état énergétique qui peut apparaître dans les transformations ultérieures et qui fait partie de la métastabilité de l'être. […] Ainsi, être et devenir ne sont plus des notions opposées si l'on considère que les états sont des manières d'être métastables, des paliers de stabilité sautant de structure en structure : *le devenir n'est plus continuité d'une altération, mais enchaînement d'états métastables à travers les libérations d'énergie potentielle dont le jeu et l'existence font*

[91] Cf. Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970, c.8 « Les frontières », pp.153-174.
[92] Gilbert SIMONDON, *L'individuation*, p.308.

> *partie du régime de causalité constituant ces états* ; l'énergie contenue dans le système métastable est la même que celle qui s'actualise sous forme de *passage* d'un état à un autre. C'est cet ensemble structure-énergie que l'on peut nommer *être*. En ce sens, on ne peut dire que l'être est *un* : il est simultané, couplé à lui-même en un système qui dépasse l'unité, qui est *plus qu'un*. L'unité, et particulièrement celle de l'individu, peut apparaître au sein de l'être par une simplification séparatrice qui donne l'individu, et un milieu corrélatif, sans unité, mais homogène. [93]

Si l'on désigne par matière ce qu'il entend sous le nom d'énergie (la matière est, selon l'aristotélisme, l'être en tant qu'il est en puissance), et par forme ce qu'il appelle structure, la doctrine de l'auteur ressemble à une nouvelle description de l'hylémorphisme, une description qui cherche à rendre compte des théories contemporaines sur la structure fondamentale de la matière. La question se poserait alors de l'unicité de la forme substantielle puisqu'il est question de plusieurs paliers de dimensions dans lesquels existent des structures. Toujours est-il qu'il semble bien pertinent de décrire le processus d'individuation comme l'acquisition ou la cristallisation d'une structure [94]. Ainsi, on serait individu si l'on a une telle structure. Cette propriété confère une certaine unité ; non une unité pure et simple, puisque les interactions avec un milieu suffisamment homogène peuvent donner lieu à de nouveaux changements. Mais une unité suffisante pour qu'il s'agisse bien d'une interaction de l'objet comme tel, considéré comme indivisé, avec un milieu qui est distinct de lui. L'individuation apporte unité et distinction, mais l'une et l'autre de manière limitée. Si donc c'est l'émergence de la structure qui constitue l'indivis distinct, on est tenté de conclure que c'est la structure qui est principe d'individuation. Nous nous contentons d'évoquer cette hypothèse en nous réservant de la discuter plus tard.

5. Conclusion

Concluons ces quelques notes sur le monisme ontologique. Il nous a paru justifié de rejeter l'objection moniste à l'idée qu'il y a autant d'individus que d'unités opératives autonomes. En effet, celle-ci repose sur deux observations : ce qu'on appelle individu est corruptible, il lui manque la stabilité qu'on attend de l'être. De plus, les interactions possibles avec le milieu obligent à relativiser l'affirmation de l'autonomie des êtres et de leur distinction. Nous répondons que la stabilité comme la distinction peuvent admettre des degrés, et que de ce fait la raison d'individualité est elle-même sujette au plus et au moins. Dès lors le monisme absolu doit être rejeté.

---

[93] *Ibidem*, pp.316-317.

[94] Claude Tresmontant a relevé chez des biologistes du 20e siècle la caractérisation fréquente du vivant comme « structure subsistante » parce que l'opération du vivant tend toujours à conserver la structure (ou forme, ou, disons-le, âme) malgré le changement des matériaux. Cf. Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, Paris, 1966, éd. augmentée en 1971, « 'Structure subsistante' et active », pp.229-249.

Nous avons pu relever à ce propos une tentation récurrente chez les auteurs de vouloir attribuer à l'être même une simplicité et une immutabilité qui ne sont vraies que des concepts logiques. L'être simple de Parménide et de Spinoza possède la pureté des vues de l'esprit, mais ne rend pas compte des objets de l'expérience quotidienne, dans lesquelles apparaît la distinction de degrés, significatifs d'une distinction à faire entre puissance et acte. Il faudra dans la suite se prémunir contre cet écueil.

D'autre part, un survol des doctrines monistes nous a fait rencontrer la thèse de Gilbert Simondon qui, en considérant la matière comme un continuum préindividuel d'où émergent les individus comme des phases, donne une vaste synthèse des lois du changement matériel, dans laquelle on reconnaît des traits indéniables de l'hylémorphisme qu'il prétend combattre. Inconscient et paradoxal retour à des intuitions d'Aristote, qui confirme que la philosophie de ce dernier n'a pas perdu toute fécondité, même en présence des modèles cosmologiques de la science contemporaine.

En tous les cas, il apparaît que le monisme ontologique ne peut se présenter comme objection solide contre l'affirmation de ce que tout être est individu. Mais alors une autre question se pose : quel être est un individu ? Cette question se pose dans la philosophie analytique contemporaine sous la forme du problème de la composition. Vu la théorie de la méréologie, développée d'abord pour contribuer à une fondation rigoureuse des mathématiques, certains auteurs ont estimé judicieux d'établir la métaphysique sur un tel fondement, pensant profiter ainsi de la rigueur formelle et logique des mathématiques pour purifier la métaphysique de toute dépendance à l'imagination, à la sensibilité ou aux intuitions, et en définitive de toute forme d'arbitraire. Dans cette considération de toutes choses sous la seule formalité des rapports de tout à partie, on retrouve un certain monisme pratique puisque la théorie ne fait *a priori* aucune différence entre les diverses choses qui ont raison de partie. C'est pourquoi il est opportun d'apprécier ce point de vue à ce moment de notre étude.

B. MONISME MEREOLOGIQUE : LE PROBLEME DE LA COMPOSITION

Le problème a été d'abord posé par Peter van Inwagen dans son ouvrage *Material Beings* [95]. A quelle condition la composition d'un ensemble d'objets constitue-t-elle un nouvel objet ? Et au fond, qu'est-ce que la composition ? L'intuition naïve que nous avons développée plus haut distinguerait volontiers plusieurs cas :

- Les divers organes d'un être vivant forment un être à part entière qui est l'organisme.

[95] Peter VAN INWAGEN, *Material Beings*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

- Les diverses parties d'un artefact composent un objet qui a une utilité propre, comme une horloge.

- Il y a un certain objet là également où il y a connexité spatiale, et surtout solidité.

- Par contre, la donnée de la Lune, de 8h30, du nez de Cléopâtre et de la justice aura peine à constituer un objet.

A ce sujet, plusieurs thèses sont en présence. D'abord, le nihilisme : aucune composition n'est pertinente, il n'y a que des objets simples dont la seule disposition relative donne l'apparence d'objets macroscopiques. Une sorte d'atomisme. Mais cela s'oppose tellement à l'intuition immédiate qu'il est difficile de souscrire à une telle thèse. On pourrait déjà arguer de ce que les parties d'un ensemble et l'ensemble lui-même font nombre. Ce qu'on désigne par « l'ensemble » ne se verra pas attribuer les mêmes prédicats que chacune des parties : la montre pèse 200g, mais ses parties n'en pèsent pas autant. Mais on répondra que « l'ensemble » est un artifice grammatical pour désigner les parties. Il n'empêche que la grammaire exprime en mots ce que la logique distingue conceptuellement. Si l'on parle de touts et de parties, on distingue formellement deux sortes de choses. La méthode même employée par beaucoup de philosophes du courant analytique, qui cherche par soucis de rigueur un formalisme de type mathématique, ne pourra pas exprimer de manière cohérente une identité entre un ensemble et ses parties, entre l'un et le multiple. Il faudra bien faire intervenir d'autres aspects de la réalité.

C'est ce que remarque Kris Mc Daniel [96], en notant que la théorie de la « composition comme identité » exclut l'émergence forte des propriétés. Autrement dit, il y a plus dans certains assemblages que ne peuvent l'expliquer les propriétés des seules parties. L'ordonnancement même des rouages d'une horloge ajoute à leur entité propre pour produire un effet qui est non négligeable, celui de rendre possible une opération de mesure du temps en produisant un mouvement régulier proportionné à celui du jour. Quant au vivant, le double constat de l'ordination de chaque organe au tout et de l'avantage qu'il reçoit de sa conjonction aux autres organes montre à l'évidence que l'ordre des parties ajoute aux parties mêmes.

A l'opposé, l'universalisme propose une autre réponse : toute composition est légitime, y compris celle d'objets non seulement séparés mais absolument disparates, comme une mesure, un événement, un corps, une pensée, une couleur, etc. sans aucun rapport entre eux.

Une première manière de le soutenir est de défendre, comme David Lewis [97], l'idée que la méréologie est « ontologiquement innocente » : selon lui, on ne s'engage

---

[96] Kris MAC DANIEL, « Against Composition as Identity », *Analysis*, t. 68, n° 2, avril 2008, pp. 128-133.

[97] David LEWIS, *Parts of Classes*, Basil Blackwell, Oxford, 1991, pp. 81-87. Critique dans Peter VAN INWAGEN, « Composition as Identity », *Philosophical Perspectives*, vol. 8, « Logic and Language », 1994, pp. 207-220.

à rien en admettant que toutes choses peuvent fusionner, puisqu'en l'admettant, on n'accepte rien de plus que ce qu'on a déjà admis, à savoir l'existence de ces choses. En définitive, la composition est comme une identité, elle n'est que la considération simultanée des parties. Mais Peter van Inwagen rétorque que cette innocence est équivoque, car implicitement on décide d'ignorer d'autres concepts exprimant des attributs de la réalité qui seraient pertinents pour résoudre le problème. Autant dire que le matérialisme est ontologiquement innocent parce qu'il n'engage qu'à admettre la matière. Or la matière seule ne rend pas compte de grand-chose.

D'autre part, c'est faire violence à l'intuition naturelle que de prétendre qu'il y a autant de cohésion dans tous les assemblages hétéroclites que l'on peut imaginer que dans l'agencement des organes d'un corps vivant. Il est évident qu'il n'y a pas de propriété propre à un tout composé de tels éléments. Mais alors, comment expliquer que l'on puisse les considérer ensemble ? Si l'on peut parler d'une telle collection de choses c'est qu'elles doivent avoir quelque chose en commun. De fait, la première ressemblance entre elles est qu'elles peuvent être pensées. En ce sens, tous les assemblages sont possibles, à l'exclusion de ceux qui prétendraient inclure des objets impensables, absurdes. Il n'y a certes pas d'objet composé du « nombre entier égal simultanément à 2 et à 3 » et d'un autre objet quelconque. La raison n'en est pas un principe de composition restreinte, mais bien le fait qu'on a prétendu affirmer un objet absurde. Et pourtant, à défaut de pouvoir le penser, on a cependant pu le dire ou l'écrire. De sorte qu'il y a malgré tout une réalité commune à des objets existants et au « nombre entier égal simultanément à 2 et à 3 » : cette réalité, ce sont les mots. Remarquons donc que, pour affirmer une composition, il faut compter sur une certaine communauté existant dans les choses à associer. Une unité qui justifie un acte de connaissance unifiant. Le point commun peut être qu'elles existent, ou qu'elles peuvent être pensées, ou même seulement dites. Ainsi, implicitement, la méréologie affirme une certaine consubstantialité des choses pour pouvoir les considérer comme touts et parties. Mais une précaution cruciale devrait être prise avant de procéder à une analyse de ce type : il faut affirmer que la communauté qui rassemble les parties en question sera celle-là même selon laquelle les conclusions seront valables. S'il ne s'agit que d'une communauté dans la « possibilité d'être dit ou compté », il ne faut pas prétendre que les conclusions auront une quelconque portée métaphysique. On ne doit comparer que les choses qui sont dans le même genre, et les lois qu'on induira ne sont valables que pour ce genre d'êtres.

C'est pourquoi il faut avant tout, dans cette question de la composition, distinguer les compositions qui envisagent les parties réelles de touts réels, et celles qui sont de purs objets de pensée, voire de diction. Dans le deuxième et le troisième cas, assurément, il faut admettre le principe de la composition non restreinte : la seule limite à la composition est celle de notre imagination ou de notre langage. Mais la composition qui a un réel intérêt métaphysique, qui coïncide avec une unité réelle, est la première.

Intéressons-nous désormais seulement aux compositions réelles. Peter van Inwagen pense pouvoir affirmer que les seules compositions pertinentes, réelles, sont celles qui constituent des organismes vivants, en raison de l'unité originale qui les caractérise. En particulier parce qu'il apparaît difficile de dire l'unité du vivant au moyen d'une paraphrase du type : « il y des particules assemblées à la manière d'un chien », plus encore s'il s'agit d'un homme car on ne peut admettre l'affirmation : « Un ensemble de particules assemblées à la manière d'un homme est sujet d'une pensée. » A vrai dire, ce type d'argument est peu convaincant car il fait dépendre le réel des souplesses de notre langage, ou d'une intuition assez peu affinée, qui tourne à l'arbitraire [98]. Mais il a le mérite de relever la propriété originale de la pensée. Or, nous l'avons vu, la pensée est un certain sommet dans l'échelle des autonomies opératives. C'est l'unité opérative qui semble fonder la pertinence des compositions.

C'est pourquoi un autre auteur, Peter Simons [99], envisage une manière moins rigide d'admettre les compositions. Rien n'empêche des touts d'être rassemblés par des principes distincts, de sorte que sera compté comme partie « ce qui joue un rôle causal, ou plus généralement fonctionnel, distinct, unifié et identifiable dans l'individu ou dans sa vie » [100]. Mais cette conclusion vient après une étude de divers cas concrets, plutôt qu'au terme de l'élaboration d'une axiomatique des parties et des touts. Deux méthodes s'opposent, fondées sur deux principes opposés. Après avoir évoqué l'unité physiologique du cœur humain l'auteur remarque :

> Remarquez combien l'étude de l'unité du cœur tire peu du type de considérations abstraites évoquées typiquement plus haut dans la discussion des principes de composition. On peut tirer de ce fait deux conclusions opposées. Une conclusion est que, puisque les principes de la composition sont en effet si généraux et abstraits, ils n'ont nul besoin de prendre des leçons de la discussion de cas concrets, qui regardent les détails matériels plus que l'ontologie formelle. La conclusion contraposée, que je soutiens, est que, puisque les considérations abstraites sont si éloignées des cas réels, elles ne peuvent être prises pour guides sûrs d'une ontologie réaliste des parties et des touts. [101]

---

[98] Cf. par exemple Matti EKLUND, « Peter van Inwagen on Material Beings », *Ratio*, t.15, septembre 2002, p.249.

[99] Peter SIMONS : « Real Wholes, Real Parts : Mereology without Algebra », *The Journal of Philosophy*, t. 103, n° 12, « Special Issue: Parts and Wholes », décembre 2006, pp. 597-613.

[100] « A part of a concrete individual – whether continuant or occurrent – is something which plays a distinct, unified and identifiable causal or, more broadly, functional role within the individual or its life. » *Ibidem*, p.609.

[101] « Note how little the account of the unity of the heart draws on the kinds of abstract consideration typically evoked in the discussion of composition principles earlier. One may draw opposing conclusions from this fact. One conclusion is that because the composition principles are indeed so general and abstract, they need take no lessons from the discussion of concrete cases, which pertain tom aterial detail rather than formal ontology. The contrapositive conclusion, which I uphold, is that because the abstract considerations are so far removed from actual cases, they cannot be taken as reliable guides to a realistic ontology of part and whole. » *Ibidem*, p.611.

A vrai dire, sa solution a le mérite d'apporter des réponses, tandis que celle de l'axiomatique reste bien souvent dans l'incertitude [102].

Une autre réponse nie en pratique le problème : c'est celle qui consiste à affirmer que, faute de pouvoir trouver des critères logiques satisfaisants pour définir le rapport de partie à tout, il faut se résoudre à considérer la composition ou non composition comme un fait brut, inexplicable, une donnée primaire qui n'a aucune raison d'être intelligible. C'est l'idée de Ned Markosian [103]. Constatant qu'aucune théorie ne parvient à donner une définition générale ou un critère universel du *fact in virtue of which* (ce en vertu de quoi, *id quo*) un ensemble est sujet à composition, il en nie simplement la possibilité. Il n'y a pas de *quo* de la composition.

A cette théorie, on peut répondre que nier le problème n'est pas le résoudre. La difficulté que l'on peut éprouver à donner une réponse satisfaisante ne doit pas non plus faire abandonner le problème. Or, Markosian ne prouve pas qu'il n'y a pas de solution. Il constate seulement que personne, dans le cadre de la philosophie analytique, moyennant sa méthode d'axiomatique des quantificateurs, n'est parvenu à résoudre la question. N'est-ce pas là un motif d'abandonner non pas la question, mais la méthode ? Peter Simons estime précisément que les considérations abstraites sont trop éloignées de la réalité pour être de quelque secours, et préconise l'étude des cas. A cette occasion, il remarque que les principes de composition peuvent être très différents selon les objets dont il est question. Et nous avons pu faire le même constat en passant en revue les diverses sortes d'êtres avec leurs propriétés d'identité.

S'il y a une chose que Ned Markosian ne peut nier, c'est assurément que notre intuition découvre dans de multiples choses une unité dont elle cherche à rendre compte. Cette unité prend des formes très diverses selon les cas, mais ces réalités si disparates ont ceci en commun d'être des indivisions, chacune relative à une propriété de l'être considéré, comme peut l'être la capacité opérative. Appelons principe d'unité ce qui dans chaque chose rend compte de cette indivision. Il est clair que chacune en a un, alors même qu'il serait tout à fait différent d'une chose à une autre. Si l'on ne peut le définir autrement que comme « ce qui rend compte de l'indivision de la chose », cela reste une définition, qui certes souffrira d'être appliquée seulement analogiquement à ses réalisations, et qui de ce fait se laissera difficilement réduire dans une algorithmique méréologique, qui vise surtout à l'univocité. Mais cette définition a cependant son unité. Aristote, en étudiant l'un [104] avait bien relevé parmi les modes de l'unité, l'unité analogique : on parle d'unité si une chose est à une autre ce qu'une troisième est à une quatrième. L'unité ontologique elle-même, le fait d'être un objet, voilà une certaine unité qui existe entre

---

[102] D'où des remarques désabusées telles que celle-ci : « Analytic philosophy includes among its many accomplishments few if any successful analyses of concepts. » David H. SANFORD, « The Problem of the Many, Many Composition Questions, and Naive Mereology », *Noûs*, t. 27, n° 2, juin 1993, p.223.

[103] Ned MARKOSIAN, « Brutal Composition », *Philosophical Studies* n°92, 1998, pp. 211–249.

[104] ARISTOTE, *Métaphysique*, livre Δ, c.6, 1016b 33-34.

toutes les choses où l'on repère une indivision ontologique. Développons l'analogie : dans tous ces êtres, il y a un rapport commun entre le principe d'unité et les parties qu'il rassemble. Ainsi, l'âme (ou forme ou structure) est aux différents organes ce que le plan d'architecte est aux éléments matériels de la maison, ou ce que les rôles officiels des membres d'une société sont à chacun d'eux pris comme personne privée, ou encore ce que l'image conçue par le peintre est aux traces de peinture qu'il a laissées sur la toile. Dans tous ces cas (qui demanderaient, certes, des analyses propres à chacun), il y a bien une réalité qui fait l'union du multiple.

Contre cette idée, David Vander Laan [105] soulève une objection. En effet, l'idée d'un principe d'unité demande que cette réalité qui rend compte de l'indivision soit intrinsèque à la chose. Et, de fait, depuis le début de cette recherche, nous répugnons à définir l'individu par une réalité qui lui soit extérieure. Or il semble arriver qu'une chose devienne individu en vertu d'une réalité séparée. C'est le cas dans le cadre posé par le problème de la partie détachée ou non.

> Pour voir le problème, considérez un enfant qui tombe et s'écorche le coude. D'après *Life* [106], certains des éléments simples qui composent un organisme à un moment juste après la chute (les simples d'un ensemble B) ne composaient rien avant la chute. Ce qui change, c'est la relation entre les simples de l'ensemble B et les simples perdus par le frottement. C'est-à-dire, le fait que les simples de l'ensemble B composent quelque chose dépend de ce qui arrive en dehors de la région qu'ils occupent. En particulier cela dépend de leur relation avec certains simples qui ne sont pas parmi eux. Si les simples arrachés par écorchement n'avaient pas été perdus, les simples qui, de fait, composent par la suite un organisme ne l'auraient pas fait. [107]

On peut résumer l'argumentation : si le principe d'unité, celui qui rend compte de la composition des simples en un vivant, existe, il doit être intrinsèque. Or, dans le cas de la chute, la nouvelle répartition des simples tient à la séparation d'une partie. Elle est donc causée par ces simples détachés. Et si ceux qui restent composent un vivant, le principe d'unité qui les rassemble n'est autre que la séparation des parties arrachées. Le principe d'unité de ce qui reste est extrinsèque, c'est ce qui est parti.

Que la nouvelle donne soit le fait d'une séparation, c'est entendu. Mais, peut-on vraiment dire que les parties séparées donnent aux parties restantes leur unité ? Si

---

[105] David VANDER LAAN, « A Relevance Constraint on Composition », *Australasian Journal of Philosophy*, t. 88 n°1, 2010, pp.135-145.

[106] L'auteur désigne par *Life* la théorie de van Inwagen selon laquelle des êtres simples composent un objet si et seulement si le tout est doué d'une vie organique.

[107] « To see the snag, consider a child who falls and scrapes her elbow. According to Life, certain simples that compose an organism at a moment just after the fall (the simples of some set B) did not compose anything before the fall. What changes is the relationship between the simples of set B and the simples lost with the scrape. That is to say, whether the simples of set B compose anything depends on what occurs outside the region they occupy. In particular it depends on their relations with certain simples that are not among them. Had the simples removed in the scrape not been lost, the simples that in fact composed an organism afterwards would not have done so. » *Ibidem*, p.138.

l'unité est l'indivision, on ne voit pas en quoi une partie séparée contribue à l'unité des autres. Elle n'en fait plus partie, voilà tout. Mais elle ne les soude pas plus pour autant. La seule chose que l'accident a produit, c'est non pas une unité, mais une distinction. A ce titre, le corps de l'enfant a été modifié dans sa distinction d'avec l'extérieur. Le bon sens voit ici une faiblesse de la théorie méréologique : selon elle, si deux êtres ont des parties différentes, ils sont distincts. Or l'enfant avant et après la chute n'a pas exactement les mêmes parties corporelles, puisqu'il a perdu quelques cellules de la peau. Et pourtant c'est bien le même enfant avant et après l'accident. Il est resté lui-même, il a conservé son unité, alors que les cellules arrachées sont désormais distinctes de lui.

Nous pouvons reconnaître dans cet enfant la permanence de ses capacités opératives, des plus humbles aux plus qualitativement supérieures. La connexité spatiale est conservée, quoiqu'un peu de la masse corporelle ait été perdu. Mais les facultés vitales végétatives, animales et proprement humaines sont intactes. De ce fait, le principe d'unité intrinsèque est maintenu, et il n'en est en rien redevable aux parties séparées.

C'est ce principe qui rend compte de la conservation de l'identité de l'enfant selon ce que nous avons dit plus haut. Et cette observation permet de fournir notre solution au problème de la partie non détachée [108]. Ce problème peut se décrire ainsi : on considère un chat, Tibble. Appelons Tib le chat considéré sans sa queue. Combien y a-t-il de chats ? Selon la méréologie, il faudrait dire qu'il y en a deux puisqu'il y a deux jeux de parties distincts. Si le chat perd sa queue, il est à nouveau seul. Le paradoxe est inextricable si, avec la méréologie on considère que l'être n'est rien de plus que la donnée de ses parties, surtout de ses parties spatiales. A moins de considérer que la méréologie, à la manière des mathématiques, ne considère que des êtres de raison, multipliables à l'infini (le chat sans son poil 1, le chat avec le poil 1 mais sans le poil 2, etc.). Dans ces conditions, il n'y a à vrai dire plus de paradoxe. Mais si l'on prétend expliquer la réalité, il faut tenir compte du fait que l'unité du chat est l'unité d'un être vivant, une unité opérative, et que n'en font partie que les éléments qui « jouent un rôle fonctionnel », comme nous l'avons relevé chez Simons. Poils ou queue ne font partie de ce vivant, selon les lois des organismes perfectionnés, que s'ils sont rattachés au reste du corps, irrigués, innervés s'il y a lieu, etc. Il y a donc plus dans le tout organisé que dans la juxtaposition des parties. Le principe d'organisation du tout est le principe d'unité qui rend compte de la vie de l'organisme.

On peut encore relever un dernier point. S'il y a une distinction entre toutes les parties de cet organisme d'une part (par exemple les cellules) et leur organisation d'autre part, il est permis selon le langage intuitif d'y voir plusieurs parties distinctes : les éléments matériels et leur organisation. Mais ce ne sont pas là des parties

[108] Formulé par David WIGGINS, « On Being in the Same Place at the Same Time », *The Philosophical Review*, t. 77, n°1, janvier 1968, pp. 90-95. Le paradoxe semble inspiré de celui de Dion et Theon formulé par le stoïcien Chrysippe de Soles (3e s. avant Jésus-Christ) dans son traité *Sur la croissance*.

homogènes du corps, car l'ordre et la matière ne sont pas de même nature. On comprend dès lors que l'objet considéré soit inintelligible en simples termes de méréologie, puisque cette méthode d'analyse considère toutes les parties comme homogènes, comme le font les mathématiques. On retrouve les paradoxes soulevés à l'occasion de la discussion du tri- et du quadri-dimensionnalisme : l'être ne peut être réduit à la simple donnée de ses parties spatiales, voire spatio-temporelles.

Ainsi, il est impossible d'envisager l'être comme un simple flux d'un élément premier (matière première, continuum préindividuel, éléments fondamentaux, néo-éther d'Einstein, etc.) Ce qui est dit du vivant vaut, *mutatis mutandis*, pour tous les degrés d'être tels que nous les avons envisagés : même en admettant un tel flux, il y a en chaque être corporel un principe d'unité et de distinction (une structure pour Simondon) qui l'érige en dehors de ce flux, quitte, s'il disparaît, à le laisser y replonger pour qu'une autre forme en émerge. Précisons cependant :

- Ce flux n'est jamais isolable à l'état pur, et de ce fait on peut dire qu'il n'existe pas à proprement parler. S'il existe, il doit déjà être quelque chose de déterminé.

- Le principe qui compose avec lui est d'une nature différente. Non pas que lui-même soit séparable, et existe à titre indépendant. Il est ce par quoi le tout qui de fait existe est indivis et distinct.

- En disant que ce principe d'individuation « érige » le composé, nous ne voulons pas dire qu'il exerce une causalité efficiente sur une portion de matière première pour en faire un être, car ce serait revenir à l'interprétation erronée de Simondon sur la matière et la forme, mais nous entendons affirmer qu'il est une réalité intrinsèque à la chose constituée hors de ses cause, et par lequel celle-ci a cette propriété d'individuation. Il correspond à ce que la scolastique thomiste dit de la forme : elle est ce par quoi l'être est en acte et d'être, et d'être quelque chose, et de rester lui-même. Le vocabulaire de la cause formelle emprunte à celui de la cause efficiente parce que c'est cette dernière qui est le premier objet de notre expérience.

Une telle manière de parler revient à affirmer que la forme est principe d'individuation. Il faudra expliquer et nuancer cette conclusion. Mais d'abord il faut encore répondre à une objection, celle qui est posée par le problème du vague.

C. Les limites indistinctes : le probleme du vague

Nous voulons prouver que tout être, dans la mesure de son être, est distinct. Dans les problématiques contemporaines, une objection est soulevée contre cette idée, celle qui vient de la difficulté à déterminer les limites entre les êtres, ou l'appartenance d'un être à un tout. Parce qu'elle est parfois indiscernable, on est tenté de conclure qu'elle n'existe pas, et qu'il n'y a qu'une réalité. Passons en revue les divers problèmes qui se posent.

Il y a d'abord les limites corporelles : où se trouve la ligne qui distingue le Cervin des autres montagnes [109] ? Où est la frontière entre un nuage et l'air pur, voire entre deux nuages ? Où se trouve la limite entre la Manche et la Mer du Nord ? Dans l'arc-en-ciel, quelle est la limite entre la bande rouge et la bande orange ? Où s'arrête le cou, où commence la tête ? D'autres limites sont encore plus difficiles à déterminer : quelle est la date du début de la Renaissance ?

A cette question des limites corporelles est corrélative la question de l'appartenance d'un élément à un individu : si l'on sait où se trouve la limite du Cervin, on peut déterminer pour chaque rocher s'il en est ou non. Mais il y a aussi d'autres problèmes analogiquement semblables ; par exemple, l'appartenance sociale : voici un groupe d'amis, et une personne les fréquente régulièrement mais non systématiquement. En fait-il partie ? Un joueur vient occasionnellement aux entraînements de football de ses amis, et participe à certains matches, mais on ne peut pas toujours compter sur lui. Est-il des leurs ?

Certains cas ne concernent pas l'appartenance d'un être particulier à un tout, mais l'incertitude sur une qualification à attribuer à un sujet : quel est le cheveu dont la chute détermine la calvitie de son malheureux propriétaire ? Quand est-ce qu'un ensemble de pierres porte le nom de tas ? Il y a aussi le cas de la détermination de l'instant de la mort, qui pose de graves problèmes éthiques. Deux définitions de la mort se font concurrence : celle qui repose sur le constat clinique des trois P (pouls nul, électroencéphalogramme plat, pupille dilatée), et celle qualifiée de mort cérébrale, qui ne requiert pas ces trois signes mais uniquement la cessation définitive d'activité du seul cerveau. Dans tous les cas, on cherche un critère universel qui permette de décerner ou non la qualification voulue, l'appartenance d'un individu à une espèce – si l'on prend le mot espèce en un sens large : l'instanciation par un particulier d'une propriété universelle.

Une quatrième configuration concerne les distinctions entre espèces. Dans le cadre de la théorie de l'évolution, et des principes de classification qu'on a élaborés à partir d'elle, comment déterminer une distinction absolue entre espèces, puisque l'on affirme un processus continu de modifications conduisant de génération en génération d'un individu passé à un individu morphologiquement et fonctionnellement très différent ? Cette question semble échapper à celle de l'individuation, mais comme certains auteurs tentent de la résoudre en considérant les espèces mêmes à la manière d'individus, nous en dirons un mot.

Les cas qui soulèvent le problème du vague sont significatifs, car ils illustrent deux modes de distinction des êtres : la distinction numérique (cette montagne n'est pas cette autre, cette Mer n'est pas cet Océan), et la distinction spécifique (chauve et non chauve, reptile et oiseau, etc.). Deux modes de distinction, de différence,

[109] Cf. Olivier MASSIN, « Qu'est-ce qu'une montagne ? » *in* Olivier MASSIN, Anne MEYLAN (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.17-26.

corrélatifs de deux modes d'unité relevés par Aristote dans la Métaphysique, unité numérique et unité spécifique [110]. Unité et distinction sont deux attributs distincts, mais corrélatifs sous ce rapport.

Devant ces difficultés, certains auteurs affirmeront que le problème du vague n'est qu'épistémologique ou sémantique : il n'y a de vague que dans notre perception des choses ou dans nos efforts pour les dire avec distinction, mais non dans les choses elles-mêmes [111]. D'autres n'hésiteront pas à nier purement et simplement la distinction des êtres, en revenant à des théories monistes ou atomistes [112]. C'est cette attitude qui constitue une objection à notre thèse et c'est à celle-là qu'il importe de donner une réponse.

Remarquons que la difficulté n'est soulevée qu'à l'occasion de rapports entre êtres homogènes. On ne cherche pas la limite entre 8h30 et la Lune, mais entre deux masses d'eau ou de roche, entre des groupes humains, entre deux rayonnements lumineux géométriquement proches, ou entre situations proches selon une certaine quantité (le crâne supportant *n* cheveux, puis *n-1*, des codes d'ADN statistiquement proches, etc.). De fait, on ne peut confondre que des choses qui se ressemblent, et qui entretiennent au moins une communauté de genre. Si l'on a peine à distinguer de loin un bouquetin du paysage rocheux dans lequel il se tient immobile, c'est parce que les rochers comme le bouquetin nous apparaissent comme des surfaces colorées dans des teintes voisines. Cette homogénéité foncière, caractéristique des réalités corporelles, permet la quantification. De même, si l'on peut désigner une pomme, une poire et une banane comme « trois », c'est parce qu'elles ont en commun d'être des fruits ou des objets corporels – voire de simples objets de pensée ou de diction.

On est alors tenté de procéder aux distinctions en exploitant les possibilités de mensuration que procure la quantité. En vertu de la quantité, toutes les réalités corporelles sont comparables, que ce soit la quantité continue (limites géométriques) ou la quantité discrète (seuil numérique). Ainsi, pour résoudre les difficultés du vague, il suffira de déterminer un attribut quantitatif représentatif de la propriété vague et de fixer un seuil. Ou encore on mettra au point le procédé mathématique pour désigner le seuil. Ainsi, on va élaborer un procédé géométrique pour fixer la limite des montagnes [113], un rapport du nombre de cheveux à la surface du crâne, un nombre minimal de pierres pour faire un tas, une participation minimale aux activités du club de football… A défaut de pouvoir fixer un seuil, on peut aussi définir des

---

[110] ARISTOTE, *Métaphysique*, livre Δ, c.6, 1016b 30-35.

[111] Par exemple David LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp.212-213 : « Vagueness is a semantic indecision. »

[112] C'est le cas de Theodore SIDER, *Four-dimensionalism*, qui en tire argument en faveur du quadridimensionnalisme et de la composition non restreinte.

[113] C'est l'objet de l'article d'Olivier MASSIN, « Qu'est-ce qu'une montagne ? ».

degrés d'appartenance aux ensembles [114], voire des degrés de vérité des propositions correspondantes : la phrase « il fait sombre » sera plus ou moins vraie selon la mesure de la luminosité [115].

Mais cette manière de procéder ne rend pas compte du contenu des concepts mis en jeu. D'abord, les seuils seront facilement arbitraires, et on risque de s'accommoder de n'importe quel procédé qui procure un résultat, même contre-intuitif. Il suffira ensuite d'ajouter que la métaphysique n'est pas obligée de s'asservir à l'intuition naïve. Cela peut satisfaire le théoricien abstrait, mais non celui qui cherche des solutions concrètes.

Prenons l'exemple de la calvitie. On peut toujours définir la calvitie en fixant un seuil pour une grandeur mesurable comme la proportion entre la surface du crâne pourvue de cheveux et la surface totale, ou un indice exprimant la densité de cheveux, etc. Mais en aucun cas on n'admettra que la chute d'un cheveu a rendu le sujet chauve alors qu'il ne l'était pas. Il y a un seuil qui n'est pas quantitatif, mais le coup d'œil fournira un jugement.

Un autre exemple se tire de la détermination des limites des montagnes. A cet égard, la démarche exposée par Olivier Massin est significative.

D'abord, il faut déterminer le sommet. Pas de difficulté, il s'agit d'un point d'où aucune ligne de la surface rocheuse ne peut partir en s'élevant en altitude. Mais comment déterminer la limite inférieure ? Une solution est de se servir des lignes de plus grande pente qui descendent du sommet. Leur ensemble décrit toute la surface de la montagne. Mais quand faut-il s'arrêter ? A terme, les lignes de plus grande pente conduisent à des vallées qui continuent jusqu'à la mer. Assurément il n'était pas question d'intégrer la plaine du Pô dans le Cervin ! Pourtant, il y avait là un procédé qui permettait de définir une montagne. Mais il ne correspond pas à l'intuition, et c'est pourquoi il faut l'ajuster. Une autre raison de le faire, vient de ce que, très probablement, en descendant du sommet, on rencontrera vite un petit creux d'où il faudra remonter pour sortir, ce qui limite la surface du Cervin à la descente parcourue jusqu'à ce creux relatif. Or il est requis de conserver à l'illustre pic sa silhouette intégrale de montagne massive isolée. Il n'est pas possible de tenir compte de petites dépressions. Ainsi, il faudra faire intervenir l'échelle des irrégularités de la surface pour décider où se trouve la limite. On pourrait continuer ainsi l'énumération des correctifs apportés au procédé géométrique pour coïncider avec l'intuition. Mais en définitive, ce serait comme d'approcher une ligne courbe par une série de plus en plus fine de lignes brisées : certes, le résultat est de plus en plus satisfaisant, mais on

[114] Par exemple van Inwagen, selon une idée contestée par SANFORD, « The Problem of the Many, Many Composition Questions, and Naive Mereology », p.225.

[115] Cf. Timothy WILLIAMSON, « Vagueness in Reality », *in* Michael. J. LOUX et Dean W. ZIMMERMAN, *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford UP, 2003, pp.691 sq.

se contente de tendre vers une limite que l'on ne peut atteindre parce que cela exigerait un saut qualitatif.

L'échec vient donc de ce qu'on a cherché dans le principe de continuité de l'objet un critère de distinction. Ce n'est pas l'espace qui distingue : il est homogène et indistinct de sa nature, divisible en parties homogènes. Sa division effective et sa distinction doivent provenir d'un principe indivisible et distinct. Les deux exemples de la calvitie et des montagnes manifestent l'irréductibilité de la qualité à la quantité. Or une propriété de la qualité est d'être simple, indivisible, comme nous l'avons dit de la forme. C'est dans la simplicité de la forme qu'il faut chercher la solution du problème du vague. Reprenons les divers cas de vague que nous avons énumérés, mais à rebours.

Premièrement, la distinction des espèces. Nous avons soutenu l'idée que, ce qui caractérise ou spécifie les espèces, c'est leur type d'opération, défini lui-même par l'objet de l'agir. Alors, une différence irréductible des opérations justifie la distinction des espèces. Et de fait, même dans le cadre de la théorie de l'évolution, on maintient la différence qualitative entre les divers individus : ceux qui rampent et ceux qui volent ne peuvent être de même espèce, alors même qu'il y aurait une ressemblance génétique, voire une filiation. De même, ceux qui captent l'oxygène ambiant par des branchies ou par des poumons, voire par les deux. Parmi ceux qui respirent avec des poumons, il y aura une différence spécifique entre ceux qui le font par un canal dont l'entrée n'est pas la sortie, comme les oiseaux, ou par un dispositif dans lequel entrée et sortie coïncident. Et ainsi de suite.

Ce principe de détermination des espèces interviendra dans l'analyse de l'individuation de deux manières. D'abord, parce que certains ont pensé définir les espèces mêmes comme des individus par des critères quantifiés [116]. Les difficultés à déterminer ce qu'est une espèce vivante ont conduit à en donner une définition fondée seulement sur l'interfécondité d'une population située dans l'espace et dans le temps. De sorte que si, par extraordinaire, on reproduisait après l'extinction de cette population un animal morphologiquement et fonctionnellement semblable, il faudrait dire qu'il n'est pas de la même espèce. Mais le refus de recourir à une définition par essence, ou propriété, pour se rabattre sur une définition relationnelle, est motivé par la variabilité des individus dans une même espèce, censée disqualifier l'affirmation de propriétés communes à toute la population. Si l'on étudie les caractères des animaux sous l'angle quantitatif de la similitude génétique, alors, en effet, l'espèce pourra être ramenée à une forme d'individualité. Mais si on les étudie sous l'angle fonctionnel, alors cette thèse ne tient plus : la différence entre respiration par poumons et par

[116] Cf. Marcel WEBER, « Qu'est-ce qu'une vache ? », *in* Olivier MASSIN et Anne MEYLAN (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.11-14. Egalement, Jean GAYON, « Les espèces et taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », in Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.127-150 qui fait référence à David L. HULL, « A Matter of Individuality », *Philosophy of Science*, t. 45, n° 3, septembre 1978, pp. 335-360.

branchies est irréductible à une quantité, quoiqu'il en soit du substrat génétique sur lequel elle repose [117].

D'autre part, si la distinction des espèces ou des formes est ainsi assurée en prenant pour critère les capacités opératives, alors il devient plus facile, au moins conceptuellement, de classer les individus selon leur espèce, ou de déterminer s'ils possèdent ou non la propriété dont il est question. Par exemple, la mort : plutôt que de quantifier la vie au point de poser une inadmissible continuité entre vie et mort, il paraît cohérent de définir la vie comme la capacité à poser spontanément les actions propres de son espèce, surtout celles qui ont pour objet le corps vivant lui-même. La mort est l'état du corps qui est désormais incapable d'aucune opération spontanée portant sur lui-même. Bien sûr, cela ne résout pas le problème de la détermination du moment exact, car les signes exigés peuvent n'être perceptibles que quelques instants après la mort elle-même. Il peut même y avoir des mouvements spontanés après la mort, qui seraient de nature à faire illusion : les contractions musculaires des pattes postérieures d'une grenouille au tronc sectionné, la course d'une poule à laquelle on aurait coupé la tête en sont des exemples caricaturaux. Mais ces opérations, étant sans aucune ordination à un tout déjà désintégré, ne sont plus à proprement parler vitales.

Dans le cas de la calvitie, la méthode de résolution est la même. Le crâne chauve est celui qui est dépouillé de cheveux sur une zone notable où ordinairement le système pileux est développé. Est chauve celui qui vérifie cette caractérisation, ne l'est pas celui à qui elle ne correspond pas. Il peut y avoir des états intermédiaires où l'on n'ose se prononcer, mais cela ne permet pas de changer la définition correspondant au concept que l'on utilise.

On résoudra de la même manière des questions sur la distinction des organes corporels. Où s'arrête le cou et où commence la tête ? Il faut d'abord se donner une définition de l'un et de l'autre. Une définition convenable de la tête pourrait s'appuyer sur le fait qu'elle est la partie du corps qui domine le reste et où tous les sens externes s'exercent, avec le centre nerveux qui en traite les informations. Alors il faudrait en déduire que, sont des éléments de la tête les organes des sens et les parties corporelles qui s'y rattachent pour l'intégrité de l'exercice de la fonction vitale correspondante (par exemple, les oreilles, avec les cartilages qui font leur solidité, la langue avec la mâchoire, les terminaisons nerveuses nécessaires, la boîte crânienne…). Si l'on définit le cou comme la partie du corps qui fait la liaison de la tête avec le reste, on y intégrera ce qui regarde l'œsophage, les vaisseaux sanguins, les fibres nerveuses, les articulations, c'est-à-dire tout ce qui a proprement une fonction de transmission ou de liaison. De manière générale, le critère fonctionnel paraît pertinent pour définir les limites des organes. Mais il est vrai qu'il est insuffisant pour

[117] Cette remarque ne prétend en aucune manière régler la question de la classification des espèces, qui présente d'importantes difficultés et incertitudes, cf. Michel BASTIT, « Défense des espèces menacées : Pour un néo-essentialisme biologique », *Revue Thomiste*, t.111 n°4, 2011, pp.531-582.

des détails très précis : quelle zone de peau doit être attribuée à la tête, et quelle autre au cou ? Il faut bien avouer que notre critère ne suffit plus ; mais aussi qu'on ne se pose la question que par raffinement ! On touche ici à une raison d'être de la distinction entre frontières *fiat* et *bona fide* qu'expose Barry Smith [118]. Dès que l'on peut trouver des séparations intrinsèques (soit simplement selon la connexité spatiale, soit des distinctions fonctionnelles), alors il y a une frontière *bona fide* ; s'il n'y a rien de cela, mais si cependant on a besoin d'opérer une séparation, alors on la réalise soi-même par la pensée, il s'agit d'une frontière *fiat*.

Qu'en est-il de l'appartenance d'un élément à un individu ? On peut répondre en examinant s'il a part dans la possession de la forme. Un organe est membre de l'individu vivant si il a part aux opérations vitales, celles qui ont pour objet le bien de tout l'organisme. Une tumeur n'est pas telle, quoiqu'elle profite de la vie du tout, car elle n'exerce pas son opération pour le tout, mais pour elle-même à la manière d'un parasite. Un organe greffé, quoique non produit par le développement corporel du sujet, s'y intègre fonctionnellement.

Il y a bien sûr des cas difficilement décidables : ce rocher appartient-il au Cervin ? Si l'on s'entend à désigner par ce nom la montagne – la masse rocheuse couverte de neige au sommet – qui domine la vallée de Zermatt et que l'on discerne nettement parmi tous les sommets environnants qui dépassent 4000m, avec sa silhouette caractéristique, on pourra donner la réponse en estimant si le rocher dont il est question rentre dans la zone du champ de vision que l'on désigne par cette caractérisation. On pourra objecter que la réponse est alors arbitraire. Mais à vrai dire, c'est l'assignation du nom à cette masse rocheuse qui n'a pas été précise, car elle se contentait de l'identification du sommet et de la silhouette générale. Avouons que pour beaucoup de cas, on n'aura pas la réponse, et cela non pas en raison d'une indétermination ontologique, mais du fait d'une indétermination sémantique. Là encore, si l'on a besoin d'une frontière, on la réalisera soi-même, et de ce fait on passera de la considération des limites *bona fide* à celle des limites *fiat*.

Pour ce qui est de l'appartenance à un groupe social, il faut, là encore, trouver l'élément formel qui le définit. Une personne en est membre si cet élément formel peut se dire d'elle. Par exemple, le groupe de joueurs de football se définira par la part que prennent les membres aux entraînements et aux matches. S'il s'agit d'un groupe constitué en association avec des statuts, les critères sont donnés par les statuts, de sorte que l'on puisse dresser rigoureusement des listes de membres. Là encore, il peut y avoir des incertitudes : comment définir le groupe social des catholiques si beaucoup ne pratiquent pas ? On va chercher pour cela une notion de culture ou de tradition catholique qui permet de juger.

---

[118] Barry SMITH, « Fiat objects », *in* N. GUARINO, S. PRIBBENOW, and L. VIEU (éd.), *Parts and Wholes : Conceptual Part-Whole Relations and Formal Mereology. Proceedings of the ECAI94 Workshop*, Amsterdam, 1994, ECCAI, pp. 15–23.

Si c'est la participation à la forme qui détermine l'appartenance à un individu, la distinction entre deux individus de même espèce se prendra alors de la distinction entre deux instanciations de la même forme. Dans le vivant, se présente le cas pénible des siamois. Un organe peut appartenir aux deux frères siamois si son opération concourt à la vie des deux. Mais, dès lors qu'il y a deux touts vivants, objets de deux classes numériquement distinctes d'opérations vitales de la même espèce, il y a bien deux individus. Cet organe participe à deux instanciations numériquement distinctes de la propriété de cette espèce, à deux formes. Le cas montre que, paradoxalement, des éléments appartiennent à deux individus. Cela n'est possible que parce que ce sont les touts qui sont irréductibles l'un à l'autre, et que l'aspect formel ne se laisse pas réduire à l'aspect matériel.

On résoudra de même le cas moins dramatique d'un rocher à la frontière entre deux montagnes. La séparation entre les nuages et le ciel ou entre deux nuages pourra se prendre de données thermodynamiques, ou chimiques. La distinction entre les bandes de l'arc-en-ciel se prendra de la perception des couleurs, avec l'incertitude qu'elle peut comporter à la lisière entre deux zones. En tous les cas, deux choses distinctes seront telles en vertu de formes distinctes dont elles sont les instanciations, et, en cas de communauté spécifique des formes, en vertu de leur part à l'une ou l'autre instanciation de cette forme spécifique. Mais alors, si l'on peut admettre le rôle nécessaire de la forme pour l'individuation, on en voit dans ce cas précis l'insuffisance.

On pourrait encore objecter, contre le rôle de la forme, le cas de formes plus ou moins possédées. Par exemple, un objet est plus ou moins chaud, une personne est plus ou moins juste, ou plus ou moins polie. Mais remarquons qu'il est question de formes possédées de fait. Il est vrai que, de deux êtres qui possèdent la même, il peut arriver que l'un la possède plus ; et cela est parfois quantifiable comme pour le cas de la température. Mais en tous les cas ils la possèdent tous deux bel et bien, et il n'y a pas de continuité entre leur possession de cette forme et leur non-possession. Le corps dont la température est de -273°C n'est absolument pas chaud.

A quoi il est facile d'objecter que, même à -100°C on ne le dira pas chaud ! Il faut donc admettre une certaine relativité de l'attribution des prédicats au sujet qui juge. Par exemple la sensation de chaud ou de froid sera probablement relative à la température du corps qui l'éprouve. Combien plus s'il s'agit de bonnes manières ! Mais il apparaît qu'on peut toujours fonder ces attributions sur un élément réel extrinsèque à la subjectivité de celui qui juge : cette personne est bien élevée, avant tout si elle connaît au moins en partie les codes sociaux par lesquels on s'exprime les égards mutuels, et si elle a le souci d'y ajuster son comportement. Elle est juste, ou prudente, ou tempérante, si elle a une certaine habitude de conformer son comportement aux exigences rationnelles dans les divers domaines que recouvrent les vertus en question.

Ainsi, sans méconnaître le fait de l'attribution des propriétés relativement à un contexte, sans méconnaître non plus des degrés dans l'attribution, il apparaît que la forme, de soi simple, nous permet de distinguer l'individu. Elle ne suffit pas pour résoudre la question de la distinction entre deux individus de même espèce, mais elle est requise : pour être distinct, pour n'être pas les autres, il est requis avant tout d'être quelque chose. Et lorsque deux choses sont spécifiquement différentes, il n'est pas besoin de chercher plus loin un fondement à la distinction numérique.

D. DISTINCTION D'AGENT ET DE PATIENT

Un des aspects de la propriété de distinction qu'apporte la forme, d'après ce que nous avons noté plus haut, consiste dans la capacité opérative qui s'exerce sur une matière. En effet, le rapport d'agent à patient comporte une dissymétrie qui suppose la distinction, au moins formelle, des deux termes. A supposer qu'un être agisse sur lui-même, on peut en général facilement distinguer en lui une partie motrice et une partie mue, comme le remarquait Aristote à propos du vivant [119].

Cependant ce schéma est lui aussi contesté. D'après C.B. Martin, il vaut mieux décrire les changements comme le fruit d'interactions entre « partenaires de manifestations mutuelles de dispositions » [120]. La causalité n'est plus qu'une interaction de pouvoirs. Les propriétés des agents en cause sont des dispositions, et le changement n'est autre que leur manifestation. Les lois qui déterminent les modalités de cette manifestation sont intrinsèques à l'objet. En particulier, on ne veut pas avoir à recourir à un débordement de la forme d'un agent pour expliquer ce qui arrive au patient. Simplement, un certain jeu de circonstances détermine l'être à déployer ce que ses dispositions contiennent implicitement. Il ne reçoit rien des autres, si ce n'est le contexte favorable à son développement. De manière plus générale, c'est le modèle de la relativité généralisée d'Einstein qu'il retient pour son ontologie, de sorte que les objets soient une réalité postérieure à l'espace-temps dans lequel s'entrelacent les interactions. On retrouve l'idée d'un continuum pré-individuel, et de fait le dernier mot de l'ouvrage renvoie à l'ontologie de Spinoza.

Les raisons qui conduisent Martin à expliquer les choses de cette manière au point de rejeter expressément les idées médiévales sur la causalité tiennent, d'une part à une critique de ces idées, et d'autre part à des schémas issus des théories physiques contemporaines.

La critique de la notion classique de causalité prend deux formes. D'abord, elle semble conduire à l'affirmation de ce que le monde est passablement uniforme. Voire ennuyeux… De fait, si un être pourvu d'une forme ne sait rien produire d'autre que la même forme à l'identique dans une autre matière, le monde doit être passablement

[119] Dans les Physiques, livre VIII, cc.2 et 6.
[120] C. B. MARTIN, *The mind in nature*, Clarendon Press, Oxford, 2007, p.87.

répétitif [121]. Arguer de l'ennui serait tout à fait superficiel. L'argument le plus fort est surtout celui de l'impressionnante diversité du monde.

D'autre part, l'auteur considère comme absurde l'idée qu'un être qui a subi la causalité d'un autre, établi désormais à l'image de son agent, soit censé devenir à son tour agent du même effet pour une autre matière, comme si les causes n'étaient que des tuyaux qui transmettent les formes d'une étape à l'autre [122].

Pourtant, l'étude des interactions entre les êtres devrait commencer par des constats élémentaires : d'une part la ressemblance du patient à l'agent, et d'autre part le fait que l'effet produit, lorsqu'il atteint une certaine perfection, comporte à son tour la capacité opérative. Par exemple, la chaleur d'un corps se communique aux corps proches, au point de les rendre capables à leur tour de rayonner. Il en va de même de la lumière. Le vivant produit un vivant semblable à lui qui, lorsqu'il atteint sa maturité, est à son tour capable de se reproduire. La même forme qui est communiquée est principe d'être et d'opération, et elle se manifeste comme telle lorsqu'elle est possédée en perfection par le sujet qui l'a reçue. Ce n'est pas un hasard, si le constat des ressemblances morphologiques entre les diverses espèces vivantes a emporté l'adhésion de beaucoup à la théorie de l'évolution : celle précisément qui cherche à en rendre compte par une souche vivante commune. Si le semblable produit son semblable, alors une ressemblance suggère une parenté commune. Rejeter purement et simplement ce schéma d'explication paraît abusif.

Il est vrai que, bien souvent, les interactions conduisent à des effets dont la ressemblance à la cause n'est que lointaine. Par exemple, l'expansion d'un gaz diminue sa température. Quelle ressemblance entre le changement de volume et le froid ? A vrai dire, si la cosmologie ancienne peine à rendre compte d'un tel effet, c'est précisément la physique contemporaine qui vient à la rescousse. En effet, l'explication de la température par les chocs mécaniques des particules permet de donner une description homogène de la pression et de la température : ce sont deux mesures différentes de la même propriété d'un corps, qui est la densité de sa matière fluide, à laquelle suit la fréquence des chocs entre molécules. Ainsi, on explique le phénomène en ramenant ses deux aspects, pression et température, à une seule donnée homogène. Et l'on retrouve la ressemblance entre la cause et l'effet. On retrouve de plus la dissymétrie qui existe entre eux, ne serait-ce que dans la succession chronologique des deux phénomènes, car il faut d'abord procurer la détente du gaz pour obtenir ensuite la chute de température. A plus forte raison est-on porté à repérer le rapport d'antériorité et de postériorité dans l'exemple lockéen de la clé et de la serrure [123]. Si rien n'interdit de parler d'une coopération de la clé et de la serrure pour une unique manifestation de déverrouillage, il faut bien reconnaître pourtant que les jeux d'engrenages sont les exemples les plus faciles et les plus

[121] *Ibidem* p.130.
[122] *Ibidem* p.61.
[123] *Ibidem* p.87.

évidents de causalités en chaîne : un premier mouvement mécanique (l'oscillateur d'une horloge, le moteur d'une locomotive à vapeur, la rotation imprimée par la main à la clé dans la serrure) en entraîne un second, qui en entraîne un troisième, etc.

Ces quelques remarques suffisent pour rejeter la critique du schéma classique sur la causalité. Reste à aborder la justification positive du schéma de C. B. Martin. Elle se fonde sur la considération des particules élémentaires et de leur mystérieux fonctionnement, qui semble bouleverser le principe de causalité. Sans le remplacer, l'auteur se contente de chercher une description des phénomènes de changement qui puisse se passer d'une recherche de l'origine des formes émergentes. La scolastique trouvait cette forme dans l'agent, Martin se contente d'affirmer qu'elle tient à la disposition présente dans l'être et qu'elle ne demande qu'à se manifester si le contexte est propice.

On pourrait d'abord répondre qu'il est risqué de construire une théorie générale de l'être sur des particules dont l'existence réelle est sujette à discussion [124]. Elles ne font pas l'objet de la perception directe par l'homme, mais résultent d'une interprétation des résultats numériques d'expériences. Leur existence réelle n'est que suggérée. Les quarks, gluons et autres bosons, ne sont que les éléments du modèle selon lequel on interprète les mesures que l'on réalise. Ce qu'on voit, ce sont des cadrans et des écrans. D'autre part, il faut expliquer pourquoi tel contexte permet la manifestation d'une disposition tandis que tel autre ne le permet pas. S'il paraît raisonnable d'affirmer que la manifestation d'une disposition rend explicite une réalité contenue implicitement dans l'être, il faut encore expliquer pourquoi elle a besoin d'un autre être pour s'exprimer. A vrai dire, on retrouve encore une fois une remarque de la scolastique, qui disait que la forme n'est pas transmise purement et simplement de l'agent au patient, mais éduite de la puissance de la matière. Autrement dit, elle avait bien enregistré le fait que le changement d'un être consiste à mettre au jour une virtualité qu'il contenait lui-même, et non à transférer un accident de la surface d'une substance à celle d'une autre. L'agent avec sa forme est comme le déclencheur de l'actuation d'une virtualité du patient. Et il reste indispensable de distinguer formellement les rôles du déclencheur et du système qui en reçoit le stimulus. Mais à cette occasion nous aurons pu noter que la production d'un effet dépend, non seulement des capacités de la cause agente, mais aussi de ce que le patient comporte de virtualités. Ce qu'on est détermine, non seulement ce qu'on peut faire, mais aussi ce qu'on peut devenir. Ces multiples déterminations comportent par elles-mêmes l'exclusion de toutes potentialités contraires ou étrangères.

[124] Pour Werner Heisenberg, par exemple, les atomes et particules élémentaires ne sont pas réels : c'est un « monde de potentialités ou de possibilités plus qu'un monde de choses et de faits ». Cité dans Francisco José SOLER-GIL, *Aristoteles in der Quantenwelt – eine Untersuchung über die Anwendbarkeit des aristotelischen Substanzbegriffes auf die Quantenobjekte*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p.92.

E. HOLISME QUANTIQUE : UN RESEAU D'INTERACTIONS

Si la théorie de Martin admet encore une distinction d'objet et de contexte, il est encore une autre théorie dans laquelle, à la manière de celle de Simondon, l'un et l'autre se fondent plus encore dans un continuum. Cette théorie s'inscrit dans le cadre des diverses interprétations proposées pour la théorie physique de la mécanique quantique.

Après avoir exposé la théorie quantique dans un manuel qui avait été une référence [125], David Bohm avait développé en 1952 une explication ontologique de la théorie qui faisait appel, contre la doctrine classique de Copenhague, à des variables cachées [126]. Il s'inspirait pour cela de la théorie de l'onde pilote élaborée en 1927 par Louis de Broglie, la remplaçant par le « potentiel quantique ». L'intérêt de cette interprétation était de lever la difficulté posée par la mesure dans la doctrine de Copenhague : les entités mesurées sont censées n'avoir pas encore de position déterminée, car c'est la mesure même qui provoque cette détermination. Dans la théorie de Bohm, la position des particules est toujours déterminée mais inconnue, et c'est là la variable cachée dont il est question. L'explication consiste donc à postuler l'existence effective des particules, avec leurs propriétés déterminées.

> Ensuite, Bohm introduit une grandeur physique que la théorie standard ne reconnaît pas : le potentiel quantique, qui détermine de manière causale la trajectoire d'un système quantique. La théorie de Bohm est donc déterministe, tandis que la mécanique quantique standard admet une interprétation non déterministe. A la différence d'un potentiel de la physique classique, le potentiel quantique ne diminue pas nécessairement avec la distance spatiale. De plus, la manière dont il détermine la trajectoire d'un système quantique peut dépendre de façon immédiate de facteurs éloignés dans l'espace. Il s'agit donc d'un type nouveau d'interaction, caractéristique du domaine quantique : une interaction à distance qui, contrairement aux autres interactions, ne respecte pas la vitesse finie de la lumière comme vitesse limite.
>
> Bohm répond à la critique qu'Einstein a adressée à la mécanique quantique en proposant une théorie réaliste qui est supposée représenter le domaine quantique de façon directe – les systèmes quantiques ont toujours une position définie et le potentiel quantique existe dans la nature. De plus, la théorie de Bohm rapproche au mieux description du domaine quantique et description de la physique classique : elle est déterministe, et les systèmes quantiques possèdent une trajectoire définie. Le prix à payer pour obtenir ce résultat est de concevoir le potentiel quantique de façon telle qu'il inclue des interactions à distance. Bohm quitte là l'esprit de la critique einsteinienne avec pour

[125] David BOHM, *Quantum Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1951. L'ouvrage a connu au moins quinze éditions.

[126] David BOHM, « A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables », *Physical Review*, t.85, n°2, janvier 1952, pp.166-193.

> objectif de pouvoir reproduire les prédictions de résultats d'expériences de la mécanique quantique, l'interaction à distance étant inacceptable pour Einstein. [127]

Malgré des critiques importantes, et peut-être d'ailleurs à cause d'elles, pour tenir compte d'importantes objections [128], David Bohm avait poursuivi ses recherches et abouti, dans une troisième étape [129], à une interprétation ontologique globale de la mécanique quantique. Celle-ci est exposée surtout dans les derniers chapitres de son ouvrage posthume [130], et c'est d'elle qu'il sera question dans les réflexions qui suivent.

L'étude des équations de la mécanique quantique fait apparaître en effet que l'état local d'un système peut se décrire comme la résultante des contributions d'ondes intégrées sur tout l'espace. Bohm prend des comparaisons pour expliquer son propos. Un hologramme, par exemple, est un objet qui, soumis à un rayonnement lumineux cohérent adapté, va le modifier au point de faire apparaître une figure lumineuse d'aspect fantomatique en trois dimensions. La théorie qui sous-tend cette réalisation permet de constater que chaque partie de l'hologramme renferme de l'information sur l'image entière : si on n'éclairait que cette partie, la même image apparaîtrait, seulement d'autant plus confuse que la partie mise en jeu est plus petite. L'exploitation de la totalité de l'hologramme procure une image en trois dimensions non pas plus complète en extension, mais plus exacte et plus précise. Ainsi, la lumière en un point de l'image est la résultante des contributions de toutes les parties de l'hologramme.

Un autre exemple se tire d'un simple regard sur un paysage : il donne déjà une vaste information sur la topographie du lieu. Mais cette information gagne à être complétée par les images prises d'autres points de vue.

A partir de ces comparaisons, Bohm et Hiley décrivent la structure générale des phénomènes comme un jeu de « repliements » (*enfolding*) et « déploiements » (*unfolding*) corrélatifs. Le « repliement » est la concentration en un point d'influences, de déterminations susceptibles de concerner tout l'espace, comme c'est le cas de l'information renfermée dans un point de l'hologramme. Le « déploiement » est l'exercice effectif de cette influence dans l'espace. Il est réalisé en chaque point de l'image finale par l'illumination au laser de l'hologramme. D'autres phénomènes peuvent servir d'exemple : par exemple, selon les auteurs, il y a « repliement » dans la graine de la donnée de tout l'arbre, et la croissance de la tige correspond au

---

[127] Michael ESFELD, « La théorie de Bohm », in *Sciences et avenir hors série. Le paradoxe du chat de Schrödinger*, n° 148, octobre-novembre 2006, p. 71.

[128] Explicitées dans Bernard d'ESPAGNAT, *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, 2002, pp.230-235.

[129] David BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980. Cf. James CUSHING, recension de l'ouvrage BOHM (1993) dans *Foundations of Physics*, t.25, n°3, 1995, p.508.

[130] David BOHM et Basil J. HILEY, *The individed universe – An ontological interpretation of quantum theory*, Routledge, Londres et New York, 1993. Publié par Basil Hiley après la mort de Bohm survenue en 1992.

« déploiement » corrélatif. De même dans les phénomènes de pensée : une pensée peut être envisagée comme la résultante ou la synthèse de multiples expériences, comme une induction tire un jugement universel d'une accumulation de remarques particulières ; la pensée et l'induction sont les déploiements des faits singuliers. Enfin, il est également question des lois générales de la physique et de leur application à des cas particuliers : les lois générales sont comme le repliement de la connaissance des phénomènes, qui ne demande qu'à se projeter sur les circonstances singulières.

Dans le cadre de la théorie quantique en tous cas, cette vue générale correspond aux possibilités du formalisme mathématique employé. Ainsi, la trajectoire d'une particule d'un point P à un point Q peut être calculée (du moins sa probabilité) par l'intégration de la fonction d'onde de la particule sur tous les chemins possibles entre P et Q. Les propriétés de la particule sont « repliées » en P, « déployées » en Q.

Outre la coïncidence avec le formalisme mathématique qui emploie l'intégration d'une fonction continue sur tout l'espace, un argument en faveur de cette interprétation ontologique de la théorie quantique tient à ce qu'elle s'appuie sur un des rares points de convergence entre cette théorie et celle de la relativité : toutes deux envisagent un continuum indivisé comme trame des phénomènes physiques. On comprend alors qu'il soit tentant de faire de ce continuum la réalité même. Et de ce fait de considérer les objets perçus au niveau macroscopique comme des singularités émergeant de ce continuum, mais sans qualification ontologique supplémentaires, sans saut qualitatif. L'individu n'est alors que l'interprétation au niveau macroscopique d'un enchevêtrement d'ondes, et la réalité n'est plus que le continuum pré-individuel que nous avons déjà eu l'occasion de critiquer plus haut. Les conséquences philosophiques d'une telle doctrine ne lui ont pas échappé ; témoins les ouvrages cosignés avec Jiddu Krishnamurti [131] !

Sans prétendre juger de la valeur de cette interprétation de la théorie quantique, sujet qui dépasse les ambitions de la présente étude, nous pouvons cependant émettre des réserves importantes sur les conséquences de portée ontologique que l'on prétend en tirer.

Considérons d'abord les comparaisons prises par les auteurs. Il apparaît clairement dans tous ces exemples, que l'on ne peut affirmer la réductibilité du terme aux éléments « repliés ». Par exemple, l'hologramme à lui tout seul n'est pas l'image lumineuse tridimensionnelle. Il est capable de modifier la lumière qui l'éclaire pour en faire cette image – où, autrement dit, il devient lumineux de cette manière originale lorsqu'une source lumineuse adéquate agit sur lui – mais par le fait même le phénomène produit ne se réduit pas à la plaque de plastique qu'est l'hologramme. Il

[131] David BOHM et Jiddu KRISHNAMURTI, *The Ending of Time*, Harper, 1985 ; *Limits of Thought*, *Discussions*, Routledge, London, 1999.

fait intervenir un agent extérieur, sans quoi ses potentialités ne se manifestent pas, et de ce fait, l'hologramme est proprement autre que l'image.

De même, la connaissance sensible d'un paysage avec ses données de profondeur n'est pas réductible à un ensemble de vues en deux dimensions. Il s'y trouve un saut qualitatif, et ce ne sont pas les mêmes organes qui reçoivent ces premières vues (cela est réservé aux yeux) et qui en produisent la synthèse (il s'agit de fonctions localisées dans le cerveau). Ces deux agents, du fait de leur distinction, font conclure que le terme de la synthèse n'est pas parfaitement réductible à la première perception, comme si un collage de photos servait à constituer une vue panoramique.

L'exemple de la graine est également significatif : entre la graine et l'arbre, il y a de multiples interventions extrinsèques : le soleil, les sels minéraux présents dans la terre, l'oxygène et le dioxyde de carbone de l'atmosphère, etc. De plus, si l'arbre n'est que la résultante de la graine, alors on ne comprend pas pourquoi la graine ne produit pas de fruit : autrement dit, pourquoi les opérations du terme de ce progrès sont encore interdites à l'arbre envisagé dans son stade de graine ?

La connaissance des lois universelles, à son tour, ne se réduit pas à celle d'une collection de faits particuliers. Ce serait retomber dans le nominalisme le plus cru que de réduire l'universel à une collection. Une telle position revient à exiger que, pour affirmer le théorème de Pythagore, on commence par tracer et mesurer tous les triangles rectangles possibles.

C'est une difficulté comparable qui se pose si l'on compare la pensée à la somme des expériences particulières qui l'ont précédée. Il n'est pas possible de considérer toutes ces données distinctement et simultanément par la pensée, tandis que l'idée qui fut le terme de cette série, et qui en est peut-être la synthèse, se présente avec son unité. Pour envisager ensuite à nouveau de manière déterminée un souvenir passé qui y a servi, il faut abandonner la considération synthétique précédente, alors même que ce souvenir s'y trouvait comme en puissance. L'impossibilité de considérer simultanément la pensée et les expériences montre qu'il n'y a pas identité entre elles.

Nous en arrivons là à la raison fondamentale qui nous paraît disqualifier tous ces exemples relevés par Bohm et Hiley : dans tous les cas, ce qu'ils présentent comme un jeu de réalités successivement « repliées » et « déployées », c'est avant tout le jeu de réalités alternativement en puissance et en acte : il n'est pas possible d'affirmer que la réalité existante est alternativement « repliée » et « déployée », quoique toujours actuellement réelle. Cette disparité réelle entre l'être en puissance et l'être en acte se manifeste dans l'ordre de l'efficience (la lumière met l'hologramme en acte d'être lumineux pour former dans la vue de l'expérimentateur l'image tridimensionnelle), dans le rapport de la matière et de la forme (la somme des images servant de matériau à la synthèse visuelle, la somme des expériences servant de

matériau à la synthèse mentale, la graine par rapport à l'arbre). On voudrait que la différence tienne seulement à la qualité de l'organe ou du dispositif de mesure, en particulier à sa taille, alors qu'il y a une différence non seulement quantitative mais qualitative entre l'être en puissance et l'être en acte. Mais il n'est pas étonnant qu'une théorie élaborée à partir de la physique contemporaine aboutisse à une telle assimilation : la méthode des sciences expérimentales recourt à des descriptions mathématiques, et le formalisme mathématique, en considérant indifféremment l'énergie, la vitesse, la position, la mesure et la probabilité, etc. ne fait pas de différence entre la réalité actuelle et la simple potentialité.

Il est d'ailleurs risqué d'avancer une affirmation de portée ontologique à la seule vue de la structure d'objets mathématiques qui permet de décrire les phénomènes. Prenons l'exemple de la décomposition en série de Fourier d'une fonction. On peut prouver que toute fonction suffisamment régulières peut être décrite comme la limite de la somme d'un nombre infini de fonctions caractérisées par une donnée de fréquence de plus en plus élevée, chacune de ces fonctions apportant au tout une contribution quantitativement plus ténue, mais précisant de manière plus exacte la valeur que prend la fonction de départ. La décomposition en série de Fourier permet de ne retenir d'une fonction que sa valeur plus ou moins grossière sans s'encombrer de détails de moindre importance quantitative. D'autres transformations de ce genre existent, et servent en particulier pour la compression de données lorsque l'on peut se permettre de perdre les détails fins. Le fait qu'une seule fonction puisse être représentée comme la limite de la somme d'un nombre infini de contributions ne signifie pas que la réalité que ces valeurs numériques mesurent est elle-même divisée actuellement en un nombre infini d'éléments dont les mesures sont données par les multiples fonctions fréquentielles. Autrement, on retomberait dans le paradoxe de Zénon d'Elée : parce que la distance qui sépare la flèche du but est la limite d'une série numérique, on conclut qu'elle n'arrivera jamais au but puisqu'on ne peut traverser l'infini. La réponse est que cette division de l'espace en somme d'éléments distincts est une vue de l'esprit, qui n'analyse le problème que sous l'angle des mesures numériques. Le temps que mettrait un mathématicien à calculer séparément les valeurs des diverses contributions et à en faire la somme serait certes infini, mais le phénomène de mouvement de la flèche ne se réduit pas à l'activité du mathématicien. Il faut donc impérativement se méfier d'une théorie métaphysique qui tirerait des structures mathématiques un schéma à prétention ontologique. Il nous semble que c'est ici le cas.

Une autre objection s'impose manifestement contre la théorie de Bohm : elle s'oppose à l'évidence sensible qui distingue des objets différenciés ; on ne peut se résoudre à considérer toutes choses comme un tout continu dont les distinctions doivent être considérées comme de pures illusions dues au changement d'échelle de mesure. Après tout, les ondes ne sont elles-mêmes que l'interprétation que l'on donne de ce que les cadrans et autres affichages de mesure présentent à nos yeux.

Mais les auteurs anticipent cette objection, en donnant l'exemple du déploiement de l'encre dans un cylindre de fluide visqueux [132]. L'expérience de pensée est la suivante : deux cylindres métalliques de même axe retiennent entre eux un fluide visqueux dans lequel de l'encre est en suspension. La rotation du cylindre extérieur entraîne le mouvement du fluide, que l'on suppose tellement visqueux qu'il n'est pas sujet à des mouvements d'inertie, et qu'un mouvement du cylindre en sens contraire restitue parfaitement l'état initial du fluide et des gouttes d'encre. Un premier mouvement permet de montrer qu'une goutte d'encre peut apparaître ou disparaître si, entraînée par le mouvement du cylindre, elle s'effile au point de devenir indiscernable. Si plusieurs gouttes d'encre sont alignées selon l'axe des cylindres, elles pourraient se trouver dans des états de dispersion dans le fluide distincts et graduellement décalés, de sorte qu'une rotation continue du cylindre extérieur fasse apparaître et disparaître les gouttes d'encre selon un rythme tel qu'il donne l'impression du mouvement d'une seule et unique goutte le long de l'axe de rotation, alors qu'elles sont en réalité immobiles selon cet axe. C'est le jeu des apparitions et disparitions de gouttes d'encre qui donne l'impression d'un mouvement. De la même manière, les changements de couleur des pixels d'un écran numérique peuvent faire croire qu'un objet présent dans le téléviseur se déplace, tandis qu'il n'y a rien de plus qu'un jeu de couleurs changeantes.

De cette comparaison, on tire l'idée que les mouvements, apparitions et disparitions des individus considérés à l'échelle macroscopique pourraient bien n'être que ces fluctuations apparentes de couleurs, c'est-à-dire une simple interprétation, fausse, du jeu des phénomènes ondulatoires dont les résultantes apparaissent à nos yeux. Ainsi le temps est-il intégré dans l'ordre général décrit dans la théorie comme un degré d'implication des entités [133].

A cette réponse, on peut faire plusieurs instances. D'abord, une instance évidente, et que les auteurs concéderaient volontiers : comparaison n'est pas raison. De même à vrai dire que toute la théorie, qui, selon leur propre remarque, reste hypothétique et demande des vérifications expérimentales. Mais si l'on joue le jeu de cette comparaison, il faut bien remarquer que le volume d'encre, visible ou non, reste individuel et distinct du fluide visqueux. Sa disposition spatiale n'est qu'accidentelle à sa nature. S'il est vrai qu'en raison de sa dispersion il peut être visible ou indiscernable, il n'empêche qu'il est en acte et qu'il demeure ce qu'il est. Il n'est en aucune manière une phase du fluide. Au contraire, les particules dont Bohm faisait un des éléments ontologiques explicatifs de la théorie quantique sont désormais décrites comme des ondes, malgré leur caractère local, et sans identité permanente [134].

On pourrait se rattraper sur l'image comparable tirée de l'écran lumineux, dont les variations de couleurs des pixels simulent des mouvements d'individus au

---

[132] David BOHM et Basil J. HILEY, *The individed universe*, pp.357 sq.
[133] *Ibidem* p.361.
[134] *Ibidem* pp.367, 368.

point de faire éventuellement illusion. Mais avouons que les possibilités actuelles d'illusions d'optiques, parfaitement connues, analysées et expliquées (par exemple en tenant compte de la rémanence rétinienne qui explique l'impression de continuité que procurent les images du cinéma), ne suffisent pas à remettre en cause l'ensemble de l'interprétation spontanée des sensations visuelles. Il en faudra beaucoup pour que l'on admette que nos sens nous trompent à ce point.

Abordons enfin l'argument qui rend la théorie si séduisante : le fait qu'elle exploite une donnée commune des deux théories quantique et relativiste en interprétant la matière comme une « totalité indivise » (*unbroken wholeness* [135]). On voudrait y voir un indice de sa validité, puisqu'elle semble pouvoir contribuer à une conciliation de ces deux théories encore hermétiques l'une à l'autre. Mais il est permis d'y voir bien plutôt une conséquence naturelle, non pas tant de leur vérité mais de la méthode scientifique qui leur est commune, à savoir de réduire toute réalité à un jeu de variables numériques. Si ce procédé est seulement possible, c'est, comme nous l'avons déjà souligné, qu'il y a bien une certaine consubstantialité de tous les êtres matériels, en vertu de laquelle on peut comparer leur étendue, et même grâce à laquelle ils peuvent interagir. Mais cela ne suffit pas pour conclure qu'ils sont identiques en nature : ces quantités homogènes peuvent être séparées les unes des autres et devenir quelque chose de spécifiquement distinct. A vrai dire, ce continu pur ne peut jamais être isolé à l'état d'indistinction. Pour être mesuré, il doit être déjà déterminé, il doit donc déjà être quelque chose, et non pas une pure extension spatiale. Et, de toutes manières, le discours sur l'être en acte conserve sa pertinence quoiqu'il en soit de la réalité envisagée à un niveau microscopique : la capacité opérative qui caractérise l'être en acte est bien une capacité de cet être qui se présente à nous à l'échelle où nous pouvons le percevoir, et l'effet de son action se constate à la même échelle, selon l'interprétation obvie de nos perceptions. C'est une remarque de ce type que fait Charles De Koninck :

> Bien qu'il faille maintenir que la matière sensible est connue *per se* par l'esprit, et par les sens seulement accidentellement, on ne doit pas en déduire que l'esprit connaît « ce qu'est la matière » de manière absolue. Quand un physicien désigne l'atome comme un exemple de matière, puis démontre que celle-ci peut être convertie en énergie, sous-entendant, en fin de compte, qu'il n'y a là peut-être pas de matière du tout, il n'utilise pas le mot « matière » comme nous le faisons dans l'expression « matière sensible ». Que la matière sensible se révèle être un nuage épars de charges électriques ou non ne change rien à sa signification lorsque nous la nommons ainsi ; les os et la peau ne sont pas moins des os et de la peau parce qu'ils ont une structure interne cachée beaucoup plus complexe que ce qu'aurait pu imaginer l'homme quand il les a nommées ainsi. Le fait de se référer à ce qui est ainsi appelé matière sensible est absolument nécessaire car, si cette référence nous était refusée ou interdite, il n'y aurait aucun moyen de savoir si ce que la science

[135] *Ibidem* p.352.

> élabore possède un quelconque lien avec la réalité à laquelle nous accédons en tout premier lieu dans l'expérience sensible. [136]

Une interprétation ontologique des théories physiques contemporaines devra donc tenir compte de ce que les réalités perçues à l'échelle macroscopique – sauf erreur universelle d'interprétation de notre connaissance sensible – sont bien sujets d'être et d'action quoi qu'il en soit de leur structure microscopique ou fondamentale. Elles se prêtent donc à une analyse métaphysique, et méritent, si nous nous référons aux remarques de notre première partie, le qualificatif d'individus.

F. CONCLUSION

Ces quelques notes nous ont permis de nous convaincre que tout être, toute chose déterminée dans son être, est par là-même déterminée à une certaine capacité opérative, ce qui lui confère, outre la distinction actuelle d'avec les autres êtres, le pouvoir de se distinguer d'eux par son rôle d'agent à l'égard d'une matière sur laquelle il pourrait exercer sa causalité. Tout cela tient à sa forme, si l'on entend par ce mot ce par quoi une chose est déterminée à une certaine espèce. La forme intervient donc nécessairement dans l'individuation. Et pourtant elle ne saurait y suffire : l'espèce est précisément la classe des individus semblables ; ce qui les y fait rentrer est donc ce par quoi ils sont semblables entre eux, bien loin d'être ce par quoi ils se distinguent. C'est ce paradoxe qu'il nous faut maintenant tâcher de lever.

---

[136] Charles DE KONINCK, « Abstraction de la matière », *in Œuvres de Charles De Koninck*, t.1, vol.2, Presses de l'Université Laval, Québec, 2012, p.208.

3. LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

Dressons un bilan de ce qui précède. Il s'agissait de découvrir ce qu'est l'individu, à partir d'une caractérisation intuitive des choses qui se présentent à notre expérience courante. Une première analyse a conduit à décrire ces êtres comme les concrets étendus qui demeurent sous le changement à travers le temps. Et cette permanence sous le changement peut se décrire comme le fait de conserver sa propriété essentielle malgré des changements affectant des propriétés secondaires. La propriété essentielle dont il est question consiste dans une capacité opérative, qui confère à l'être une plus ou moins grande unité comme une plus ou moins grande distinction d'avec le milieu extérieur, ou en général avec les autres entités.

Cette analyse du changement est contestée par les tenants du monisme, qui préfèrent affirmer que la réalité fondamentale n'est pas individuelle, mais au contraire qu'elle est un continuum indistinct d'où émergent, soit réellement, soit uniquement pour notre imagination, des phases éphémères que, dans notre illusion, nous appelons individus. Nous avons établi que le sujet qui exerce les opérations est bien plutôt ces phases mêmes, de sorte que, à supposer qu'il y ait bien un flux d'impermanence caché sous les objets de notre expérience, il est pourtant pertinent de faire porter notre analyse sur ces objets, plutôt que sur ce flux insaisissable et hypothétique. Ce que je gravis avec effort, c'est une montagne, et non un flux de particules ou un réseau énergétique.

Mais à cette occasion, nous avons pu remarquer que les interactions qui se multiplient à l'infini entre les corps dénotent une certaine consubstantialité de tous les corps entre eux. S'ils étaient absolument étrangers les uns aux autres, l'action de l'un ne modifierait en rien les autres. Et pourtant ce qu'ils ont de commun n'est pas ce qui les fait originaux dans leurs capacités opératives. Il faut distinguer réellement ce qu'ils ont de consubstantiel et ce qui fait d'eux les « phases » qui les distinguent et les opposent les uns aux autres, les rendant capables d'interaction.

Dès lors, il semble que nous tenions la réponse à la question : « Qu'est-ce qui fait d'un être un individu ? » Si l'on appelle forme ce par quoi l'être est de telle ou telle espèce, et de ce fait jouit de la capacité d'opération correspondante, c'est par la forme qu'il est un individu. Cette réponse est satisfaisante pour deux raisons :

- C'est bien la forme qui manque à la portion du continuum indistinct pour devenir quelque chose. Du moins, l'opération par laquelle il devient quelque chose consiste dans l'acquisition de la forme.

- De plus, c'est en conservant cette forme qu'il reste lui-même.

Ainsi la forme apporte une réponse à la question du principe d'individuation : par quoi une chose est-elle un individu ? Mais, notons avec plus d'un auteur que cette question admet plusieurs formulations différentes ; celles que nous venons de rencontrer sont les suivantes :

- Qu'est-ce qui manque à la puissance pure pour être un être concret ?
- Par quoi reste-t-on soi-même ?

Avouons que ce n'est pas la même chose : la première est celle du terme de la génération d'un être, la seconde celle de l'identité. On voit dès l'abord que la question du principe d'individuation ne se résoudra peut-être pas si facilement qu'il y paraît. Encore moins facilement si l'on considère que la forme est ce par quoi on appartient à une espèce, ce qui est bien plus un principe de ressemblance qu'un principe de distinction. Or il faut bien aussi se poser la question : qu'est-ce qui fait la différence entre deux individus de même espèce ?

Pour y voir plus clair, nous allons d'abord rechercher l'origine de cette question parmi les philosophes, puis évoquer la réponse que l'on peut tirer de l'auteur principal dans lequel on est allé puiser premièrement, à savoir Aristote.

A. ORIGINE DE LA QUESTION

Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande [137] note que l'expression « principe d'individuation », selon Rudolf Eucken [138], se trouve dans les premières traductions latines d'Avicenne. Ce dernier, en philosophie, a cherché à concilier Platon et Aristote. Dans la mesure où Platon n'envisage comme réalité ultime que les universaux idéaux, c'est du côté d'Aristote qu'il nous faut chercher une théorie de l'individu, et par là-même une réponse à la question du principe d'individuation.

C'est ici que nous nous heurtons à une difficulté inattendue : alors qu'Aristote a mis en évidence la distinction fondamentale de la matière et de la forme, ses interprètes lui prêtent deux opinions opposées sur le principe d'individuation : soit la matière [139], soit la forme [140]. D'autres enfin, de guerre lasse, préfèrent dire qu'il n'y a pas de principe d'individuation dans la doctrine d'Aristote [141]. Comme nos réflexions

---

[137] « Individuation », *in* André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.505.

[138] Rudolf EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*, Leipzig, 1879, p.68.

[139] Par exemple William CHARLTON, « Aristotle and the Principle of Individuation », *Phronesis*, t. 17, n°3, 1972, pp.239-249.

[140] Par exemple A. C. LLOYD, « Aristotle's Principle of Individuation », *Mind*, New Series, t. 79, n°316, octobre 1970, pp.519-529.

[141] Par exemple Edward REGIS Jr., « Aristotle's Principle of Individuation », *Phronesis*, t. 21, n°2, 1976, pp.157-166.

nous ont conduits à rechercher du côté de la forme, voyons en premier lieu les textes du Stagirite qui penchent en ce sens.

1. Individuation par la forme

Plusieurs textes sont avancés :

- *Métaphysique* B 4 : Aristote y expose sa huitième aporie : existe-t-il en dehors des êtres corporels d'autres êtres immuables, éternels, et universels ? Cela semblerait nécessaire, car autrement on ne s'expliquerait pas le changement, qui a besoin d'une réalité immuable comme de son point de départ et comme de son point d'arrivée, et il n'y aurait aucune science possible car il n'y a de science que du singulier. Mais s'il y a de tels êtres,

> la substance formelle de tous les individus sera-t-elle une, par exemple celle des hommes ? Mais cela est absurde, car tout ce dont la substance formelle est une, est un. Leur substance formelle sera-t-elle multiple et différente ? Mais cela encore est déraisonnable. En même temps, comment la matière devient-elle chaque forme individuelle [τουτων ἑκαστον], et comment aussi le composé est-il ces deux éléments à la fois ? [142]

Le simple fait de parler de forme individuelle (τουτων ἑκαστον, chacune d'entre elles) contribue au paradoxe : la forme des êtres de même espèce est une, et pourtant la matière devient la forme individuelle. Il semble qu'il y ait pour la matière une manière de s'approprier la forme universelle qui en fasse sa forme particulière.

- Z 13 : L'universel ne peut pas être substance, car

> il devra l'être de toutes les choses auxquelles on l'attribue, ou il ne le sera d'aucune ; mais qu'il le soit de toutes, ce n'est pas possible, et s'il est la substance d'un seul individu, cet individu sera tous les autres aussi, car les êtres dont la substance est une et la quiddité une, sont aussi un seul et même être. [143]

Si donc il y a quelque chose de l'humanité dans un homme, il faut bien qu'il possède une forme particulière de l'humanité. Ceci introduit l'idée d'une forme particulière, là où l'on s'attendrait à ne voir dans la forme que ce qu'ont en commun tous les individus d'une même espèce.

- Z 17 : La forme est aussi ce qui donne à la matière d'être quelque chose :

> Par exemple: ces matériaux sont une maison, pourquoi ? Parce que à ces matériaux appartient la quiddité de la maison. On dira de même que cette chose-ci est un homme, ou plutôt ce corps possédant telle forme est un homme. De sorte que ce que nous cherchons,

---

[142] ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Tricot, t.1, B 4, 999b 20-22, pp.91-92.
[143] *Ibidem*, Z 13, 1038b 14-15, p.292.

> c'est la cause (c'est-à-dire la forme) en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini, c'est cela la substance de la chose. [144]

Sans la forme, la matière ne pourrait pas être un individu. Nous l'avons déjà relevé : pour être individu, il faut être quelque chose.

- H 1 : Quant aux substances matérielles, qu'est-ce qui peut être appelé substance ?

> Le substrat est une substance ; en un sens, c'est la matière (et j'appelle matière ce qui, n'étant pas un être déterminé en acte, est, en puissance seulement, un être déterminé) ; en un autre sens, c'est la forme et la configuration, c'est-à-dire ce qui, étant un être déterminé, n'est séparable que par une distinction logique; en un troisième sens, le substrat est le composé de matière et de forme, seul sujet à la génération et à la corruption, et séparable d'une manière absolue. [145]

Il semble donc que la matière, comme la forme et le composé des deux puissent être dits substance. Mais si la substance désigne l'être concret, ou individu, il faut donc que la matière comme la forme et comme le composé, sans être individus dans le même sens, contribuent au moins à leur manière à la constitution de l'individu. Dès lors, il apparaît que la question d'un seul principe d'individuation devra être nuancée dans le sens d'une précision des diverses manières d'être principe : la matière comme principe potentiel, la forme comme communiquant l'espèce. Le tout sera l'individu lui-même et non principe de l'individu.

- Λ 5 : Après avoir distingué les causes universelles et les causes particulières, en disant au passage que les causes universelles ne produisent que de l'universel, tandis que la seule cause de l'individu, c'est l'individu même :

> Les causes des êtres qui appartiennent à la même espèce sont différentes, non pas spécifiquement, mais en ce que les causes des différents individus sont différentes : ta matière, ta forme, ta cause efficiente ne sont pas les miennes, elles ne sont les mêmes que dans leur notion générale. [146]

On remarque ici la mention de « ta matière », « ta forme », comme distinctes de celles d'un autre. C'est donc que la forme est particularisée, et l'on peut ainsi tirer argument d'Aristote contre l'idée que la forme, étant commune aux individus de même espèce, ne peut contribuer à l'individuation qui les rend précisément originaux.

- *De l'âme*, I, 3 : Contre l'idée que l'âme puisse être comme enfermée dans un corps qui lui est indifférent :

---

[144] *Ibidem*, Z 17, 1041b 7-8, p.307-308.
[145] *Ibidem*, t.2, H 1, 1042a 26-30, p.3.
[146] *Ibidem*, Λ 5, 1071a 20, 24-29, pp.165-166.

> Voici encore une absurdité entraînée par cette doctrine et par la plupart de celles qui traitent de l'âme : c'est qu'elles unissent et placent l'âme dans un corps, sans préciser en rien la raison de cette union, ni comment le corps se comporte. Pourtant il peut sembler qu'une telle explication soit indispensable : car c'est en vertu de leur communauté que l'une agit et l'autre pâtit, que l'un est mû et l'autre meut ; et aucun de ces rapports réciproques n'appartient à des choses prises au hasard. Or ces philosophes s'efforcent seulement d'expliquer la nature de l'âme, mais en ce qui concerne le corps qui la recevra, ils n'apportent aucune détermination supplémentaire : comme s'il était possible que, conformément aux mythes pythagoriciens, une âme quelconque pût revêtir un corps quelconque ! [C'est absurde], car il semble bien que chaque corps possède une forme et une figure qui lui est propre, et c'est s'exprimer à peu près comme si on disait que l'art du charpentier peut descendre dans des flûtes : il faut en effet que l'art se serve de ses outils, et l'âme de son corps. [147]

A nouveau il apparaît ici que la « forme ou figure » du tout lui appartient en propre. Ainsi, Aristote ne conteste pas ici le caractère concret de l'âme, qui n'est pas réduite à un pur universel, mais il affirme sa coadaptation définitive à tel corps. Sans chercher ce qui produit en elle cette individuation, qui semble corrélative de celle du corps, il se contente de tenir pour acquis qu'elle est bien individuelle.

- II 1 : Sur la définition de l'âme : le Stagirite rappelle ce qui peut être appelé substance :

> L'un des genres de l'être est, disons-nous, la substance ; or la substance, c'est, en un premier sens, la matière, c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas une chose déterminée ; en un second sens, c'est la figure et la forme, suivant laquelle, dès lors, la matière est appelée un être déterminé ; et en un troisième sens, c'est le composé de la matière et de la forme. [148]

Il est peu convaincant d'en tirer un argument pour la thèse de l'individuation par la forme : celle-ci est décrite comme « ce par quoi » on est un « ceci » ou une chose déterminée, ce qui pourrait s'entendre de la nature spécifique, et non de l'originalité irréductible du tout.

- Un passage étonnant des *Parties des animaux* pourrait suggérer une spécification par l'âme singulière : à propos de la méthode à adopter pour élaborer une classification des animaux en genres et espèces, il note que les ressemblances analogiques entre les diverses espèces contraindraient à répéter les mêmes choses sur toutes les branches de l'arbre ainsi établi.

---

[147] ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1977, I, 3, 407b 12-26, pp.38-39.
[148] *Ibidem*, II, 1, 412a 6-9, p.65.

> Comme les espèces dernières sont des êtres et ne sont pas divisibles en d'autres espèces, par exemple l'espèce Socrate ou Coriscos, il est nécessaire ou bien de commencer par énoncer leurs caractères généraux, ou bien de répéter plusieurs fois la même chose. [149]

On est tenté de lire dans ce texte l'idée que Socrate ou Coriscos tiendraient dans l'arbre de Porphyre la place des espèces ultimes. Ce seraient donc des universels, ou du moins des prédicats ultimes dans la ligne de la contraction logique des universels. Un prélude à la théorie de la différence individuelle de Scot. Cette idée est défendue par L. Robin [150], qui la trouve cohérente avec la notion de matière comme pure indétermination, incapable de ce fait d'individuer, et avec la notion de Dieu comme individualité souveraine quoique sans matière. Ainsi ce qui fait de Socrate et Coriscos ces deux individus dans leur originalité, c'est selon cette interprétation ce qui les place à ce rang dans la classification des espèces, c'est-à-dire la forme.

Malgré les arguments classiques en faveur de la forme, et contre la matière comme principe d'individuation, on est cependant mal à l'aise devant cette lecture du texte d'Aristote, car il suffirait de l'entendre au sens où l'espèce ultime est indivisible comme l'est l'individu. C'est ainsi qu'Olivier Boulnois tire parti de ce texte :

> Aristote affirme que l'espèce dernière est « indifférente selon l'espèce » (*kata to eidos adiaphora*), ce qui deviendra chez Avicenne l'indifférence de l'essence. Si l'individu concret n'a pas d'essence propre, cela veut dire que le langage s'arrête aux espèces ultimes, qui sont indivisibles (« homme ») : il n'y a pas de différence permettant, par le langage, de diviser plus avant l'espèce. Ou bien pouvons-nous considérer Socrate et Coriscos (les « individus ») comme des espèces dernières ? – admettre cela, ce serait poser une division de l'espèce par différence individuante. Mais aussi enfreindre l'interdit des *Catégories*, et faire de l'individu un sixième prédicable (comme l'espèce). Or précisément, selon Aristote, avec l'individu, nous sortons de l'élément du langage : l'espèce dernière (« homme »), est appelée dernière parce que, dans le langage, aucune division ne va plus loin que cette espèce. La relation du singulier à l'espèce n'est donc pas une relation discursive. Ce n'est pas une division. Il n'y a pas de différence qui puisse spécifier plus précisément l'espèce humaine que « rationnel » ne peut spécifier « animal ». [151]

Cette réflexion pourrait bien nous donner la clé du problème du principe d'individuation : il semble que la question même échappe à la doctrine d'Aristote,

---

[149] « Ἐπει δ΄οὐσιαι μεν εἰσι τα ἐσχατα εἰδη, ταυτα δε κατα το εἰδος ἀδιαφορα, οἱον Σωκρατης, Κορισκος, ἀναγκαιον ἡ τα καθολου ὑπαρχοντα προτερον εἰπειν ἡ πολλακις ταυτον λεγειν, καθαπερ εἰρηται. » ARISTOTE, *Les parties des animaux*, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1956, Livre I, c.4, 644a 23 – b 7, p.16. C'est le traducteur qui a rajouté « l'espèce » à « Socrate ou Coriscos », le texte grec ne le portant pas.

[150] L. ROBIN, « Notes sur la notion d'individu chez Aristote », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1931, pp.472-475.

[151] Olivier BOULNOIS, *Lire le* Principe d'individuation *de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2014, pp.20-21.

car elle suppose que l'individu soit un prédicat, ce que refuse le Stagirite. Nous y reviendrons.

En définitive, les arguments en faveur de l'individuation par la forme tirés d'Aristote se résument à ceci :

- La matière, pure indétermination, est impuissante à procurer au composé la détermination individuante.
- Pour être quelque chose, la forme est requise.
- La forme, comme la matière, peuvent être désignées : on peut parler de « ta matière », « ta forme », de sorte que la forme ne soit pas nécessairement si universelle et commune que cela : elle peut être particularisée. Mais cette manière même de parler laisse entendre que cette singularisation est reçue. De ce fait, la forme ne serait pas source première d'individualité. Et dans ces conditions, d'où tiendrait-elle sa singularité, si ce n'est de la matière ? Ou alors, d'une différence individuante correspondant à une entité supplémentaire, comme le suggère Scot.

Ainsi, les principaux arguments en faveur de la forme sont surtout les arguments sur l'insuffisance de la matière : la matière sans la forme n'est pas encore un individu. Voyons comment la matière peut être défendue, toujours dans le cadre aristotélicien, tout en gardant à l'esprit qu'Aristote ne semble pas chercher dans les passages cités une source d'individualité, mais au plus une condition.

2. Individuation par la matière

L'opinion courante attribue plutôt à Aristote l'idée que c'est par la matière que les êtres sont individués. Elle s'appuie sur les textes suivants.

- *Métaphysique* Δ 6, les divers modes d'unité :

> En outre, ce qui est un l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie. Selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une ; selon l'espèce, ce sont les êtres dont la définition est une ; selon le genre, ce sont les êtres dont on affirme les mêmes prédicats ; enfin par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième. […] Ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, mais ce qui est un selon l'espèce ne l'est pas toujours selon le nombre ; tout ce qui est un selon l'espèce l'est aussi selon le genre, mais ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, il l'est seulement par analogie ; enfin ce qui est un par analogie ne l'est pas toujours selon le genre.
>
> Il est évident aussi que le Multiple doit être dit en opposition avec l'Un. En effet, il y a multiplicité, ou par discontinuité, ou par division de la matière selon l'espèce, qu'il

> s'agisse de la matière prochaine ou de la matière ultime, ou bien par la pluralité des définitions exprimant la quiddité. [152]

Il est clair ici que la matière joue un rôle dans la distinction numérique des individus de l'espèce, et qu'en ce sens elle est principe d'individuation.

- Z 8 : La matière et la forme ne sont pas engendrés, mais seulement le composé :

> En réalité, l'être générateur suffit à la production, c'est lui qui est la cause de la réalisation de la forme dans la matière. Ainsi, le tout qui est engendré, c'est une forme de telle nature, réalisée dans telles chairs et dans tels os, Callias ou Socrate, différent de son générateur par la matière, qui est autre, mais identique à lui par la forme, car la forme est indivisible. [153]

Il y a ici usage des notions de matière et de forme selon leur sens initial, celui qui résulte de l'analyse du mouvement telle qu'Aristote l'a menée au premier livre de la *Physique* : la forme est le terme du mouvement, elle est commune à plusieurs parce que l'agent la possède et la communique à la matière pour en faire un être semblable à lui. On est alors naturellement conduit à conclure que c'est par la matière que l'être engendré est un individu puisque c'est par elle qu'il se distingue de son géniteur. On retrouve ainsi le rôle de la matière comme multipliant et distinguant les individus dans l'espèce.

Mais par la même occasion, on constate que la matière ne cause pas l'individu : c'est l'individu générateur qui produit un nouvel individu. Il ne lui communique que sa forme, et non son individualité, puisque précisément c'est par là qu'il se distingue de lui. La nouvelle individualité n'est donc pas causée par le géniteur. Si elle tient à la matière engagée, elle n'est pas non plus causée par elle. En effet, la matière n'est pas engendrée. Si donc elle possédait par elle-même l'individualité, celle-ci ne serait pas nouvelle : elle existerait depuis autant de temps que la matière inengendrée. Or l'individu produit est bel et bien nouveau. Dès lors, il faut dire que cette individualité n'a pas de cause, quoiqu'elle tienne d'une manière ou d'une autre à la matière. On retrouve là ce que remarque Edward Regis :

> En général, il n'est pas possible pour la matière d'être cause de différences entre individus, car la matière est conçue de manière caractéristique par Aristote comme pure puissance n'ayant aucun attribut en elle-même ni par elle-même, mais plutôt comme ce de quoi tous les attributs, et même la forme, sont prédiqués. Plus spécifiquement, il manque à la matière l'attribut le plus propre des individus : la « ceci-ité » [*thisness*]. Ainsi on nous dit régulièrement que la substance individuelle est un *ceci*, une expression qui s'applique à la forme aussi bien qu'au composé. En aucun cas cependant la matière n'est appelée un « ceci », tandis qu'on le nie d'elle plusieurs fois avec emphase. Ce fait à lui seul fait refuser à la matière tout rôle de cause, pour une entité, de son individualité, identité ou différence

---

[152] ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Tricot, t.1, Δ 6, 1016b 31 – 1017a 6, pp.178-179.
[153] *Ibidem*, Z 8, 1034a 4-8, p. 268.

> par rapport à d'autres individus : la cause de toute caractéristique, aux dires d'Aristote, doit elle-même contenir cette caractéristique au plus haut degré. La matière, par elle-même dépourvue d'attribut, ne peut être cause de différence parmi les choses. Au mieux, la matière semblerait précisément être ce qui *requiert* l'individuation. [154]

S'il faut nuancer son propos en conservant l'idée que la matière joue au moins un rôle dans l'individuation, puisque c'est par elle que les individus se distinguent dans l'espèce – et nous avons suffisamment relevé le fait que la distinction rentre dans la notion de l'individu – on est assez convaincu par l'idée qu'elle ne peut en être la cause, au sens précis de ce qui possède une propriété et la communique à un autre, c'est-à-dire de la cause efficiente. Ainsi, si Sophronisque est cause de ce que Socrate soit homme, il n'est pas cause de ce que Socrate soit Socrate. A vrai dire, il semble bien que ce fait-là n'ait pas de cause : pour causer un Socrate, il en faudrait un autre, et précisément Socrate comme tel est unique. [155]

- Z 10 : Les universels ne sont pas substance ; ils sont les composés de matière et de forme prises universellement.

> Mais l'homme en général, le cheval en général, et les autres termes de ce genre, qui sont affirmés d'une multiplicité d'individus, à titre de prédicat universel, ne sont pas une substance, mais un composé déterminé d'une certaine forme et d'une certaine matière prise universellement ; et, en ce qui concerne l'individu, sitôt après la matière dernière particulière, Socrate existe. [156]

Cette idée que l'individu complet « suit » immédiatement la « matière dernière particulière » laisserait facilement entendre que l'on conçoit la constitution métaphysique de l'individu comme la donnée, premièrement, d'un universel, puis d'un élément d'individuation qui sera tiré de la matière réelle et non universelle.

---

[154] « In general, it is not possible for matter to be the cause of differences among individuals, for matter is characteristically conceived of by Aristotle as sheer potential having no attributes in and of itself, but rather to be that of which all attributes, and even form, are predicated. More specifically, matter lacks that attribute which is most proper to individuals : *thisness*. Thus we are regularly told that an individual substance is a *this*, an expression which applies to form as well as to the composite. In no case, however, is matter called a "*this*," while it is several times emphatically denied that it is a *this*. This fact alone disallows to matter any role as the cause of an entity's individuality, identity, or difference from other individuals: the cause of any characteristic, Aristotle holds, must itself contain that characteristic in the highest degree. Matter, itself featureless, cannot be the cause of differences among other things. If anything matter would seem to be precisely that which *requires* individuation. » Edward REGIS, « Aristotle's Principle of Individuation », pp.160-161, italiques dans le texte.

[155] Il est remarquable que cette distinction entre principe et cause se trouve dans Aristote même, quoiqu'il ne l'ait pas exploitée lui-même au sujet de la question qui nous occupe : au seuil du premier livre de la Physique, il se donne comme point de départ méthodique de connaître les principes (ἀρχαι), causes (αἰτιαι) et éléments (στοιχεια) des choses. Quant aux principes, ils feront l'objet de l'étude du premier livre (principes du mouvement : matière, forme et privation), puis il passera aux causes, c'est-à-dire à cette sorte particulière de principes des choses qu'elles possèdent en elles-mêmes pour causer leur propre mouvement.

[156] ARISTOTE, *La Métaphysique*, t.1, Z 10, 1035b 27-31, p.278.

C'est dans cette voie que s'engagera Scot, qui dans les choses distingue la nature commune [157] et le principe d'individuation qui doit s'y ajouter pour constituer l'individu : il soutient

> qu'il existe une nature commune qui n'est pas une fiction, mais qui est réelle, et dont l'unité est moindre que l'unité numérique. On voit ici que c'est précisément parce qu'il y a un réalisme des universaux que le problème de l'individuation se pose – par différence. [158]

Mais nous avons vu que la pensée d'Aristote ne laisse pas place pour un principe d'individuation qui soit une entité supplémentaire. Il s'agit donc là d'une interprétation qui, selon Boulnois, dépasse et contredit Aristote.

Il reste cependant à se demander pourquoi c'est à la « matière dernière » qu'il attribue cette place de préparation ultime à la constitution de l'individu, alors qu'en d'autres lieux il n'hésite pas à particulariser la forme, comme nous l'avons relevé. On est tenté d'en revenir au rôle, bien avéré dans notre auteur, de la matière comme principe de distinction des individus dans l'espèce. Car ce ne peut être en effet la matière prise universellement dans la définition de l'homme, qui distingue des hommes. Ainsi on trouve ici un complément – sans surprise – de ce que nous avons relevé : si la matière distingue les individus dans l'espèce, ce n'est assurément pas la matière envisagée comme partie de la définition, c'est-à-dire la matière envisagée universellement par la pensée : une telle matière n'est précisément qu'objet de pensée.

- I 3 : A nouveau la distinction des modes de l'unité :

> A l'Un appartiennent, ainsi que nous l'avons décrit dans notre division des contraires, le même, le semblable et l'égal, et à la pluralité, l'autre, le dissemblable et l'inégal.
>
> Le « même » a différents sens ; dans un premier sens, nous le désignons parfois par l'expression « identité numérique » ; dans un second sens, c'est quand il y a unité, tant dans la définition que dans le nombre: par exemple, tu es un avec toi-même par la forme et par la matière : enfin, s'il y a unité de la définition de la substance première: ainsi les lignes droites égales sont les mêmes, comme aussi les quadrilatères égaux et équiangles ; il y a bien pluralité d'objets, mais, dans ces cas, égalité est unité. [159]

---

[157] A parler strictement, il ne la considère pas proprement comme un universel, mais comme suffisamment communicable pour appartenir à plusieurs. L'universel au sens strict est la nature commune considérée comme telle par la pensée. L'universel est alors l'être de raison, celui qui est consécutif à l'acte de la pensée. Cf. Olivier BOULNOIS, *Lire le* Principe d'individuation *de Duns Scot*, pp.78-82.

[158] Olivier BOULNOIS, *Lire le* Principe d'individuation *de Duns Scot*, p.73.

[159] ARISTOTE, *La Métaphysique*, t.2, I 3, 1054a 29 – 1054b 4, p.70.

Ce texte n'ajoute que peu de chose. Mais il rappelle que matière comme forme contribuent à l'identité (« être un avec soi-même ») envisagée comme un des modes de l'unité. Or l'unité est requise pour l'individuation. De ce fait, il sera difficile de tenir que pour Aristote, la matière est seul et unique principe d'individuation.

- I 9 : Sur ce qui peut induire des différences d'espèce :

> Et puisqu'il y a, d'une part, la forme, et, de l'autre, la matière, les contrariétés qui résident dans la forme engendrent des différences d'espèce, tandis que celles qui n'existent que dans l'être considéré en tant que joint à sa matière n'en engendrent pas. C'est pourquoi, ni la blancheur de l'homme, ni sa couleur noire ne constituent des différences spécifiques, et il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme blanc et l'homme noir, quand même on leur donnerait un nom distinct. [160]

Le fait que la matière ne fasse pas de différence d'espèce implique que les modalités qu'elle apporte ne sont pas formellement reproductibles. Dès lors elle est un élément d'individualisation, de singularisation beaucoup plus que de rapprochement et de comparaison. On retrouve l'idée que c'est la matière qui différencie les individus dans l'espèce.

- Λ 5 : En quel sens les principes des choses sensibles sont les mêmes ou autres :

> Les principes sont les mêmes ou analogues, d'abord en ce sens que matière, forme, privation, cause efficiente, sont communes à toutes choses ; puis parce que les causes des substances peuvent être considérées comme les causes de toutes choses, en ce sens qu'une fois les substances anéanties, toutes les autres catégories sont anéanties ; enfin parce que ce qui est premier en entéléchie est aussi la cause de toutes choses. Mais, en un autre sens, il y a des causes prochaines différentes : ce sont tous les contraires qui ne sont ni des termes génériques, ni des termes présentant plusieurs sens ; en outre les matières des différents individus sont différentes. [161]

Ce passage fait suite à celui que nous avons cité plus haut en faveur de la forme, car il mentionnait la forme d'une manière particularisée : « ta matière, ta forme ». Il montre que ce qui est commun à tous les êtres, c'est un schéma de constitution physique ou métaphysique : les principes du mouvement (matière, forme privation, cause efficiente), le rapport de la substance aux accidents (ôtée la substance, on ôte par le fait même ses accidents), la causalité du maximum. Mais les éléments constitutifs concrets des choses semblent particularisés. Et pourtant, il semble que, malgré la singularisation de la forme qui apparaît dans les quelques lignes qui précèdent, et ici encore (les « contraires » qui ne sont pas des termes génériques, les « causes prochaines », en lesquels Tricot voit les formes et

[160] *Ibidem*, I 9, 1058a 37 – 1058b 5, p.93.
[161] *Ibidem*, Λ 5, 1071a 33-39, p.166.

privations déterminées [162]), il appartienne plus à la matière de différentier les individus puisque « les matières des différents individus sont différentes », ce qui n'est pas dit des formes. Il faut donc distinguer comme une réalité concrète des divers éléments de la constitution ontologique des êtres, en laquelle les formes sont particulières (la forme de cet individu), et d'autre part leur rôle formel : la forme donne à l'être d'être de même espèce que les autres, la matière les distingue.

Mais si l'on force cette distinction, on risque fort de tomber dans la caricature qui décrit la matière et la forme comme des entités autosuffisantes, elles-mêmes composées d'un élément commun et d'un élément individuant. Alors elles perdent leur rôle explicatif en repoussant la question : en quoi consistent ces sous-éléments, d'où vient leur individuation, etc. Autrement dit, si la matière est un « individuateur », soit elle n'est pas individuée, mais alors on se demande comment elle peut conférer cette détermination qui lui manque, soit elle est elle-même individuée, et alors elle a besoin à son tour d'un individuateur, pour lequel le problème se pose à nouveau. Ceci aboutit à une remontée à l'infini, ce qui ne conduit jamais bien loin… Il faut donc renoncer à parler d'un tel individuateur comme d'un être en soi suffisant et cause d'individuation. Ce schéma de réflexion est fort proche de celui qu'on retrouve sous la plume de saint Thomas d'Aquin, devant des paradoxes de ce genre. Par exemple, lorsqu'il se demande dans sa Somme de théologie, à la suite de saint Augustin, si la raison de bien consiste en mode, espèce et ordre. La deuxième objection de l'article est formulée ainsi :

> Le mode, l'espèce et l'ordre eux-sont eux-mêmes des biens. Si donc la raison de bien consiste en mode, espèce et ordre, il faut aussi que le mode ait mode, espèce et ordre, et de même l'espèce et l'ordre. Donc on procéderait à l'infini. [163]

La réponse fait justice de ce paradoxe facile :

> Il faut dire que mode, espèce et ordre sont dits des biens de la même manière qu'ils sont dits des étants : non qu'ils soient comme des subsistants, mais parce que par eux d'autres sont étants et bons. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'ils aient eux-mêmes d'autres attributs par lesquels ils soient bons. En effet ils ne sont pas dits des biens comme s'ils étaient bons formellement par d'autres, mais parce que par eux certaines choses sont formellement bonnes ; de même la blancheur n'est pas dite un étant parce qu'elle serait elle-même en raison de quelque être, mais parce que par elle quelque chose est sous un certain rapport, à savoir blanc. [164]

---

[162] *Ibidem*, note 1.

[163] « Ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in mode, specie et ordine, oportet etiam quod modus, habeat modum, speciem et ordinem : et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. P. CARAMELLO), t.1, Marietti, 1952, Ia q.5 a.5 arg.2, p.27. Traduction nôtre.

[164] « Dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua

Il faut retenir cette idée qu'il y a plusieurs manières d'être bon, comme il y a plusieurs manières d'être un étant, et de ce fait plusieurs manières d'être individuel : soit en étant soi-même une réalité subsistante pourvue de ces propriétés, soit en étant « ce par quoi », *id quo*, une autre est telle. Il faudra revenir sur cette capacité de l'attribut d'individualité à être prédiqué de sujets si divers, ceux qui ont raison de *quo* comme ceux qui ont raison de *quod*.

Au vu de ce qui précède, on admettra volontiers que la matière est « ce par quoi » le corps est un individu, ou du moins ce par quoi il se distingue des autres de même espèce, mais elle n'a pas besoin elle-même d'être un individu à part entière. L'individu proprement dit sera le composé de matière et de forme, et on comprendra qu'il soit possible de parler de « sa » matière et de « sa » forme de manière singularisée, comme de « ce par quoi » lui-même individuellement entendu est distinct des autres numériquement et de même espèce qu'eux, de même qu'on pourra en parler de manière universelle, en disant en général que les corps sont composés de la matière et de la forme, sans préjudice des rôles propres de ces deux principes.

- Λ 8 : Sur la multiplicité ou l'unité du premier Ciel :

> Du reste, qu'il n'y ait qu'un seul Ciel, c'est évident. S'il existait plusieurs Ciels comme il existe plusieurs hommes, le principe moteur de chaque Ciel serait formellement un et numériquement multiple. Mais tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car une seule et même définition, par exemple celle de l'homme, s'applique à des êtres multiples, tandis que Socrate est un. Mais la première Essence, elle, n'a pas de matière, car elle est entéléchie. Donc le Premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement, et, par conséquent aussi, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est un. Donc il n'y a qu'un seul Ciel. [165]

On retrouve ici l'affirmation de ce que la matière est requise pour distinguer les individus de même espèce, au point que ce qui n'a pas de matière est nécessairement seul de son espèce.

On relève aussi l'affirmation de ce que ce qui est pure « entéléchie », c'est-à-dire acte, ne peut pas avoir de matière. Cela tient à ce que la matière est principe de puissance.

- *Du Ciel*, I 9 : Encore sur l'unicité du Ciel ; pour appuyer l'idée d'une possible multiplicité des ciels, un objectant se fonde sur la distinction dans les monde des

---

alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album. » *Ibidem* ad 2, p.28. Traduction nôtre. Même idée q.6 a.3 ad 3. Même type de paradoxe et de résolution à propos des relations qui n'ont pas besoin d'autres relations pour être elles-mêmes en rapport avec leurs termes : Ia q.42 a.1 arg. 4 et ad 4 ; q.45 a.3 arg.2 et ad 2 ; a.7 arg. 2 et ad 2 où l'on retrouve la distinction de mode, espèce et ordre.

[165] ARISTOTE, *La Métaphysique*, t.2, Λ 8, 1074a 30-40, pp.183-184.

êtres naturels ou artificiels, de la forme en soi, et de la forme engagée dans la matière.

> Comme le ciel est sensible, il se classe parmi les êtres individuels : le sensible existe tout entier dans la matière. En raison de ce caractère individuel, ce sont choses différentes que l'essence du ciel concret et l'essence du ciel au sens absolu ; le ciel que voici est donc autre que le ciel au sens absolu ; ce dernier est pris comme forme et configuration, tandis que l'on considère le premier sous l'angle de son union avec la matière. Or, quand il s'agit d'êtres ayant une configuration et une forme, il existe ou peut exister une multitude d'individus. Si les formes ont, ainsi que d'aucuns l'affirment, une existence réelle, tout se passe nécessairement comme nous venons de le dire ; et si aucune substance de ce genre n'a d'existence séparée, cela n'y change rien : nous voyons en effet que partout où l'essence est réalisée dans la matière, les êtres spécifiquement identiques sont multiples et même en nombre infini. De là découle que les cieux sont multiples ou qu'ils peuvent l'être. [166]

Aristote répond en concédant que la forme en question est du type de celles engagées dans la matière, de sorte que le principe de la multiplicité des individus devrait pouvoir s'appliquer. Mais comme on entend par ciel l'ordonnancement de toute la matière, il ne peut en définitive y en avoir qu'un, quoiqu'il en soit de la distinction et du rôle propre de la matière et de la forme.

Quant à notre propos, nous relevons ici une nouvelle affirmation du rôle de la matière pour rendre possible la multiplicité dans l'espèce, tirée d'une induction (« nous voyons que partout où… »).

De plus, il est intéressant de noter la manière dont il décrit l'être des choses sensibles : « le sensible existe tout entier dans la matière ». Selon Aristote, il n'y a donc pas lieu d'envisager une existence autonome de la matière et de la forme, ce qui corrobore notre interprétation du passage précédent : matière et forme apparaissent bien comme « ce par quoi » l'être est de telle espèce et distinct des autres dans l'espèce, et non « ce qui » est quelque chose, ou cause une propriété en vertu d'une propriété intrinsèque.

3. Conclusion

Si donc on se pose la question de la doctrine d'Aristote sur le principe d'individuation, il faut d'abord rectifier la question même. Il ne s'agit pas dans la pensée de notre auteur de chercher un principe d'intelligibilité de l'individu comme tel. Ce serait impossible, puisque l'individu est ineffable. Aristote le dit en d'autres termes lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de nom spécial pour les individus [167], ce qu'il explique en rappelant qu'il n'y a de définition et dénomination scientifique que de

---

[166] ARISTOTE, *Du Ciel*, trad. Paul Moraux, Les Belles lettres, Paris, 1965, I 9, 278a 10-20, p.33.

[167] « En effet, le nom de cercle est équivoque : il signifie, à la fois, le cercle au sens absolu et le cercle individuel, parce qu'il n'existe pas de nom spécial pour les cercles individuels. » ARISTOTE, *La Métaphysique*, t.1, Z 10, 1035b 2-3, p.276.

l'universel et du nécessaire, alors que la matière est principe de puissance et donc de corruption [168]. Ce qui revient à dire que seul l'universel est intelligible, abordable par l'intelligence. L'intelligence appréhende la réalité en en abstrayant les formes communes. Il y a de ce fait une inadéquation irréductible entre notre intelligence et la réalité à étudier, puisque cette dernière, la seule qui existe certainement, est bien concrète et singulière. Comme le note Olivier Boulnois, « chaque substance est singulière, et *le seul problème est celui de l'adéquation du langage* qui doit, par des décrochements successifs, c'est-à-dire par des *entrecroisements de propriétés*, permettre de cerner le singulier » [169].

C'est pourquoi le problème du principe d'individuation se dédouble :

- Ce qui se présente plus immédiatement à nous, c'est la question de la désignation de l'individuel, qui peut par exemple se satisfaire en pratique d'une énumération de propriétés universelles, mais dont la conjonction dans le même sujet est de fait unique. On désigne alors l'individu comme par un portrait-robot ou un jeu de paramètres, et la théorie du *bundle of tropes* trouve une utilité pratique. Nous aborderons ce problème dans la prochaine partie, après avoir proposé une réponse au deuxième, qui est plus fondamental.

- La question de fond est celle de la structure ontologique de l'individu et de sa constitution effective. A cet égard, les vues d'Aristote conduisent à plusieurs conclusions :

    - L'individu se dit d'abord de l'être concret matériel.

    - Il peut se décrire comme composé de matière et de forme, principes qui ne sont pas des réalités subsistantes mais « ce par quoi » l'individu est respectivement distinct des autres de son espèce, et membre cependant de cette espèce, ou encore « ce par quoi » il est respectivement en puissance et corruptible d'une part, en acte d'une détermination d'autre part.

    - La matière intervient donc dans la constitution de l'être comme individu, mais non pas à titre de cause efficiente. En effet, une telle cause possède la forme qu'elle communique en exerçant son opération. Or la matière n'est pas de soi individu. Pour la même raison, il n'y a pas de cause de ce que Pierre est Pierre. Mais il y a une cause efficiente de Pierre comme individu de l'espèce humaine, à savoir son père et sa mère.

Trois éléments caractérisent donc une doctrine aristotélicienne de l'individu :

- Il n'est pas prédicable, comme nous le verrons plus en détail *infra*.

- Il n'a pas de cause propre.

---

[168] *Ibidem*, Z 15, 1039b 27-29, p.299.

[169] Olivier BOULNOIS, *Lire le* Principe d'individuation *de Duns Scot*, p.18.

- Dans les êtres corporels, il tient à la matière de pouvoir multiplier les êtres de même espèce.

Les auteurs suivants s'écarteront de diverses manières de ces trois données.

B. L'APPROCHE SCOTISTE

Comme nous l'avions relevé après Olivier Boulnois [170], la doctrine d'Aristote ne laisse pas de place à l'idée d'un principe de l'individuation parce que l'individu n'est pas prédicable. Cette idée se trouve dans l'exposé que fait le Stagirite dans les Catégories :

> Parmi les êtres, les uns sont affirmés d'un sujet, tout en n'étant dans aucun sujet : par exemple, *homme* est affirmé d'un sujet, savoir d'un certain homme, mais il n'est dans aucun sujet. D'autres sont dans un sujet mais ne sont affirmés d'aucun sujet (par *dans un sujet*, j'entends ce qui, ne se trouvant pas dans un sujet comme sa partie, ne peut être séparé de ce en quoi il est) : par exemple, une certaine science grammaticale existe dans un sujet, savoir dans l'âme, mais elle n'est affirmée d'aucun sujet ; et une certaine blancheur existe dans un sujet, savoir dans le corps (car toute couleur est dans un corps), et pourtant elle n'est affirmée d'aucun sujet. D'autres êtres sont à la fois affirmés d'un sujet et dans un sujet : par exemple, la Science est dans un sujet, savoir dans l'âme, et elle est affirmée d'un sujet, la grammaire. D'autres êtres enfin ne sont ni dans un sujet, ni affirmés d'un sujet, par exemple *cet homme*, *ce cheval*, car aucun être de cette nature n'est dans un sujet, ni affirmé d'un sujet. – Et, absolument parlant, les individus et ce qui est numériquement un ne sont jamais affirmés d'un sujet ; pour certains toutefois rien n'empêche qu'ils ne soient dans un sujet, car une certaine science grammaticale est dans un sujet. [171]

Ainsi, comme l'individu est pur sujet, au contraire de l'universel et de l'accident, le terme qui le désigne ne peut occuper dans une proposition la fonction de prédicat. Comme les termes logiques expriment la saisie intellectuelle abstraite des choses, cela revient à dire que l'individu comme tel ne fait pas l'objet d'une abstraction. En effet, c'est à partir de l'individu qu'on abstrait quelque chose, mais ce n'est pas l'individu lui-même que l'on abstrait. Il est dès lors vain de se demander si le terme d'une telle abstraction correspondrait à une certaine entité dont on chercherait les caractéristiques comme on peut le faire pour la forme, la matière, etc.

Pourtant, comme le relève Boulnois, divers auteurs (à commencer par Porphyre, Boèce, puis les scolastiques) ont introduit insensiblement l'usage à titre de prédicat des termes exprimant les individus. On abstrait des raisons individuelles en parlant de « platonité », de « socratéité » (Boèce), et cela pour désigner ce qui manque à la nature commune pour constituer l'individu. D'après Stéphane Chauvier, c'est bien là d'ailleurs le sens de la question du principe d'individuation :

---

[170] Olivier BOULNOIS, *op. cit* p.16.

[171] ARISTOTE, *Organon – I Catégories – II De l'interprétation*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, 1969, « Traité des Catégories », c.2, 1a 20 – 1b 9, pp. 3-4.

> Ce qui peut donner l'idée qu'il y a un principe d'individuation, c'est que l'être des choses qui nous entourent n'est pas réductible à celui de leur nature ou quiddité. Nous pensons aux choses qui nous entourent comme à des choses relevant de diverses sortes ou espèces : des hommes, des lapins, des chaises, etc. Mais l'être de chacune de ces choses n'est pas réductible à celui de leur espèce ou nature. Par exemple, Socrate est un homme, mais être Socrate ne consiste pas seulement à être un homme. Il y a quelque chose de plus, quelque chose qui fait partie intégrante de l'être de Socrate, quelque chose qui disparaîtra quand Socrate sera mort et qui est ce par quoi Socrate est Socrate plutôt que Platon. Le principe de l'individuation désigne donc ce supplément à la nature commune qui, soit de manière interne, soit de manière externe, fait l'individualité de chaque chose, de Socrate, mais aussi bien de cette table, de ce chien, de ce melon. [172]

De la possibilité d'abstraire intellectuellement « ce qui fait que Socrate est Socrate et non Platon », on est conduit à se représenter le terme de cette abstraction comme une entité supplémentaire. Il est clair que l'on déborde ici les conceptions d'Aristote. Duns Scot va systématiser ce point de vue. Dans un de ses commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard, l'*Ordinatio*, il cherche à établir que le principe d'individuation est une entité positive, et non une pure négation. Il conclut ainsi :

> Il est nécessaire que ce soit par quelque chose de positif, intrinsèque à cette pierre, comme par une raison propre, qu'il lui répugne d'être divisée en parties subjectives ; et cette chose positive sera ce qui est dit cause d'individuation *per se*, car par individuation j'entends cette indivisibilité ou répugnance à la divisibilité. [173]

On voit qu'il ignore la nécessité de distinguer la cause du principe d'individuation. On s'attend donc à une solution qui soit une réalité portant en elle l'individualité propre de la chose, et la communiquant à la nature commune dans laquelle elle s'insère. Rien d'étonnant alors que, dans la suite, il exclue les solutions qui recourent à l'*esse*, à la forme, à la matière ou aux accidents : dans tous les cas, on a affaire à des réalités qui peuvent être communes : l'*esse* confère l'actualité à une entité déjà entièrement déterminée ; la forme donne l'espèce ; la matière se prête à titre de sujet à des transformations qui la font passer d'un individu à un autre, la quantité enfin, comme tout autre accident, peut être identique dans plusieurs sujets.

On remarque aussi dans le passage cité que le Docteur subtil tient pour acquis qu'il y a une corrélation entre la divisibilité (ou l'indivisibilité) logique et l'agencement des parties métaphysiques de la chose : là où l'on trouve une distinction logique, il faudra qu'y réponde une distinction d'entités dans la chose. Et c'est d'une

---

[172] Stéphane CHAUVIER, « Particuliers, individus et individuation », *in* Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu – perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, p.14.

[173] « Necesse est per aliquid positivum intrinsecum huic lapidi, tamquam per rationem propriam, repugnare sibi dividi in partes subiectivas ; et illud positivum erit illud quod dicetur esse per se causa individuationis, quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnatiam ad divisibilitatem. » Ioannis DUNS SCOTI, *Ordinatio, l.2, dd.1-3, in Opera omnia*, t.7, Typis polyglottis Vaticanis, Vatican, 1973, distinction 3, première partie, *De principio individui*, pp.416-417.

différence individuelle achevant les branches de l'arbre de Porphyre que Scot tirera une entité formellement déterminante que ses successeurs appelleront *haecceitas*. Cette différence individuante n'est cependant pas une forme supplémentaire, mais elle est l'ultime réalité de la forme, différente pour chacun, sans pouvoir fonder une définition de l'individu comme tel car elle n'ajoute pas d'entité quidditative.

C'est à partir de ce dernier point que nous pourrons proposer une critique de la thèse scotiste. En effet, l'entité déterminante qui confère à la nature singulière l'individualité est présentée comme relevant de l'essence, de la formalité (elle est l' « ultime réalité de la forme »), de l'acte ; elle est principe d'unité, de cette unité supérieure à celle que donne la nature. Pourtant, elle est censée non quidditative. De fait, comme le note Boulnois [174], l'argument qui justifie cette affirmation n'est pas très clair. Car, que signifie le terme « quidditatif » ? S'il qualifie ce qui donne à la chose son espèce, alors l'individualité n'est certes pas quidditative puisqu'elle se définit comme la différence qui contracte l'espèce. Mais en disant que l'entité formellement déterminante à l'individualité n'est pas quidditative, Scot répond par une pétition de principe à son objectant qui remarque que ce prolongement de l'arbre de Porphyre devrait donner lieu à une nouvelle définition. On ne définit pas l'individu parce que l'haeccéité n'est pas quidditative, ce qui ne signifie pas autre chose que le fait de ne pas rentrer dans la définition. Or l'arbre de Porphyre, autrement dit la classification des termes selon leur rôle de prédicables, sert précisément à établir les définitions. Et c'est pourquoi ne peuvent s'y insérer que des notions universelles. Le parti pris de Scot de le prolonger jusqu'aux individus conduit au paradoxe d'instituer un sixième prédicable qui est l'universel singulier, que l'on peut désigner comme la « socratéité » ou la « platonité » et que l'intelligence traite comme un universel en sachant qu'il ne peut se dire que d'un seul sujet. Ce concept contradictoire d'universel singulier vient, comme le note David Wiggins, de ce que l'haeccéité suppose la confusion entre désignation et prédication, qui sont deux fonctions du langage irréductibles l'une à l'autre [175] : l'une rapporte le sujet à une espèce commune déjà connue qu'il exemplifie, l'autre attire l'attention sur le sujet lui-même et se contente de lui donner un nom qui permette de le désigner aisément par la suite [176].

On est d'ailleurs conduit à se demander pourquoi cette entité déterminante est irrépétible. Bien sûr, elle a été définie – si l'on peut dire – pour cela. Mais, puisqu'il doit s'agir d'une entité réelle, individuée et individuante, il y a lieu de se demander comment elle est elle-même individuée. Scot peut-il répondre qu'elle l'est par elle-même ? Ou, mieux, qu'elle n'est pas censée être un individu, mais plutôt ce par quoi autre chose est individu ? Dans la logique de Scot, cela ne pourrait pas tenir. En effet, ce qui lui permet d'exhiber cette entité supplémentaire, c'est sa théorie de la

---

[174] *Op. cit.*, pp.153-154.

[175] David WIGGINS, *Sameness and substance renewed*, p.126.

[176] Certains auteurs préfèrent accorder une signification aux noms propres, en plus de leur fonction de désignation. Cette théorie sera rapidement évoquée *infra*, 4.B.3.

distinction formelle réelle *a parte rei*. Là où l'intelligence voit une distinction formelle, il doit y avoir union de plusieurs réalités. Mais dans la différence individuelle on pourrait distinguer à la manière des scolastiques l'*esse in* et l'*esse differentia* : puisque cette différence s'ajoute à la nature, sa réalité est en rapport avec la réalité de la nature comme une entité avec une autre. Ce rapport lui-même est distinct de la différence propre qu'apporte l'entité déterminant à l'individuation. Il faut donc voir dans cette différence formelle la preuve d'une distinction de deux entités, comme les objectants de saint Thomas d'Aquin à propos de la relation : il faut une relation pour joindre la relation à son terme. Cette relation elle-même a besoin d'un joint avec ses termes, etc. De manière générale, la tendance de Scot à multiplier les entités ne rend pas compte de l'unité métaphysique du composé [177].

Encore une fois, lorsque l'on ne distingue pas « ce qui est » de « ce par quoi il est tel » (le *quod* du *quo*), on s'expose à des paradoxes insolubles ; nous en avons relevé deux : le concept contradictoire d'universel singulier qui tient lieu de sixième prédicable, et le manque d'unité de l'assemblage d'entités formellement distinctes. C'est précisément la théorie scotiste de la distinction formelle qui les introduit, et fait de tout *quo* un *quod*. Elle affirme arbitrairement la concordance entre la structure logique sujet/prédicat et la composition ontologique d'un sujet avec une entité. Que cette concordance soit souvent vérifiée, on ne le nie pas, puisque c'est au moins le cas de toute attribution d'un accident à un sujet. Mais rien n'assure qu'il en aille de même en toute occurrence d'un jugement en « S est P ». De même, l'identification des *quo*, principes réels qui fondent l'attribution d'un prédicat à un sujet, à des entités autonomes au sens de subsistantes, des *quod*, est abusive si elle est généralisée, quoiqu'elle puisse parfois être réalisée [178].

Dans la mesure où c'est en vertu de cette distinction que Scot introduit la différence individuante, on est porté à rejeter cette solution qui se révèle par trop embarrassante.

---

[177] Cf. Michel BASTIT, *La substance, essai métaphysique*, Presses universitaires de l'IPC, Parole et Silence, 2012, p.129.

[178] On peut avancer le cas de l'âme humaine telle qu'envisagée dans la scolastique, à la fois principe de l'existence humaine de l'homme, et réalité subsistante en soi qui demeure dans l'être malgré la mort. Cf. par exemple saint THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles* (éd. PERA), t.3, l.IV, c.81, n°4156, p.395 : « Quod vero tertio obiicitur, quod esse non est unum quia non est continuum: falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis. Nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari. Anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima. » Même idée dans la *Somme de théologie*, Ia q.76 a.1 ad 5.

C. UNE APPROCHE ANALYTIQUE

La théorie de l'haeccéité a été reprise par Gary Rosenkrantz dans le cadre de l'ontologie contemporaine. Son intérêt, selon lui, est de permettre de résoudre diverses questions qui intéressent les philosophes de ce courant :

> Les discussions philosophiques sur l'haeccéité ou « ceci-ité » soulèvent nombre de controverses. L'une d'entre elles porte sur le point de savoir s'il y a ou non des haeccéités ou « ceci-ités ». Cette controverse sur l'existence de tels attributs est pertinente pour tout un domaine de la recherche en métaphysique, épistémologie, et philosophie du langage, y compris l'investigation analytique de l'identité et de l'individuation, de la modalité et des mondes possibles, des attitudes propositionnelles, croyance *de re* et noms. Par exemple, des philosophes qui acceptent l'existence d'haeccéités ont avancé les affirmations suivantes :
>
> (1) Les haeccéités procurent un critère d'identité des particuliers à travers les mondes possibles.
>
> (2) La nécessité *de re* peut être entendue en termes de nécessité *de dicto* parce que les individus ont des haeccéités.
>
> (3) La croyance *de re* peut être analysée en termes de croyance *de dicto* parce que les individus ont des haeccéités.
>
> (4) Une personne S saisit sa propre haeccéité quand elle a un élément de connaissance de soi exprimable dans une locution à la première personne, et S ne peut identifier une chose extérieure x sans la référer à soi-même de telle sorte qu'elle saisisse sa propre haeccéité.
>
> (5) Dans certains contextes, les haeccéités de particuliers sont des intentions d'expressions indexicales ou de noms propres. [179]

Le but de l'ouvrage est dès lors de justifier l'existence des haeccéités et de montrer la fécondité de cette notion. L'haeccéité d'une chose x (quelle qu'elle soit,

---

[179] « Philosophical discussions of haecceity or "thisness" give rise to a number of controversies. One of these controversies concerns whether or not there are haecceities or "thisnesses". This controversy over the existence of such attributes is pertinent to a body of contemporary research in metaphysics, epistemology, and the philosophy of language, including analytic investigation of Identity, Modality and Possible Worlds, Propositional Attitudes, *De Re* Beliefs, and Names. For example, philosophers who accept the existence oh haecceities have advanced the following claims. (1) Haecceities provide a criterion of identity across possible worlds for particulars [Robert Adams]. (2) *De re* necessity can be understood in terms of *de dicto* necessity because individuals have haecceities [Alvin Plantinga]. (4) A person, *S*, grasps his own haecceity when he has a piece af self-knowledge expressible in first-person language, and *S* cannot identify an external thing, *x*, unless *S* uniquely relates *x* to himself in such a way that *S* grasps his own haecceity [Roderick Chisholm]. (5) In some contexts, haecceities of particulars are intensions of indexical expressions or proper names [M. Lockwood, Roderick Chisholm, Nathan Salmon]. » Gary ROSENKRANTZ, *Haecceity – an ontological essay*, Kluwer Academy Publishers, Dordrecht, 1993, p.ix.

concrète ou abstraite) est définie comme « la propriété d'être identique à x ». En se fondant implicitement sur le principe de l'identité des indiscernables, on peut affirmer que l'identité ou la différence de deux objets peut se définir par le fait de posséder ou non en commun la propriété d'être identique au même objet. Deux choses sont la même si et seulement si elles possèdent la même haeccéité. Moyennant cette définition (ou du moins cette condition nécessaire et suffisante), on peut aborder les questions concernant l'individuation, critiquer les diverses solutions proposées au problème du principe d'individuation et montrer que seule l'haeccéité peut faire l'affaire. L'argumentation tend à construire l'axiomatique qui fera de la métaphysique et de la philosophie du langage un calcul *a priori*. Indéniablement, dans cette ligne, la définition proposée n'est pas sans fécondité. Mais c'est la ligne elle-même qui semble contestable.

En effet, comme nous l'avions relevé avec Stéphane Chauvier, ce qui nous intéresse dans la question de l'individuation, c'est ce qui fait la différence entre deux êtres de même espèce, ce qui s'ajoute à l'humanité pour constituer Pierre ou Paul. On cherche donc à savoir ce qui fait le propre de Pierre ou Paul. Implicitement, on cherche à mieux le connaître. Or, la propriété d'haeccéité telle que définie par Rosenkrantz n'ajoute à la chose qu'une opération de la raison : l'haeccéité de Pierre, c'est la propriété d'être identique à Pierre. Assurément, un jeu logique va nous permettre de trouver ici la condition nécessaire et suffisante pour être Pierre : une chose est Pierre si et seulement si elle possède cette propriété qui est l'haeccéité de Pierre. Mais nous ne connaissons pas plus Pierre pour autant. Et l'on comprend la facilité qu'il y a à remplacer Pierre par « x » dans les démonstrations. Tout cela n'est alors qu'un artifice verbal. Pourtant, l'auteur prévoit l'objection. Comment peut-on dire que l'haeccéité est le principe d'individuation, puisqu'elle n'ajoute qu'une relation de raison à la chose ? En tous les cas, elle n'apporte qu'une affirmation triviale, qui n'éclaire pas le problème. La réponse tient en définitive à ce que le formalisme logique employé fait une différence entre plusieurs entités : la chose elle-même, x, la relation d'identité, la propriété d'être identique à soi, la propriété d'être identique à x, la collection d'entités qui contient x et la relation d'être identique à x, etc. Selon l'auteur, on ne peut accuser sa théorie de circularité ou de trivialité car en aucune manière il ne définit une chose par elle-même puisqu'il définit toujours les choses par des entités appartenant à d'autres catégories. On le lui concède volontiers. Mais il n'en reste pas moins que, étant donné x, tout ce jeu de propositions, propriétés et relations n'apporte aucune information supplémentaire.

Rosenkrantz n'ignore cependant pas la question de la connaissance effective des haeccéités. A la suite de Bertrand Russell, il distingue la connaissance par *acquaintance* et la connaissance par description : la première correspond à l'expérience immédiate, l'autre à un compte-rendu communiqué sous la forme d'un jeu de propriétés exemplifiées par la chose, de telle sorte que leur juxtaposition ne se vérifie plus que d'un seul candidat. Le premier mode de connaissance, appliqué à l'individu, revient à la « saisie » (*grasping*) de l'haeccéité : une vue intuitive de la

chose, et par conséquent de « ce que c'est que d'être identique à cette chose ». L'autre, trop relative à d'autres connaissances, ne permet pas la connaissance des haeccéités.

Si la premier mode de perception des choses est possible, on peut peut-être espérer de parvenir à une connaissance de l'individu comme tel. Las, l'auteur affirme que la seule haeccéité dont on puisse avoir la connaissance par saisie, c'est la nôtre propre. Le seul individu dont nous ayons la connaissance intuitive, c'est nous-mêmes, et encore à condition d'être conscients. De ce fait, les haeccéités des choses sans connaissance réflexe sont, quoiqu'intelligibles de soi, connues de personne, pas même de Dieu.

On pourrait objecter que par la connaissance sensible, nous atteignons des choses singulières, et dans leur singularité même. Mais Rosenkrantz le nie, lorsqu'il tient que toute connaissance des choses corporelles, du fait même qu'elle passe par un acte de la sensibilité, est avant tout une connaissance de soi. Les choses ne nous sont connues que par le prisme de notre singularité modifiée par le contact avec elles.

A cela il faut tout de même répondre que notre connaissance des objets extérieurs, quoiqu'elle se réalise en effet par une modification de nous même, est bien avant tout une connaissance de la chose. Autrement, il faudrait dire que ce que nous regardons, ce sont des cristallins modifiés, ou des verres de lunettes colorés. Que nous écoutons nos tympans curieusement agités de vibrations plus ou moins agréables. Il sera difficile dans ces conditions d'échapper au solipsisme. Et nous sommes tentés d'ajouter, de violer le bon sens. Il y a ici à propos de la connaissance une grave confusion entre un moyen nécessaire et l'essence même de la connaissance.

A propos de la connaissance de soi, on est également amené à critiquer les vues de Rosenkrantz. Quelle intuition avons-nous de nous-mêmes ? Nous n'avons à disposition que les expériences dans lesquelles nous connaissons autre chose, ou réagissons à des stimuli venant de l'extérieur. Dès lors notre intuition de nous-mêmes est la synthèse de ces expériences, de laquelle nous extrayons la trame de fond sur laquelle s'imprime la forme de la chose connue. Cette vue s'augmente de la connaissance de nos réactions affectives d'appétition ou de rejet devant les objets qui nous sont présentés. Elle s'étoffe au cours de toute notre vie de manière à préciser de plus en plus notre portrait intérieur, mais au moyen de touches successives. On voit mal, dans tout cela, la place pour une intuition directe de soi [180]. Si notre auteur pense pouvoir s'en réclamer, on est fondé à présumer que cela tient, non à l'expérience, mais plutôt au langage, vu la méthode analytique qu'il emploie : la connaissance de soi sera ce qui répond dans la réalité à l'usage verbal des termes indexicaux, ceux qui font référence au moi et à ses circonstances concrètes de lieu et de temps. Mais là encore on n'est pas obligé de souscrire à une théorie psychologique et métaphysique qui se fait délibérément tributaire du langage, là où il serait bien plus cohérent de définir le langage à partir de la métaphysique.

[180] Plus de développements sur la connaissance de soi *infra*, 5.C.

En conclusion, il semble que l'on puisse opposer trois critiques à l'exposé de Gary Rosenkrantz.

- Premièrement, concernant son utilité. Il l'insère dans le cadre de la philosophie analytique qui vise à établir une axiomatique qui puisse faire de la métaphysique un calcul. La structure *a priori* d'une telle construction risque de stériliser ses recherches, tant on a besoin d'alimenter la philosophie avec l'observation de la réalité. La théorie scotiste visait du moins, de son côté, à répondre à une interrogation ontologique et théologique car la question du principe d'individuation prend place dans l'*Ordinatio* de Scot à l'occasion de la discussion sur la multiplicité des anges dans une espèce. La doctrine de l'haeccéité revisitée par Rosenkrantz s'interroge sur l'existence d'entités sans préciser de quelle existence il s'agit. Et il semble bien qu'elle se résume à la pertinence logique d'un calcul.

- Deuxièmement, elle tourne autour d'une pure relation de raison, la relation d'identité. C'est donc une opération que l'esprit opère sur ses propres concepts qui va fonder toute la doctrine. De ce point de départ, il ne peut sortir qu'une construction de type mathématique, qui ne peut intéresser notre question de départ, puisqu'il s'agissait d'étudier les êtres concrets. A l'opposé, nous avons vu que l'individuation, dans la mesure où elle dit indivision et distinction d'avec l'autre, suppose une épaisseur ontologique qui dépasse les simples constructions intellectuelles. Epaisseur variable d'ailleurs puisque nous avons constaté que les êtres concrets possèdent ces deux propriétés à des degrés divers, tandis que l'existence des entités dont nous parle l'auteur est univoque.

- Enfin, elle présume une théorie de la connaissance bien peu optimiste, et qui risque de faire glisser dans le solipsisme. Il faudra dans la suite s'interroger sur les conditions de possibilité de la connaissance de l'individu.

A cette occasion, on peut également relever une critique du principe d'identité des indiscernables. L'idée que deux êtres sont identiques si et seulement s'ils ont exactement les mêmes propriétés pourrait bien conduire à de graves erreurs. En effet, il n'est pas précisé de quelles propriétés il s'agit. A vrai dire, comme le note Michel Bastit, la notion de propriété est passablement vaste [181]. Elle s'accommode autant de la substance et de l'accident que de jeux verbaux du type « être de telle sorte que deux et deux font quatre ». En particulier, elle ne fait pas la différence entre les attributs qui relèvent de la connaissance qu'on a des choses, et ceux qui leur sont intrinsèques.

Ainsi, l'idée d'haeccéité semble encore, dans la version scotiste comme dans la version contemporaine revisitée, insuffisante pour rendre compte du problème de l'individuation. Voyons, avant de proposer nos propres conclusions, les autres systèmes d'explication que les différents auteurs ont avancés.

---

[181] Michel BASTIT, *La substance*, pp.109-110.

D. LES ACCIDENTS : LA QUANTITE, L'ESPACE, LE TEMPS

La théorie classique chez les scolastiques thomistes consiste à attribuer l'individuation à la matière. Elle s'inspire, bien sûr, d'Aristote, en remarquant que ce dernier attribue à la matière la possibilité pour l'espèce de se réaliser en une multiplicité d'individus. Mais cette solution se heurte à deux objections :

- D'abord, la matière en tant que sujet de la forme se prête aux changements de génération-corruption. C'est donc la même matière qui était matière de la bûche et qui se trouve désormais matière d'un tas de cendres et de nuages de fumée dissipés par le vent. Elle aura de ce fait appartenu à plusieurs individus successifs et distincts, d'espèces différentes. On peut envisager également le cas de l'anthropophage qui fait de la matière de son prochain un composant de sa propre substance [182]. Si cette opération conduit à ce que toute sa matière corporelle soit constituée entièrement et exclusivement de celle qu'il a prélevée dans sa victime, on a affaire à une portion de matière qui aura été successivement matière de deux individus distincts de même espèce. Elle ne suffit donc pas à elle seule à assurer une seule individualité. Elle ne parvient même pas à en conserver une seule si l'on en croit Aristote qui affirme qu'un volume d'eau entièrement vaporisé, puis liquéfié à nouveau n'est plus le même [183]. Dès lors, il semble que la matière ne suffise pas à déterminer l'individu.

- Cette polyvalence de la matière s'explique par le fait qu'elle est, de soi, indétermination : c'est la forme qui a pour rôle de lui donner l'acte. Or être un individu, un et distinct, c'est par là-même jouir d'une détermination complète et exclusive. La matière, principe d'indétermination, ne peut pas par le fait même se donner une détermination.

Les auteurs qui rejettent l'individuation par la forme et l'individuation par la matière pourraient alors la chercher dans un accident. Mais cette nouvelle proposition se heurte à des objections rédhibitoires. Par exemple, celles de Jorge

---

[182] Kit Fine donne une analyse récente de ce problème d'individuation dans Kit FINE, « A puzzle concerning Matter and Form », *in* SCALTSAS Theodore, CHARLES David et GILL Mary Louise (dir.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp.13-40.

[183] « Le principe de notre recherche est encore de nous demander si toutes choses reviennent sur elles-mêmes de la même manière ou s'il y a des différences, les unes revenant en nombre, les autres ne revenant qu'en espèce. Pour tous les corps et êtres dont la substance mue est indestructible il est évident qu'ils restent identiques aussi numériquement, puisque le mouvement se conforme à l'objet mû ; tous ceux, au contraire, dont la substance est destructible reviennent nécessairement sur eux-mêmes en espèce, mais non en nombre. Ainsi l'eau vient de l'air et l'air vient de l'eau, le même en espèce, mais non le même par le nombre. Mais s'il y a des corps ou des êtres qui reviennent, les mêmes, aussi par le nombre, ils ne sont pas parmi ceux dont la substance est telle qu'elle peut ne pas être. » ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, trad. Charles MUGLER, Les Belles Lettres, Paris, 1966, II c.11, 338b 11-19, pp.73-74. Le Stagirite affirme donc comme une évidence le fait que l'identité numérique est liée à la permanence dans l'être.

Gracia [184]. Au sujet de la théorie de l'individuation par l'espace-temps (que l'on pourrait attribuer à Boèce, à Descartes ou à Leibniz), il oppose plusieurs difficultés :

- La localisation est postérieure à la constitution de l'être lui-même.
- Cette théorie ne permet pas de rendre compte de l'individuation d'éventuels êtres spirituels, non localisés, de sorte qu'il faudrait trouver pour eux un autre principe d'individuation.
- On se demande ce qui singularise l'espace et le temps eux-mêmes. D'ailleurs, qu'est-ce qui empêche plusieurs êtres de se trouver au même endroit au même moment ?

On peut d'ailleurs ajouter ce que nous avons posé au début de cette étude : si nous cherchons ce qui constitue les choses particulières de notre expérience quotidienne en elles-mêmes, il ne faut pas le chercher dans les autres êtres, mais dans des principes intrinsèques.

Vient ensuite la critique de la théorie de l'individuation par la quantité, attribuée à saint Thomas d'Aquin, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome.

- Une première critique ramène cette théorie à celle de l'individuation par l'espace-temps, car la quantité dimensive est bien celle qui délimite l'espace.
- De plus, comme précédemment, on ne voit pas comment rendre compte de l'individuation d'êtres non quantifiés.
- Par ailleurs, la même quantité, les mêmes dimensions peuvent affecter deux êtres différents : par exemple, une statue de marbre et sa copie.
- Enfin, un corps peut changer selon la quantité tout en restant lui-même : gagner ou perdre du poids ne donne pas, en principe, de troubles d'identité ! Ce qui rappelle que la quantité, étant un accident, peut difficilement déterminer la substance d'une manière si intime qu'elle en fasse un individu.

Ni la matière pure donc, ni la quantité pure. Mais la théorie thomiste, précisément, n'affirme ni l'un ni l'autre. Elle propose une solution plus nuancée : le principe d'individuation sera la matière « signée par la quantité ». La formulation définitive de son opinion, l'Aquinate la formule dans la troisième partie de sa Somme de théologie, au sujet des accidents eucharistiques. La question est cruciale pour la doctrine catholique : il faut rendre compte de ce que par le miracle appelé transsubstantiation, malgré la permanence des accidents du pain et du vin, la substance a changé et a été convertie dans la substance du Corps et du Sang du Christ. Il est absolument requis, pour ne pas tomber dans l'absurde, de tenir la distinction réelle entre la substance et les accidents ; autrement il faudrait affirmer

[184] Jorge GRACIA, *Individuality, an essay on the foundation of metaphysics*, SUNY Press, 1988, pp.150 sq.

simultanément que la substance a et n'a pas changé. Reste à expliquer comment les accidents du pain et du vin (couleur, forme, odeur, consistance, effets nutritifs, localisation, etc.) se tiennent dans l'être, et s'organisent. D'où la question : la quantité dimensive tient-elle lieu de sujet aux autres accidents ? L'auteur répond affirmativement, en remarquant d'abord que l'eucharistie se présente comme une certaine quantité affectée des accidents en question ; de plus, la quantité est toujours, en dehors des miracles, le fondement des autres accidents. Enfin, il argumente ainsi :

> 3° Puisque le sujet est le principe d'individuation des accidents, il faut que ce que l'on donne comme sujet de certains accidents soit de quelque manière leur principe d'individuation. Car il appartient à la raison d'individu de ne pouvoir exister en plusieurs êtres [185]. Ce qui arrive de deux façons.
>
> Ou bien parce qu'il n'est pas dans sa nature d'exister dans quelque être que ce soit : c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par elles-mêmes dans l'être, sont aussi individuées par elles-mêmes.
>
> Ou bien parce qu'il est naturel à une forme substantielle ou accidentelle d'exister dans un sujet, mais non dans plusieurs, comme cette blancheur qui est dans ce corps.
>
> En ce qui concerne le premier point (exister ou non dans un sujet), la matière est le principe d'individuation de toutes les formes engagées ; car, puisque ces formes, autant qu'il leur appartient, existent naturellement dans un être comme dans leur sujet, du fait que l'une d'elles est reçue dans la matière qui n'est pas dans un autre être, désormais cette forme, douée d'une telle existence, ne peut plus exister ailleurs.
>
> À l'égard du second point (ne pas exister dans plusieurs êtres), il faut dire que le principe d'individuation est la quantité déterminée par ses dimensions. En effet il est naturel à un être d'exister dans un seul sujet du fait que celui-ci est indivisé en soi-même et divisé de tous les autres. Or la division échoit à la substance en raison de la quantité, dit Aristote. Et c'est pourquoi la quantité déterminée par les dimensions est précisément un certain principe d'individuation, en tant que des formes numériquement diverses existent dans des parties diverses de la matière. Donc la quantité a précisément par elle-même une certaine individuation ; ainsi nous pouvons imaginer plusieurs lignes de même espèce, différentes par la position qui entre dans la notion d'une telle quantité ; il convient en effet à la dimension d'être une « quantité ayant position ». C'est pourquoi la quantité peut être le sujet des autres accidents, plutôt que l'inverse. [186]

---

[185] Référence à Aristote : la substance première n'existe pas en plusieurs, contrairement à la substance seconde : ARISTOTE, *La Métaphysique*, l. Δ c. 8, 1017b 23-25, p.183.

[186] « Tertio quia, cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum esse, aliquo modo esse individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum in aliquo esse, et hoc modo formae immateriales separatae, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuae. Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia, cum

Remarquons d'abord que saint Thomas envisage d'abord l'individuation des accidents : c'est selon lui le sujet qui détermine l'individuation des formes accidentelles dont il est affecté. Mais à ce propos, il donne une théorie plus générale de l'individuation des formes. Sans donner une définition de l'individuation, il remarque seulement qu'elle implique (*est de ratione individui*) le fait de ne pas exister dans plusieurs sujets. Et il est remarquable que cela se réalise de plusieurs manières très différentes :

- Une forme pure est individuée en ce sens, parce qu'elle n'est de toutes manières dans aucun sujet. Il ne s'agit donc pas de tenir universellement l'individuation de tout être par la matière, car peuvent être individus les êtres qui n'en ont pas. Ils sont alors individués par eux-mêmes. C'est le cas de Dieu [187], chez qui cela tient à son infinité, par laquelle il est distinct de tout autre [188]. Dans ces conditions l'individuation ne désigne pas le principe de multiplicité des êtres dans une espèce, mais bien la raison de simplicité et de distinction.

- Symétriquement, on pourrait se demander ce qu'il en serait d'une matière pure. Mais une telle réalité n'aurait aucune existence actuelle, elle ne pourrait être un de ces êtres concrets dont nous analysons la structure métaphysique. C'est pourquoi, en détaillant l'individuation des formes sans matières et des formes engagées dans la matière, substantielles ou accidentelles, saint Thomas a bien traité exhaustivement de tous les cas d'êtres actuels, et on peut dire que l'individuation est pour lui le fait des êtres en acte par une forme, pure ou non.

---

huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei differentes positione, quae cadit in ratione quantitatis huius; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subiectum aliorum accidentium quam e converso. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *L'Eucharistie* t.I, Cerf, 1959, IIIa q.77 a.2, pp.194-196.

[187] « Formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio, et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, (éd. P. CARAMELLO), t.1, Marietti, 1952, Ia q.3 a.2 ad 3, p.16.

[188] « Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo, sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto. », Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Dieu* t.I, Revue des jeunes, Cerf, [5]1958, q.7 a.1 ad 3, p.191.

- Le deuxième cas est celui des formes qui par nature n'existent qu'unies à une matière qu'elles actuent. Alors l'individuation dit deux choses : être dans un sujet, et n'être que dans un seul sujet. C'est une expression en termes de matière et de forme des raisons d'unité (celle constituée par l'union de la forme avec son sujet) et d'indivision (exclusion d'un autre sujet) qui définissent l'individu. Parce qu'il y a deux aspects de l'individuation, deux principes sont mis en jeu pour la réaliser : la matière pour fournir un sujet, la quantité pour assurer la distinction. Deux principes dont il ne pouvait être question dans le cas de l'individuation des formes pures. Si la quantité est nécessaire en plus de la matière, c'est parce que celle-ci, comme nous l'avons relevé plus haut, est un principe de consubstantialité de tous les corps. Le fait qu'elle soit divisible en portions actuées de l'une ou l'autre manière ajoute à la raison de matière. La division effective est une détermination supplémentaire, distincte de la matière, et modifiable. Ce qui se traduit en termes d'accidents. La quantité est bien l'accident selon lequel les corps sont séparés les uns des autres en parties homogènes, consubstantielles au sens que nous avons employé.

Cette analyse est valable indépendamment de la doctrine de la transsubstantiation. Saint Thomas d'Aquin conclura sobrement que, la quantité contribuant à l'individuation en assurant la séparation corporelle, elle peut faire l'affaire si l'on cherche un principe d'individuation des autres accidents eucharistiques. Il faut seulement supposer un miracle qui la rend capable de faire office de sujet. Si nous nous en tenons à l'analyse philosophique de l'individuation, nous pouvons faire deux remarques :

- La distinction des cas de formes séparées et engagées dans la matière montre bien que le concept d'individuation se réalise de manière analogique [189]. Cette analogie se retrouvera aussi dans la différence entre l'individuation des formes accidentelles et celle des formes substantielles.

- Il n'est pas question d'une cause de l'individuation : la quantité n'est pas un individu déjà original qui marque une chose pour la rendre singulière. La matière première non plus. On se contente de remarquer qu'il y a un individu, et de chercher comment se réalisent les raisons d'unité et de distinction.

De ce fait, la théorie thomiste ne laisse pas de prise aux critiques selon lesquelles il n'est pas possible qu'un accident détermine un attribut essentiel à la substance. Une telle critique est valable pour les théories qui cherchent une cause

[189] De même que le concept de personne se réalise différemment chez l'homme et en Dieu parce que chez l'homme la distinction des personnes se fait d'abord par la matière, tandis qu'elle tient exclusivement à des relations en Dieu (cf. *Somme de théologie*, Ia q.29 a.4) : la souplesse d'esprit de saint Thomas ne le contraint pas à hypostasier toutes les raisons formelles qu'il envisage en des entités autonomes uniformes. Il suffit qu'elles soient réalisées, peu importe comment, pour que la prédication soit vérifiée.

efficiente de l'individuation, mais il ne s'agit pas ici de cause efficiente ; au plus la cause formelle.

L'Aquinate montre encore dans une autre question la fécondité de sa solution. C'est à propos de la résurrection des corps, autre thèse théologique qui mettra la philosophie à contribution. En effet, si la matière est principe d'individuation dans le sens de cause efficiente, on ne conçoit pas comment un homme peut ressusciter identiquement le même, la matière ayant été dissipée. Mais, précisément, puisque son âme est censée survivre, elle acquiert le mode d'individuation qui est propre aux formes séparées : individuation par soi-même. Et cependant l'âme ainsi séparée est identiquement l'âme de cet homme défunt. L'identité est donc maintenue moyennant un mode d'individuation différent.

> On pourrait dire encore que, parmi toutes les formes des êtres corruptibles, l'âme raisonnable seule subsiste par soi : l'être qu'elle avait inauguré dans le corps, elle le conserve après sa séparation d'avec le corps, et y fera participer le corps à la résurrection ; puisque, dans l'homme, l'âme et le corps n'ont qu'un seul être, autrement leur union serait accidentelle. L'être substantiel de l'homme ne subit donc jamais cette interruption qui empêcherait l'identité humaine avant et après elle ; tandis que l'interruption de l'être est complète dans les autres choses, dont la forme est abolie et dont la matière passe à un autre être. [190]

Ainsi la permanence de l'identité est assurée par la continuité de l'être, elle-même garantie par la permanence de l'âme subsistant d'abord sous la condition de forme engagée dans une matière, puis sous celle de forme séparée, et enfin à nouveau sous celle de forme engagée. Il est vrai que l'auteur affirme la permanence d'une certaine matière. Cela tient à ce qu'il veut maintenir le rôle de la matière signée, et surtout rendre compte des affirmations de foi selon lesquelles c'est le « même corps » qui est repris à la résurrection ; il ne peut pas non plus ne pas tenir compte du flux constant de matière qui se réalise dans le vivant et qui empêche d'affirmer l'identité numérique de toute la matière qui a passé par le corps durant sa vie et de celle qui sera réassumée à la résurrection.

> Ce qui n'empêche pas l'unité numérique de l'homme durant sa vie ne peut empêcher, c'est évident, l'unité du ressuscité. Du côté de la matière, les parties qui constituent le corps de l'homme, durant sa vie, ne sont pas toujours les mêmes ; elles le sont seulement du côté de l'espèce. Du côté de la matière, les parties vont et viennent ;

---

[190] « Vel dicendum quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem manere valeat, sicut est de anima rationali, quae esse, quod sibi in corpore acquiritur, etiam post corpus retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis et aliud animae in corpore; alias esset conjunctio animae et corporis accidentalis; et sic nulla interruptio facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire propter interruptionem essendi, sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *La résurrection*, Revue des jeunes, Paris, 1938, Suppl. q.79 a.2 ad 1, pp.97-98.

> cela n'empêche pas l'homme d'être numériquement un, du début de sa vie jusqu'à la fin. On peut en prendre un exemple dans le feu : tant qu'il brûle on dit que c'est un unique feu, ceci en raison de la permanence de son espèce, et malgré le bois qu'il consume et qu'on apporte à diverses reprises. Ainsi en va-t-il du corps humain. La forme et l'espèce de chacune de ses parties continuent de subsister tout au long de sa vie, alors que la matière de ces mêmes parties est consumée par l'action de la chaleur naturelle et se régénère sans cesse grâce à la nourriture. L'homme ne varie donc pas numériquement suivant la succession de ses âges, bien que ce qui est matériellement dans l'homme à l'un de ses stades ne se retrouve pas à un autre. Il n'est donc pas requis pour l'identité numérique de l'homme, à sa résurrection, qu'il retrouve tout ce qui lui a appartenu matériellement durant tout le temps de sa vie. Il suffit qu'il retrouve ce qui est nécessaire pour compléter la quantité qui lui est due. Il semble qu'il doive surtout recouvrer l'état le plus parfait qu'il connut dans la forme et l'espèce d'humanité. [191]

Les lieux parallèles montrent également que l'auteur tient pour la possibilité de retrouver des parcelles de la matière qui a appartenu au corps, et qui doivent être rassemblées pour la résurrection. Si on conserve des reliques des corps des saints, cela devrait bien être possible pour les autres hommes. Mais cette possibilité est révélatrice. En effet, quoique ces particules de matière soient sous une autre forme substantielle, elles sont bien les mêmes que celles qui ont fait partie de l'individu. Cette détermination d'identité est-elle intrinsèque à la matière ? Si l'on tient que la matière est pure puissance, il faut rejeter cette possibilité. Si l'on tient qu'elle relève de la forme, alors on tombe dans la contradiction, car après la mort, la forme n'actue plus cette matière. On est alors tenté, comme saint Thomas *junior* le fut, d'affirmer dans la matière, ou liée à la première formalité conférée par la forme substantielle, celle de corporéité, des *dimensiones interminatae* qui permettent déjà de désigner la matière en la distinguant en portions, abstraction faite de la formalité substantielle ultime qui lui donne son espèce. L'interprétation de ces *dimensiones interminatae*, comme celle de *materia signata quantitate* est délicate et a fait l'objet de controverses

---

[191] « Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem ; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt : nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. Cuius exemplum accipi potest ex igne, qui, dum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in humano corpore. Nam forma et species singularium partium eius continue manet per totam vitam : sed materia partium et resolvitur per actionem calmis naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. Non est igitur alius numero homo secundum diversas aetates, quamvis non quicquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, trad. R. BERNIER et F. KEROUANTON, t.4, Lethielleux, Paris, 1957, pp. 390-391.

[192]. Elle est cependant significative d'une observation importante. L'individu corporel est un être déterminé. Mais la consubstantialité des corps, qui permet leur interaction et la conversion des uns dans les autres permet aussi de « tracer » ce qui a été sous une forme puis sous une autre. Aristote l'avait bien saisi lorsqu'il a analysé de la même manière le changement accidentel et le changement substantiel : dans les deux cas, un même sujet est le substrat du remplacement d'une forme. Seulement, dans le premier cas, le sujet est un être substantiel, concret, facilement identifiable. Dans le deuxième, le sujet n'existe jamais à l'état pur. Il existe suffisamment pour pouvoir être identifié comme commun à la substance qui était là avant et à celle qui se trouve là désormais, mais est à jamais insaisissable dans son être pur, car en tant que pure puissance, il est n'est même pas quelque chose, tout en étant plus que rien. On est tenté alors d'y voir ce que la science contemporaine désigne comme énergie, qui se concrétise en matière mesurable. Et on s'explique les difficultés que soulève l'étude de cette question : il s'agit d'étudier une réalité connaissable seulement en puissance, et que l'on traque dans ses manifestations ou actuations, tout en sachant qu'elle n'est pas ces actuations elles-mêmes, mais seulement leur substrat.

Il en va de même du mystérieux mouvement d'inertie dans la pensée scolastique : comment rendre compte de ce mouvement dépourvu de moteur actuel ? Lorsqu'une flèche est propulsée par la détente de la corde d'un arc, elle commence par prolonger le mouvement qui lui a été imprimé par la corde, alors qu'elle n'est plus en contact avec elle. Puis cette influence résiduelle s'estompe progressivement, pour laisser à l'attraction du sol la primauté dans la détermination de la trajectoire du projectile. Cette prolongation du mouvement imprimé en premier lieu, passée à la limite, décèle le mouvement d'inertie : celui qui affecterait indéfiniment la flèche si elle n'était pas soumise à d'autres actions comme la gravitation et les frottements. Le mouvement d'inertie à l'état pur, ce mouvement rectiligne uniforme, est paradoxal parce qu'il n'a plus de cause actuelle : ni efficiente, ni finale. Il semble impossible et absurde, car pour la pensée scolastique, il n'y a pas de mouvement sans moteur actuellement agissant. Comment en rendre compte ?

Une première réponse consiste à dire qu'il n'existe jamais, puisque tout corps est soumis au moins à une interaction gravitationnelle, si ténue fût-elle. Pourtant, il laisse des traces, puisqu'il infléchit le mouvement d'une flèche, faute de quoi elle

---

[192] Pour un résumé, voir Nancy-Ann MORRIS, *La matière principe d'individuation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, thèse de nouveau doctorat en histoire de la philosophie sous la direction de M. le Professeur MAGNARD, Sorbonne, 1991 (non publiée). L'auteur commente et confronte Marie-Dominique ROLAND-GOSSELIN, op, *Le* « De Ente et Essentia » *de S. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, coll. Bibliothèque thomiste, 1926, et Umberto DEGL'INNOCENTI, op, *Il Principio d'individuazione nella Scuola tomistica*, Université Pontificale du Latran, Rome, 1971.

tomberait verticalement au sol après avoir perdu le contact avec la corde. Il a donc une existence de trace, ou de substrat.

On peut donc proposer une réponse plus satisfaisante : le mouvement réel de la flèche peut se décrire mathématiquement comme le composé du mouvement d'inertie et du mouvement dont les causes sont actuellement agissantes (gravitation et frottements). Le premier est comme le substrat du deuxième, comme la matière, être en puissance, qui trouve une actuation et une intelligibilité sous la forme, est substrat de celle-ci. La forme seule implique des causes, efficiente et finale, la matière n'en a pas besoin. De même le mouvement d'inertie n'a pas de cause actuelle, mais la seule chose requise est que le mouvement surajouté par des moteurs en acte procède de causes en acte [193].

Résumons ce que nous avons pu relever sur le principe de l'individuation dans la théorie thomiste :

- Il s'agit de l'individuation d'une forme, donc d'un être en acte.
- En dehors du cas des formes séparées, individuer une forme consiste à lui fournir un sujet tel qu'elle n'existe qu'en lui.
- Pour les formes substantielles, ce sujet est la matière première, substrat commun à tous les corps, mais séparée en portions par la forme, selon l'accident dénommé quantité dimensive.
- Ce substrat est pure puissance, non pas non-être ni être actuel, mais la portion qui a servi de sujet à une forme peut être identifiée comme étant « celle qui a été sous telle forme, et qui est désormais sous telle autre », de sorte que le corps ressuscité puisse en toute vérité exhiber une de ses parties comme lui ayant appartenu avant la mort et la résurrection.

Dans ces conditions, échappe-t-on aux reproches adressés à la théorie de l'individuation par la matière ? Si l'on envisage le principe d'individuation comme une cause, c'est-à-dire une réalité déterminée censée communiquer sa détermination à un tout comme la substance communique sa détermination individuelle à tous les accidents qui l'affectent (le blanc de ce mur, le caractère strident de la voix de cet homme, etc.), alors en effet, nous n'avons pas avancé.

---

[193] Ce mouvement est-il lui-même quelque chose, à la manière d'un mouvement ? On peut à vrai dire en douter. La théorie contemporaine de la relativité ne fait pas de différence entre un mouvement rectiligne uniforme et l'immobilité. Sur ces questions, quelques considérations contemporaines dans : Edward FESER, *Scholastic Metaphysics*, pp.118-122 ; « The medieval principle of motion and the modern principle of inertia », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, t.10, 2012, pp. 4-16 ; « Motion in Aristotle, Newton, and Einstein », *in* Edward FESER (éd.), *Aristotle on Methods and Metaphysics*, Palgrave Macmillan, Basinstoke-New-York, 2013, pp.236-258. Antonio MORENO, op, « The law of inertia and the principle *quidquid movetur ab alio movetur* », *The Thomist*, t.38, 1974.

Mais si par contre on renonce à la notion causale de l'individuation en se bornant à chercher dans le principe d'individuation un sujet à actuer comportant en puissance la distinction en portions, alors la solution proposée semble satisfaisante. On évite également la notion du particulier nu, réalité sous-jacente dont l'unique détermination est celle d'individuation, cette réalité qui est désignable sans être encore d'aucune espèce, un ceci qui n'est pas quelque chose. Car la matière première, en puissance à la forme et à la division, n'est pas pensée comme déjà en acte d'être individu : seulement comme sujet à spécifier et à diviser.

E. INDIVIDUATION PAR L'ENTITE TOTALE : FRANÇOIS SUAREZ

Après avoir détaillé et critiqué diverses solutions à la question du principe d'individuation (la matière première, la matière première avec telle quantité déterminée, la matière première en tant que disposée à telle quantité déterminée, la forme, l'existence), David Oderberg [194] renvoie à la conclusion que François Suarez avait lui-même tirée dans ses *Disputationes Metaphysicae* : il faut dire que tous les êtres, sauf Dieu, trouvent dans leur entité propre le principe de leur individuation.

> Au vu de ce qui a été dit jusqu'ici contre les sentences citées plus haut, il semble qu'il ne reste plus, après une énumération suffisante des parties, que cette solution : une substance singulière quelle qu'elle soit n'a pas besoin de trouver un principe d'individuation en dehors de sa propre entité ou des principes intrinsèques dont elle se compose.
>
> Car si une telle substance, considérée physiquement, est simple, elle est individuelle de soi et de par sa propre entité ; si par contre elle est composée, par exemple de matière et de forme unies, comme les principes de son entité sont la matière, la forme et leur union, ainsi les mêmes pris individuellement sont les principes de son individuation ; mais puisqu'ils sont simples en eux-mêmes, ils sont individus par eux-mêmes. [C'est la sentence de Pierre Auriol rapportée par Capréolus, celle de Durand de Saint Pourçain, Fonseca tient qu'elle est compliquée et insatisfaisante.] Quant à moi elle me paraît très claire, et que, autant lui-même que les autres s'y ramènent parce qu'en vérité le fondement de l'unité ne peut se distinguer de l'entité elle-même. C'est pourquoi, de même que l'unité formellement prise ne peut ajouter quelque chose de positivement réel à l'entité individuelle, parce qu'à cet égard il en va de même de celle-ci et de toute unité, ainsi le fondement positif de cette unité, quant à la négation qu'elle comporte [la négation de divisibilité en plusieurs de même espèce], ne peut rien ajouter de positif, physiquement parlant, à cette entité qui est dénommée une et individuée ; donc cette entité est par elle-même fondement de cette négation et c'est en ce sens que cette opinion tient qu'elle est à elle-même principe d'individuation.

[194] David ODERBERG, « Hylomorphism and Individuation » in John HALDANE (éd.) *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2002, p.129. Même exposé en substance dans David ODERBERG, *Real Essentialism*, Routledge, New York, 2007, c.5.4, pp.108-116.

> Mais cette opinion ne nie pas que dans cette entité singulière on puisse distinguer par la raison la nature commune de l'entité singulière, et que cet individu ajoute à l'espèce quelque chose de distinct par la raison et qui a raison, selon une considération métaphysique, de différence individuelle, selon qu'on l'a dit dans la section précédente ; et Durand de Saint-Pourçain ne le nie pas, mais semble plutôt le supposer. Cette opinion ajoute cependant (ce qui regarde proprement la présente question) que cette différence individuelle n'a pas un principe spécial dans la substance individuelle, ou un fondement qui soit réellement distinct de son entité ; c'est pourquoi en ce sens on dit que toute chose est par elle-même principe de sa propre individuation. C'est cette sentence qui, correctement expliquée, est vraie. Pour qu'elle soit plus claire, on va l'illustrer dans chaque sorte de chose substantielle. [195]

Relevons les éléments essentiels :

- D'abord, comme nous l'avons dit au début, il faut oublier l'idée qu'une chose tire son individualité d'une réalité extrinsèque. On ne peut admettre que Milou soit un chien singulier, ce chien-là par opposition aux autres, en raison d'un élément extérieur.

- De plus, pour les substances composées, l'individuation vient de l'union des principes qui les composent. Les notes qui précèdent sur l'individuation par la forme, par la matière connotant ou non la quantité ont montré que tous ces

---

[195] « Ex hactenus dictis contra superiores sententias, videtur, quasi a sufficienti partium enumeratione, relinqui, omnem substantiam singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus ejus entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua ; si vero sit composita, verbi gratia, ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis ejus sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis ejus ; illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt. Quam sententiam tenuit Aureol. apud Capreol., in 2, d. 3 , q. 2 ; et in re eam tenet Duran., in 2, d. 3, quaest. 2. Eam vero referens Fonseca, 5 Metaph., c. 6, q. 3, dicit in sect. 2, esse omnium implicatissimam, et quae si ad verum sensum reducatur, quaestionem insolutam relinquit. Mihi tamen videtur omnium clarissima, et tam ipsum quam fere alios in eam tandem incidere, quia revera non potest fundamentum unitatis ab ipsa entitate distingui. Unde, sicut unitas individua pro formali non potest addere aliquid positivum reale supra entitatem individuam, quia quoad hoc eadem est ratio de illa, et de omni unitate, ita positivum fundamentum hujus unitatis quoad negationem, quam dicit, nihil positivum addere potest, physice loquendo, illi entitati, quae una et individua denominatur ; ergo illa entitas per seipsam est fundamentum hujus negationis, et hoc sensu dicitur ab illa opinione seipsa esse principium individuationis. Non enim negat haec opinio, in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod, secundum metaphysicam considerationem, habet rationem differentiae individualis, prout in sectione praecedenti dictum est ; et Durand. non negat, sed potius supponere videtur. Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem quaestionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod principium, vel fundamentum quod sit in re distinctum ab ejus entitate ; ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per seipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera haec sententia recte explicata ; ut tamen clarior fiat, eam sigillatim in universis rebus substantialibus declarabimus. » François SUAREZ, sj, *Disputationes metaphysicae*, V, *De unitate individuali*, in *Opera omnia* t.25, Vivès, Paris, 1861, section 6 p.180 (traduction nôtre).

éléments interviennent, quoique non à titre de cause, dans l'individuation. Admettons donc que leur union suffise à faire en sorte que le tout soit un individu. Suarez les considère comme des entités simples, et individuées à ce titre (on peut les « prendre individuellement », *eadem in individuo sumpta*). Leur composition produit un individu.

- Quant aux substances simples, les purs esprits, nous ne nous en sommes pas occupés puisqu'ils ne rentrent pas dans le cadre que nous nous étions fixé au début de cette étude, celui des êtres qui font l'objet de notre expérience courante. Saint Thomas admet que leur simplicité de forme pure assure leur unité, et que leur unicité dans leur espèce assure leur distinction d'avec tout autre être, car seule la matière justifierait qu'il en existe plusieurs dans la même espèce, matière qui précisément, par définition de la forme pure, leur fait défaut. Au contraire, l'exposé de Scot dont il a été question plus haut visait à prouver qu'il peut y avoir plusieurs anges de même espèce. Avouons que l'opinion de saint Thomas semble plus cohérente avec les résultats que nous avons tirés de l'étude d'Aristote : il y a bien une corrélation entre le fait d'être en puissance et corruptible, sujet de détermination formelle spécifique, et principe de distinction numérique dans cette espèce, toutes choses qui relèvent de la matière. Dès lors, il faut conclure que, moyennant ce que notre observation commune nous donne à induire, un être qui serait pure forme n'aurait pas de quoi se multiplier selon son espèce [196]. Ainsi la forme pure trouve en elle-même de quoi se distinguer de tout autre être.

- Il est cependant à noter que dans l'exposé de Suarez, Dieu tient une place particulière, car il n'a pas besoin de principe d'individuation, même celui qu'il serait pour lui-même : « Nous omettons la substance divine car, comme nous l'avons dit, elle est *per se* et essentiellement individuelle, de sorte qu'il n'y a pas à chercher en elle le principe de son individuation plus que de son essence ou de son existence. » [197] On peut se demander pourquoi faire une différence entre Dieu et les formes simples à cet égard, puisque l'individuation comporte simplicité et distinction, et que ces aspects ne supposent pas selon Suarez des entités supplémentaires, mais ne se distinguent de la chose que par une distinction de raison. Saint Thomas d'Aquin ne se faisait pas scrupule, on l'a vu plus haut, de dire que Dieu se distingue des autres êtres par son infinité même, de sorte qu'il est individué par cette infinité. Cette remarque du docteur jésuite pourrait être le signe que sa notion de principe d'individuation conserve encore quelque chose de

[196] Une objection jaillit aussitôt : celle qui se tire de la survivance des âmes. Si la forme du composé humain survit à la mort, alors il y a plusieurs âmes humaines qui survivent et qui se distinguent au moins par leur rapport à des corps passés. Mais nous ne ferons pas la discussion détaillée de cette objection qui nous mènerait trop loin hors de notre sujet.

[197] « Omittimus divinam substantiam, quoniam, ut diximus, illa per se et essentialiter individua est, unde non est quod in ea quaeratur individuationis principium, magis quam essentiae vel existentiae ipsius. » *Ibidem*, section 3, p.161.

causal, ce qui exclut par le fait même la divinité de son champ d'étude, puisque Dieu est l'être incausé.

C'est la deuxième remarque qui nous retiendra le plus. Quant aux substances composées, et il s'agit ici des corps, Suarez tient que leur individuation vient de l'union de leurs composants. Mais, précisément, il suppose, comme le montre son exposé successif de l'individuation de la matière elle-même, de la forme et des modes substantiels, que toutes ces réalités sont des entités qui ont leur propre individuation, et que l'individuation du composé vient de l'individuation de ces parties. Si une telle vue semble cohérente avec l'idée que l'unité et la distinction, donc l'individualité, sont des propriétés proportionnelles, de sorte que tout être les possède selon la mesure de son être (les accidents, le mouvement, les êtres artificiels, les événements, etc.), on est cependant perplexe lorsqu'on lit sous la plume de Suarez que la matière première est individuée, elle aussi, par son entité propre.

En effet, pour lui [198], la matière première qui est sous telle forme est distincte de celle qui est sous telle autre, or elle ne le tient pas de la forme puisqu'elle peut en changer, ni pour la même raison de la quantité. Elle est bien singulière parce qu'elle reçoit l'action de l'agent qui lui imprime une forme, et que l'action ne s'applique qu'aux singuliers. Ainsi la matière première devient une entité autonome, distincte, avec une opération propre quoique seulement passive. Elle a déjà quelque chose de la substance. Mais en raison de cette détermination individuelle et de sa raison de sujet passif de l'action d'un agent, on ne peut plus dire qu'elle est pure puissance. Elle ne correspond plus à ce qu'Aristote appelait matière première.

De même, la forme tire son individuation d'elle-même, car elle ne doit pas la tenir d'accidents, et si la matière intervient pour la singulariser, et se trouve de ce fait cause d'individuation, il faut pourtant tenir selon le *Doctor eximius* que cela ne vaut que pour l'individuer selon son genre de forme corporelle, tandis qu'elle possède une individuation intrinsèque. Il s'autorise pour cela d'une remarque que fait saint Thomas au sujet de l'âme humaine pour tenir compte de sa subsistance propre : son être ne dépend pas de la matière, donc son individuation se fait « selon le corps », mais n'est pas causée par lui [199]. Là encore, on ne peut admettre cette vue sans critique : cette double individuation, intrinsèque et extrinsèque, semble suspecte, car

---

[198] *Ibidem*, section 6 pp.180-181.

[199] *Ibidem* p.182. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*, (éd. C. PERA), t.2, Marietti, Turin-Rome, 1961, livre II c.75 n° 1549, p.218 : « Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata. » Cf. aussi c. 81 n°1620. La dernière incise, *non quasi individuatione a corporibus causata*, s'entendrait bien mieux à notre avis du rejet par saint Thomas de l'idée d'une causalité efficiente de la matière sur la forme pour produire l'individuation. Mais nous n'avons pas trouvé d'autre lieu où il en soit question en ces termes.

on a posé en principe que l'individuation est intrinsèque. De plus, il n'est pas possible d'admettre que la matière première soit cause d'individuation, car nous n'admettons pas qu'elle soit elle-même individuée. D'autre part, cette vue généralise abusivement le cas de l'âme humaine subsistante aux autres corps, et saint Thomas en l'évoquant distinguait bien le cas des formes dont l'être dépend de la matière (tous les corps non rationnels) de celui des êtres humains. L'argument d'autorité tiré de l'Aquinate sur lequel Suarez pensait pouvoir s'appuyer tombe ici à faux.

Enfin, les modes substantiels eux-mêmes sont réputés individués par leur entité propre. Par exemple l'union même de la matière à la forme, de tel corps à telle âme, est distincte de l'un et de l'autre, et a son unité [200], car elle existe *a parte rei*. Elle pourrait cesser, puis reprendre dans le cas où le vivant meurt et ressuscite. Alors une autre union réellement distincte de la première, mais de même espèce, existerait entre les deux mêmes termes. Ainsi Suarez tient que même les modes substantiels sont individués par leur entité propre. Mais cette vue elle aussi est critiquable. En effet, l'union de l'âme et du corps n'est qu'une relation. Son entité consiste dans l'ordination des deux termes l'un à l'autre. Et sa singularité tient donc à celle de ses deux termes. S'il faut dire qu'une telle union perdue puis restaurée est numériquement distincte, c'est surtout parce que la substance a été corrompue puis rétablie. A supposer qu'il s'agisse de la résurrection d'un homme, son être s'est en fait maintenu par la persistance de l'âme, et ainsi c'est la même personne, donc avec le même corps et la même union. Si corps et âme ont été recrées, alors ce n'est pas la même substance, corps et âme étant numériquement distincts des éléments originaux. Mais ce dernier cas est purement spéculatif.

Ce que nous remarquons surtout, c'est que l'auteur traite tous les composants physiques des corps comme des entités à part entière, existant *a parte rei*, selon l'expression de Scot, de qui il la tient. Autrement dit, l'être est considéré de manière univoque, et c'est cela qui explique les propriétés qu'il attribue à la matière première, et qui en font déjà une quasi substance. Il n'est pas possible de s'y tenir, si l'on veut maintenir cohérente la notion de matière première, pure puissance, et si nous cherchons à analyser l'individuation, non pas d'êtres résultant de distinctions philosophiques opérées par la raison, mais de l'être tel qu'il existe, à savoir d'abord la substance.

Cependant nous pouvons conserver l'idée d'une individuation des autres réalités selon leur mode d'être, ainsi que la recherche des contributions à l'individuation apportées par chacun des composants des êtres corporels. La théorie suarézienne a le mérite d'illustrer la convertibilité des propriétés d'unité et de distinction (les transcendantaux *unum* et *aliquid*) avec l'être.

F. La solution de David Oderberg

[200] *Ibidem* p.185.

C'est précisément ce que David Oderberg retient de Suarez lorsqu'il propose sa propre solution : quant au principe d'individuation des substances matérielles :

> Il y a trois points à relever, mais seulement un que nous devons désigner en général comme *le* principe d'individuation. Premièrement, on admet que nous ne pouvons pas ignorer le travail de Suarez à ce sujet, et que nous devons pour cette raison dire : « toute substance matérielle est le principe de son individuation par sa propre entité ». C'est l'union même de la matière première à la forme substantielle qui constitue la substance individuelle, aussi sûrement que l'assemblage des engrenages et des roues (ou des puces et de la matière plastique) constitue une montre individuelle. L'individualité suit nécessairement l'être substantiel, et si c'est en ce sens que nous devons entendre le slogan de Quine : « Pas d'entité sans identité », il exprime une vérité importante.
>
> En second lieu, outre ce qui a été dit plus haut sur la primauté de la forme, nous devons dire que la forme tient une place plus importante en cette matière dans l'haeccéité de la substance composée complète. La matière comme telle est inchoative, et, *d'elle-même*, elle n'est pas plus inchoative de cette substance-ci que de celle-là ; tandis que la forme achève et détermine la substance, changeant ce qui est entièrement indifférent en quelque chose de déterminé et de singulier. C'est le manque d'attention à ce point qui semble se trouver à la racine des difficultés rencontrées par certains philosophes quant à la matière, « épaisse » ou « mince », qui individue : un problème sur lequel je reviendrai.
>
> Troisièmement, c'est la matière qui est principe d'individuation en ce sens qu'elle est le principe intrinsèque premier par lequel le composé substantiel entier est individué. C'est la matière qui divise la forme commune, i.e. qui rend le communicable incommunicable, et qui, par l'union avec la forme, aboutit à « ce qui est indivisé en soi et distinct des autres ». Les trois solutions doivent donc être conciliées de cette façon : c'est l'influence initiale, ou logiquement antérieure de la forme commune sur une matière par ailleurs indifférente qui donne à la matière la marque par laquelle elle individue la substance qui, comme un tout composé, est constituée en entité individuelle. Donc lorsque nous disons que la substance est le principe de son individuation par son entité propre, nous signalons le fait que toute substance matérielle, étant un « ceci » [*this-such*], est *ipso facto* individuelle ; mais on n'exclut pas le fait suivant que toute substance matérielle a un composant, à savoir sa matière, en vertu duquel elle est un « ceci ». Les individus peuvent s'auto-individuer sans que cette auto-individuation soit primitive, ou incapable d'une analyse ultérieure, tout comme les pianistes jouent du piano, par définition, sans que leur aptitude au piano résiste à toute analyse. [201]

[201] « There are three elements to this, but only one which we should in general speak of as *the* principle of individuation. First, it is submitted that we cannot ignore the work of Suarez on this, and must therefore say : Every materials ubstanceis the principle of its individuation by its own proper entity. It is the very union of prime matter to substantial form which constitutes the individual substance, as surely as the coming together of cogs and wheels (or chips and plastic) constitutes an individual watch. Individuality follows necessarily from substantial being, and if this is how we should take the Quinean slogan 'no entity without identity', that slogan expresses an important truth.
Second, to add to what was said above about the primacy of form, we must say that form holds a higher place than matter in the haecceity of the complete composite substance. Matter as such is inchoative,

De ces trois principes, rien ne nous empêche d'admettre le premier : forme comme matière interviennent dans l'individuation. Quant au second, il permet de faire droit à l'observation selon laquelle la matière, étant pure puissance, ne peut être à elle seule principe d'individuation, car la forme seule explique la détermination actuelle. Le troisième reprend l'idée que la matière individue en fournissant un sujet à la forme commune, pour la rendre incommunicable de communicable qu'elle était.

On ne peut s'empêcher cependant de trouver que ces formulations qui imputent des actions (diviser, rendre incommunicable), sentent encore le scotisme, qui fait de chaque élément de la constitution physique des choses un être doué presque de causalité propre de type efficient, ou de passivité : la forme, de son côté, apparaît comme une réalité susceptible de se tenir en deux états : commun et divisé, communicable et incommunicable.

La même impression demeure lorsque l'on suit le développement d'Oderberg sur la nature de la « matière signée » qui est principe premier d'individuation. Pour l'expliquer, il recourt à un paradoxe énoncé d'abord par Montgomery Furth :

> Etant donnée une paire convenable d'individus, il n'y a pas de raison en métaphysique aristotélicienne pour que le feu même et la terre qui composent maintenant Callias et le distinguent de Socrate ne puissent pas dans vingt ans, par un curieux concours de circonstances, composer Socrate, et les composants de Socrate constituer alors Callias, de sorte que Socrate serait reconnaissable comme le même et unique homme que Socrate maintenant et de même Callias, si les conditions normales de cette relation étaient jugées remplies – en quoi qu'elles puissent consister, ou quels que soient nos critères pour qu'elles soient satisfaites. [202]

---

and *of itself* no more inchoative of this rather than that substance ; whereas form perfects and determines the substance, turning what is wholly indifferent into something determined and singular. It is a lack of regard for this point which seems to be at the root of worries had by some philosophers about whether the matter that individuates is 'thick' or'thin', an issue to which I will return.
Third, it is matter which is the principle of individuation, in this sense : it is the *chief intrinsic principle* by which the entire substantial composite is individuated. It is matter which divides common forme, i.e. which turns the communicable into the incommunicable, which in union with forme results in that which is « indistinct in itself and distinct from others ». The three claims are, then, to be reconciled in this way : it is the initial or logically prior influence of common form on otherwise indifferent matter which gives to matter the character by which it individuates the substance which, as a whole composite, is constituted as an individual entity. So when we say that the substance is the principle of its individuation by its own entity, we pay regard to the fact that every material substance, being a this-such, is ipso facto individual ; but we do not exclude the further fact that every material substance has a component, namely its matter, by virtue of which it is a this-such. Individuals can self-individuate without that self-individuation being primitive or incapable of further analysis, just as pianists can by definition play the piano without their pianism being incapable of further analysis.», David ODERBERG, « Hylomorphism and Individuation », pp.129-130.

[202] « Given a suitable pair of individuals, however, there is no reason of Aristotelean metaphysics why the very fire and earth that this noon composes Callias and distinguishes him from Socrates could not, by a set of utterly curious chances, twenty years from now compose Socrates, and Socrates' present

On retrouve là la difficulté que rencontre la thèse de l'individuation par la matière signée par la quantité devant le phénomène du renouvellement par le métabolisme de toute la matière corporelle. Ou encore de la résurrection de l'homme, dont l'âme n'a pas cessé d'être par la mort, mais dans un corps qui ne retrouverait pas tous les éléments qui lui ont appartenu dans le passé. Kit Fine synthétise cette difficulté en présentant le paradoxe ainsi : en supposant que Socrate se nourrisse de la matière de Callias au point que toute sa matière soit remplacée par celle qu'il absorbe, on peut raisonner de la manière suivante :

> Désignons Socrate par S et Callias par C. Supposons que, dans la situation envisagée, *t* et *t'* sont les temps respectifs où Socrate et Callias sont supposés avoir la même matière. Soit *m* la matière de Socrate à *t* et *n* celle de Callias à *t'*. Soit F la forme de Socrate et G la forme de Callias. Etant données une matière *m* et une forme F, soit F*m* (parfois écrit F(*m*)) le composé de *m* et F. Nous faisons les suppositions suivantes :
>
> (1) S ≠ C ;
>
> (2) *m* ≠ *n* ;
>
> (3) F = G ;
>
> (4) S= F*m* et C=G*n*.
>
> […] Toutes ces suppositions semblent raisonnables ; et pourtant, prises ensemble, elles impliquent contradiction. Car de (2), (3) et (4) il suit par deux applications de la loi de Leibniz (les identiques peuvent se substituer les uns aux autres) que S = C, contrairement à (1). [203]

En un mot, si vraiment la matière est principe d'individuation tandis que la forme est commune, comme il ne semble pas impossible métaphysiquement que la matière d'un être se retrouve en un autre de même nature, il arrivera ce fait que l'être résultant soit identique à un autre puisqu'il aura la même matière et la même forme. L'auteur discute de manière détaillée les divers principes qui sous-tendent ce

---

components then compose Callias, where yet Socrates then would nonetheless be deemable one and the same man as Socrates now, and Callias likewise, if the customary conditions for that relationship were deemed to have been met-whatever they may consist in, or our criteria for their satisfaction may be. », Montgomery FURTH, « Transtemporal Stability in Aristotelian Substances », *The Journal of Philosophy*, t. 75, n°11, novembre 1978, p.643.

[203] « Let us use S for Socrates and C for Callias. Suppose that, in the envisaged situation, *t* and *t'* are the respective times at which Socrates and Callias are assumed to have the same matter. Let *m* be the matter of Socrates at time *t* and *n* be the matter of Callias at time *t'*. Let F be the form of Socrates and G the forme of Callias. Given some matter *m* and a form F, let F*m* (sometimes also written as F(m)) be the compound of *m* and F. We then make the following assumptions : (1) S ≠ C ; (2) *m* ≠ *n* ; (3) F = G ; (4) S= F*m* and C=G*n*. […] All of these assumptions appear to be reasonable ; and yet taken together they yield a contradiction. For from (2), (3), and (4), it follows by two applications of the Leibniz's Law (the substitutivity of identicals) that S=C, in contradiction to (1). » Kit FINE, « A puzzle concerning Matter and Form », *in* Theodore SCALTSAS, David CHARLES et Mary Louise GILL (dir.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp.13-40.

raisonnement pour déceler la faille qui cause l'absurdité de la conclusion. A sa suite, David Oderberg reprend le problème et adopte l'une des solutions que Fine a pensé devoir laisser de côté, celle qu'il désigne comme principe de la « composition relative ». On a désigné comme F*m* le corps composé de la forme spécifique F et de la matière *m*. La solution proposée consisterait à indexer la matière, ou l'union des deux, sur le temps : Socrate est la donnée de l'union de sa forme avec telle matière à tel moment.

Le formalisme mathématique de cette solution (comme de toutes les autres évoquées par Fine) est d'emblée suspect. En effet, il suppose l'univocité la plus stricte possible dans l'emploi des diverses notions. Or de fait, on peut déjà relever une dualité d'usage du terme « forme » dans Aristote, comme nous l'avons relevé plus haut. Cette dualité tient à ce que la forme peut désigner l'espèce, en effet identique dans tous les êtres de même nature. Mais aussi, on peut parler de la forme de cet individu (Aristote disait « ta matière, ta forme » [204]). Ainsi dire d'emblée que la forme de Callias et celle de Socrate sont identiques revient à ignorer cette donnée fondamentale : erreur méthodique d'autant plus inexcusable que Fine, dans son article, cherche justement à trouver la réponse qu'Aristote donnerait au paradoxe.

Une autre critique se présente contre la solution adoptée par Oderberg : comment peut-on indexer la matière au temps ? Cela revient à tenir que la substance est individuée par une mesure extrinsèque, ce que nous avons déjà exclu. Mais aussi, cela suppose un autre principe fort contestable, celui que Fine appel principe de la migration : deux choses peuvent être dites avoir (quoique non en même temps) la même matière. C'est donc qu'elle est déjà identifiée ! Or ce que nous appelons matière au sens strict, c'est la matière première, pure puissance. La seule continuité indiscutable de cette matière consiste en ce que telle substance est devenue telle autre lors d'un changement appelé, selon la terminologie aristotélicienne, corruption-génération. Cette substance-ci a donné lieu à celle-là et c'est en ce sens que l'on peut dire que la réalité insaisissable qu'est la matière première est « passée » de l'une à l'autre.

En définitive, il apparaît que, consciemment ou non, on en revient toujours à traiter les grandes distinctions physiques à la manière de Scot : matière, forme, et même l'union des deux (dans Suarez) sont des entités séparables, homogènes et susceptibles d'être « tracées » dans leur devenir ; des *quod* au lieu de *quo*. Leur individuation cause de manière efficiente celle du composé [205]. Dans la mesure où

---

[204] Dans la *Métaphysique*, Λ 5, 1071a 20, 24-29.

[205] On peut encore s'en convaincre en considérant comment Oderberg, dans *Real Essentialism*, traite la notion de « principe » : p.108, le principe d'individuation doit rendre compte de l'individuation dérivée (celle de l'accident par la substance, du rayonnement par sa source, de la privation par l'objet réel où elle se réalise) ; pp.109-110, il doit posséder les propriétés qu'il produit dans son effet : être particulier et non commun, contrairement à la matière première et à la forme qui de ce fait sont disqualifiées. Cela conduit au refus de la circularité, p.110 : une chose ne peut être principe d'une autre qui serait à son

nous avons pensé pouvoir exclure cette manière de voir, il faut chercher ailleurs une réponse satisfaisante au problème.

G. JACOBUS ZABARELLA

La solution de David Oderberg nous paraît insatisfaisante pour deux raisons :

- Premièrement, elle met au même niveau, comme des parties presque homogènes, la matière et la forme.
- Deuxièmement, elle méconnaît l'ambivalence de la forme, qui à la fois donne l'espèce, et en cela est commune à tous les êtres de même nature, et aussi donne l'acte concret, de telle sorte qu'on puisse dire « ta matière, ta forme » ; et alors elle est singularisée.

C'est précisément ces deux remarques que nous pouvons trouver dans un traité d'un scolastique padouan des 16e-17e siècles, commentateur réputé d'Aristote, Giacomo Zabarella. Dans un petit traité *De Constitutione individui* qui constitue un chapitre de son *De rebus naturalibus* [206], il critique l'opinion de ceux qui,

> considérant que l'individu n'est pas constitué sans la matière, disent que, ni la seule matière, ni la seule forme ne sont cause de singularité, mais l'une et l'autre ensemble ; dans la mesure où ces deux parties substantielles existant hors de l'âme se trouvent conjointes, dans cette mesure elles constituent cet individu. Disant cela, il me semble qu'ils se sont approchés de la vérité, mais aussi éloignés quelque peu. Lorsqu'ils ont dit que la matière était nécessaire à la constitution de l'individu, en cela je pense qu'ils ont très bien jugé, mais ils ont erré en ce qu'ils ont attribué cette fonction également à la matière et à la forme premières, alors qu'il faut plutôt dire que seule la forme est cause première et adéquate de singularité, tandis que la matière est une sorte de cause secondaire et *sine qua non*, dans la

---

tour principe de la première ; c'est pourquoi un accident, individué par la substance, ne peut être principe de l'individuation de la substance. Enfin, p.111, le principe est nécessaire pour l'existence de son effet ; c'est pourquoi l'existence n'est pas principe de l'individuation puisqu'on peut concevoir une réalité individuelle non existante. Tous ces aspects du « principe » sont en fait des caractéristiques de la cause efficiente : elle produit un effet qui dépend d'elle dans son existence, elle doit le posséder en elle-même pour pouvoir le rendre réel dans un autre sujet.

De fait il n'est pas rare dans la philosophie moderne (déjà chez Hume et Kant par exemple) de réduire toute causalité à la causalité efficiente. Cf. François-Xavier PUTALLAZ, « Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité – une discutable lecture de Roger Pouivet », *Revue thomiste*, t.111, n°1, pp.61-63 ; également Michel NODE-LANGLOIS, *Disputes philosophiques*, Artège, 2011, pp.288-290.

Là-contre, il faut, comme nous tâcherons de le faire *infra*, affiner les analyses, et tenir compte des autres modes de causalité, finale, matérielle et formelle, et même d'autres rapports d'origine plus ténus pour lesquels la scolastique avait conservé le terme de « principe » pour ne pas préjuger d'attributs propres à la causalité efficiente.

[206] Jacobus ZABARELLAE, *Liber de Constitutione Individui*, in *De rebus naturalibus libri XXX*…, *editio postrema*, Francfort, 1607, reprint par Minerva, Francfort, 1966, col.373-394.

> mesure où elle sert à la forme à exister et à constituer un « ceci-quelque chose » [*hoc aliquid*]. [207]

Il est clair en effet que, vu la différence entre matière et forme, on ne peut leur attribuer des rôles symétriques. Mais pour le comprendre, il faut noter avec l'auteur [208] que l'individuation recouvre deux questions distinctes :

- Comment rendre compte de la multiplication des individus dans l'espèce ? Selon lui, cette multitude d'individus dans la même espèce dénote une imperfection, tient à la matière, et provient de sa division. On retrouve ici la vue d'Aristote détaillée plus haut.

- Comment rendre compte de l'unité numérique et de la distinction entre eux des individus dans l'espèce ? Ces deux qualités dénotent une perfection et doivent être imputées à la forme qui seule donne l'être et l'acte. Cela explique non seulement l'unité, mais même la distinction, car à la suite d'Aristote, l'auteur tient que c'est l'acte qui sépare et distingue [209].

Il y a donc deux rôles à attribuer à la forme, selon les deux conclusions en lesquelles Zabarella résume son opinion :

> La forme en tant que constituant l'essence de la chose ne donne pas l'unité numérique ; bien plutôt en elle comme en un élément commun conviennent tous les singuliers ; car s'ils sont de la même espèce, ils doivent avoir la même essence communiquée à eux tous également…
>
> La forme spécifique en tant qu'elle donne l'existence en acte, qui est un certain ajout à l'essence, donne l'unité numérique et la singularité et sépare cet individu de cet autre. [210]

---

[207] « Considerantes, non sine materia constitui individuum hoc, dixere, nec solam materiam nec solam formam esse causam singularitatis, sed simul utramque ; quatenus enim hae duae substantiales partes extra animam existentes conjonguntur, eatenus constituunt individuum hoc. Hoc autem dicentes mihi quidem videntur proxime ad veritatem accessise, sed aliquantum etiam ab ea recessisse : quod enim materiam necessariam esse dixerint in constitutione individui, in hoc optime eos sensisse arbitror, sed in eo defecisse, quod aeque materiae, ac formae primas in hoc munere tribuerunt, quum potius dicendum sit, solam formam esse primam et aequatam causam singularitatis, materiam vero causam quandam secundariam, et sine qua non, quatenus famulatur formae ad existendum, et ad constituendum hoc aliquid. » Jacobus ZABARELLAE, *Liber de Constitutione Individui*, col. 385A-B.

[208] *Ibidem*, 381C.

[209] « Notre conclusion est encore évidente en vertu de la considération suivante. Il est impossible qu'une substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie, car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne seront jamais un seul être en entéléchie. Mais si ces êtres sont deux en puissance ils pourront être un : par exemple, la ligne double se compose de deux demi-lignes, mais seulement en puissance, car l'entéléchie sépare [ἡ ἐντελεχεια χωριζει]. » ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Tricot, t.1, Z 13, 1039a 2-7 p.294.

[210] « Forma ut essentiam rei constituens non dat unitatem numeralem, imo in ea tanquam in communi essentia conveniunt omnia singularia ; quia si sunt eiusdem speciei, eandem habere debent essentiam

Ceci permet de mieux comprendre l'affirmation selon laquelle la forme est commune. Chaque être d'une espèce possède en lui ces deux principes, réellement distincts et propres à lui, sa matière et sa forme, et ce qu'il y a de commun entre tous est l'effet produit par la forme, à savoir la constitution dans la même espèce. Comme le modelage de deux statues réalisées selon le même modèle leur donne la même silhouette. Mais il y a bien autant d'êtres en acte distincts que d'êtres ainsi cospécifiques. Dans le paradoxe énoncé par Kit Fine, la première erreur consiste à identifier sans autre les formes de Callias et de Socrate : elles se retrouvent en tant qu'elles donnent à chacun d'être un homme. Mais elles déterminent respectivement l'un et l'autre à être cet homme à l'exclusion de cet autre. Disons plutôt, pour éviter un vocabulaire qui connoterait trop la causalité efficiente, que par sa forme, Socrate est homme et distinct de tout autre, et que par la sienne, Callias est homme et distinct des autres.

Ainsi la permanence de la forme de l'un et de l'autre dans les processus vitaux garantit, comme nous l'avons conclu plus haut, la permanence de ces individus. Mais ces processus vitaux font intervenir la matière. Cette dernière est ce par quoi une forme existe dans un sujet, ce par quoi le composé est apte à se distinguer d'autres êtres corporels (plutôt que ce par quoi il se distingue effectivement, car cette actualité est rapportée à la forme) dans le cadre de cette homogénéité ou consubstantialité générale des corps. Elle est enfin ce par quoi les corps peuvent interagir entre eux. Elle n'est pas traçable comme si elle avait une existence propre et une visibilité qui la rendait désignable alors même qu'elle se présenterait sans forme. Mais on peut dire qu'elle « passe » d'un corps à un autre si un changement peut se décrire par une proposition du type : « ce qui était de la substance de Callias est devenu la substance de Socrate ». Les mots « ce qui » évoquent le sujet d'une forme, et c'est bien à la manière d'un sujet qu'on envisage la matière première, par analogie avec la substance qui se trouve le sujet d'un changement accidentel. Et de ce fait dans l'hypothèse de Fine, Socrate, restant Socrate par la permanence de sa forme, s'est nourri de Callias qui, lui, a disparu ; ou bien, dans l'hypothèse de Furth, par un extraordinaire concours de circonstances, Callias est resté Callias et s'est nourri de ce qui avait été la substance de Socrate.

Un dernier point reste à élucider. Peut-on vraiment dire que la matière n'est pas cause de l'individuation, mais seulement condition *sine qua non* ? La notion de cause que nous avons dégagée, en particulier pour dire qu'il n'y a pas de cause de tel individu comme tel (Milou en tant que Milou) est celle d'un agent qui communique une similitude de soi à un patient. Le premier modèle est bien sûr la cause efficiente. Mais, comme le relève Aristote dans son analyse des causes [211], il y a d'autres choses

---

aeque com ipsis omnibus communicatam. […] Forma specifica quatenus dat existentiam actu, quae est quiddam additum essentiae, dat unitatem numeralem, et singularitatem, et separat individuum hoc ab aliis. » Jacobus ZABARELLAE, *Liber de Constitutione Individui*, col. 382D-E.

[211] ARISTOTE, *Physiques,* livre II, cc.3 sq.

que l'on appelle causes des êtres corporels : les deux principes *per se* du mouvement, matière et forme, et la fin. En effet, même si ces trois réalités ne sont pas des agents efficients, la chose causée en dépend dans son être ou dans son devenir. La fin, parce que sans agent poursuivant un but, la chose n'existerait pas ; la forme pour être d'une espèce donnée, la matière pour instancier l'espèce. Et l'être ainsi constitué tient quelque chose de chacune de ses causes : il est corporel, homogène aux corps, par sa matière ; il est de telle nature par sa forme ; il est conforme au plan de son agent, par sa conformité au but qui a présidé à sa constitution.

Si donc on cherche à qualifier le rôle propre de la matière dans la constitution de l'individu comme individu (non pas comme tel individu irrépétible, mais comme indivis en soi et distinct de tout autre), on peut constater que la matière est bien le sujet indéterminé mais déterminable qui est informé, le sujet qui se trouve du fait de son union à la forme distingué en acte de tout autre, le sujet qui interagit avec les autres selon la loi de la nature en laquelle il subsiste. La matière semble bien être la cause matérielle de l'individu comme individu, ce qui est plus qu'une simple condition *sine qua non* qui serait une cause *per accidens*, ou une cause secondaire. Car, que matière et forme soient réellement distinctes, c'est une chose. Mais elles n'ont d'être que dans leur union, de sorte que sans matière à déterminer, la forme n'est pas seulement incomplète, elle n'est pas du tout, même si c'est à elle que tiennent, dans le composé, l'unité et la distinction actuelles [212]. Car ce n'est pas « cette matière » qui est cause matérielle de l'individuation, puisque nous avons vu que la matière comme telle n'est pas désignable. Mais en tant qu'« il y a de la matière », alors le composé est un individu.

N'y a-t-il là qu'une banalité ? Nous estimons qu'il y a plus. Car nous voyons là l'illustration du fait que tout être, dans la mesure de son être, est individu. De sorte que ce qui est la cause matérielle de l'être se trouve immédiatement cause matérielle de son individuation : l'être et l'individu sont convertibles.

H. CONCLUSION : CAUSES ET PRINCIPES DE L'INDIVIDU

Il est paradoxal d'affirmer d'une part que de multiples principes interviennent dans l'individuation des substances corporelles (matière, forme, quantité), et d'autre part qu'il n'y a pas, selon Aristote, à chercher de principe d'individuation. Pour tirer

[212] Ce disant, nous devons réserver le cas de l'âme humaine dont nous traiterons *infra* sur la personne. Certaines de ses facultés, affranchies de la matière, permettent de conclure à sa subsistance propre. La structure ontologique de l'homme se présente donc autrement que pour les autres corps dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin, pour qui « l'âme communique à la matière corporelle l'être par lequel elle est une réalité subsistante ; ainsi l'âme intellectuelle ne forme avec cette matière qu'un seul être, en sorte que cet être qui est celui du composé tout entier est également l'être de l'âme. Cela n'arrive pas pour les formes qui ne sont pas subsistantes. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, L'âme humaine*, Revue des Jeunes, Paris, 1928, Ia q.76 a.1 ad 5 p.62. Comme on l'a déjà relevé, l'âme est à la fois un *quod*, une réalité singulière, et un élément formel qui joue le rôle de *quo*.

cela au clair, résumons les quelques conclusions auxquelles nous avons pu parvenir au fur et à mesure de cette enquête, en les organisant selon le schéma des causes.

Quant à l'individu en tant qu'individu, mais non comme tel individu donné, les causes sont les suivantes :

- Matérielle : la matière première, qui est sujet de la forme, sujet susceptible de se prêter à la division en parties homogènes (division qui, en acte, prend le nom de quantité), c'est-à-dire en corps distincts, qui peuvent interagir entre eux. C'est pourquoi elle rend compte du fait que les espèces corporelles se réalisent en divers individus.

- Formelle : la forme [213], qui confère l'espèce (unité et distinction spécifiques), mais aussi l'actuation selon laquelle la chose est séparée effectivement de toute autre, et l'unité numérique. Cette séparation en acte se traduit par les diverses autonomies propres à l'être selon sa nature, autonomies hiérarchisées dont nous avons tâché de remonter la gradation dans notre première partie. En outre, la permanence de la forme, donc de l'espèce, garantit la continuité de l'individu dans l'être. Milou reste Milou tant qu'il reste un chien.

- Efficiente : comme le remarque Aristote,

> l'être générateur suffit à la production, c'est lui qui est la cause de la réalisation de la forme dans la matière. Ainsi, le tout qui est engendré, c'est une forme de telle nature, réalisée dans telles chairs et dans tels os, Callias ou Socrate, différent de son générateur par la matière, qui est autre, mais identique à lui par la forme, car la forme est indivisible. [214]

L'être qui est cause efficiente d'un autre doit posséder la forme qui détermine l'espèce dont sera revêtu le terme de son action. Si l'on se demande ce que peut être la cause d'un individu, il suffit de chercher quelle formalité est ainsi reproduite. Or elle n'est autre que celle même d'individu, c'est-à-dire l'indivision conjointe à la distinction. L'individu produit l'individu, la substance matérielle produit la substance matérielle. L'acte sépare et distingue, comme on l'a relevé chez Aristote ; l'un produit l'un.

---

[213] Sur le rôle de la forme comme principe d'individuation, une prise de position et une contribution dans Michel BASTIT, « Individuation : une *retractatio* et quelques précisions », *Revue Thomiste*, t.115, 2015, pp.617-625 et Philippe-Marie MARGELIDON, op, « Note sur l'individuation et l'essence », *Revue Thomiste*, t.117, 2017, pp.95-108. On trouve incidemment dans la Physique d'Aristote cette remarque : « Ὡς γαρ προς ἀνδριαντα χαλκος ἠ προς κλινην ξυλον ἠ προς ἀλλο το των ἐχοντων μορφην ἡ ὑλη και το ἀμορφον ἐχει πριν λαβειν την μορφην, οὑτως αὑτη προς οὐσιαν ἐχει και το τοδε τι και το ὀν. Μια μεν οὐν ἀρχη αὑτη, οὐχ οὑτω μια οὐσα οὐδε οὑτως ὀν ὡς το τοδε τι... » « Le rapport de l'airain à la statue, ou du bois au lit, ou en général de la matière et de l'informe à ce qui a forme, antérieurement à la réception et possession de la forme, tel est le rapport de la matière à la substance, à l'individu particulier, à l'être. La matière est donc l'un des principes, bien qu'elle n'ait l'unicité, ni l'espèce d'existence de l'individu particulier. » ARISTOTE, *Physique*, éd. Henri CARTERON, Les Belles Lettres, Paris, t.1, 1983, L.1 c.7, 191a 7-11, p.46.

[214] ARISTOTE, *La Métaphysique*, t.1, Z 8, 1034a 4-8, p.268.

- Finale : la propension de tout être à accomplir les opérations qui caractérisent son espèce, et dont nous avons vu que leur permanence coïncide avec la permanence et de l'espèce et de l'individu. L'étude du vivant permet d'ailleurs de distinguer la permanence de l'individu, assurée par les opérations de nutrition et de régénération spontanée du corps, de la permanence de l'espèce assurée par la génération.

Par contre, si l'on s'interroge sur les causes ou principes de l'individu dans ce qui le rend inimitable, il faut se résigner à une fin de non recevoir. Il y a des causes de ce que Milou est un individu, à savoir le fait qu'il a été engendré par des individus. La même cause explique qu'il soit chien, car l'opération de génération a produit un individu de la même espèce que ses géniteurs. Mais aucune cause n'explique que Milou soit Milou, car il faudrait un autre Milou pour lui communiquer une telle formalité. Le fait que l'individu ne soit pas prédicat exclut en fait que la « milouité » soit une formalité. On ne peut pourtant pas y voir seulement un être de raison, car, si la relation d'identité est bien une relation de raison, c'est cependant bien une réalité que d'être Milou. Il semble aussi que ce soit une réalité contingente. Or le principe de causalité demande qu'une telle réalité ait une cause. Comment résoudre le paradoxe si l'on ne veut pas remettre en cause ce principe ?

Réservant pour plus tard un éclaircissement sur la question, à propos de la connaissance du singulier, nous pouvons cependant suggérer une solution à la difficulté. On la trouve dans l'exposé de saint Thomas d'Aquin sur la connaissance divine. Il s'agit en effet d'une connaissance purement intellectuelle, or dans la psychologie humaine, l'Aquinate à la suite d'Aristote réserve la connaissance des singuliers aux facultés de la sensibilité, tandis que l'intelligence appréhende l'universel. Comment admettre alors qu'un pur esprit puisse connaître les singuliers ?

> Dieu connaît les singuliers. En effet, toutes les perfections qui se rencontrent dans les créatures préexistent en Dieu d'une manière plus excellente, on l'a montré plus haut. Or, connaître les singuliers appartient à notre perfection. Il est donc nécessaire que Dieu les connaisse. Aristote tient pour inacceptable que quelque chose soit connu par nous et ne le soit pas par Dieu. C'est pourquoi, argumentant contre Empédocle, il lui oppose que Dieu serait bien imparfait s'il ignorait la discorde. Toutefois, les perfections qui se trouvent divisées dans les choses inférieures se trouvent en Dieu sous forme simple et une. C'est pourquoi, alors que nous connaissons les universaux qui sont immatériels par une faculté, et par une autre les singuliers matériels, Dieu, lui, par son intellect un et simple connaît les uns et les autres.
>
> […] Dieu étant cause des choses par sa science, comme on l'a dit, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu ne s'étend pas seulement aux formes à partir desquelles est dégagé l'universel, mais à la matière même, ainsi qu'on le montrera, il est donc de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière. En effet, comme Dieu connaît les autres par l'intermédiaire de sa propre essence, en tant que cette essence est la similitude

> des choses, ou encore leur principe efficient, il est nécessaire que son essence suffise à lui faire connaître toutes les choses qui sont faites par lui, et cela non seulement dans leur nature universelle, mais aussi dans leur singularité. Il en serait ainsi de la science de l'artisan lui-même, si elle produisait toute la chose, au lieu de lui donner uniquement sa forme. [215]

Il y a là une indication d'une distinction à faire entre les causes efficientes : les causes univoques, qui produisent un effet parfaitement semblables à elles (les chiens engendrent des chiens), et les causes analogues qui produisent des effets seulement en partie semblables à elles.

Ainsi, si l'on veut maintenir le principe de causalité, on ne peut chercher une cause efficiente de l'individualité (le fait d'être Milou en tant que Milou) nulle part ailleurs qu'en Dieu [216], de sorte qu'aucune cause seconde particulière ne puisse intervenir. Or, dans la doctrine d'Aristote, la réalité que Dieu est seul à pouvoir causer, c'est l'être. Nouvel argument pour affirmer la convertibilité de l'être avec l'individu, c'est-à-dire avec l'être et la propriété de distinction ou d'autonomie que saint Thomas appelle *aliquid* [217]. Dans le cas de l'individualité, nous avons affaire à une réalité positive, une détermination qui ne peut se prédiquer, qui ne peut se décrire comme une forme ou une formalité, mais qui peut être connue, au moins de Dieu (mais aussi des créatures, cf. *infra*), et qui tient intimement à l'être même, puisqu'elle se définit comme le jeu des deux propriétés transcendantales d'unité et de distinction.

A cette transcendance ontologique de l'individualité répond un vide logique, celui qu'Olivier Boulnois a relevé dans la pensée d'Aristote. Le Stagirite ne se serait pas posé la question d'un principe d'individuation, car l'individu n'est pas prédicable,

---

[215] « Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I de anima et in III Metaphys., quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. […] Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Dieu* t.II, Revue des jeunes, Cerf, Paris, [3]1956, Ia q.14 a.11 c. pp.208-212.

[216] Saint Thomas l'affirme expressément pour le cas de l'homme au *De potentia* q.3 a.10.

[217] Cf. les explications sur les cinq prédicats transcendantaux dans Saint THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t.1 *De veritate* (SPIAZZI éd.), Marietti, Turin-Rome, 1964, q.1 a.1 p.3.

faute d'être en un sujet ou d'être dit d'un sujet. Il n'y a donc pas à chercher une « différence individuelle » qui serait un prédicat attribuable au sujet concerné, car la proposition qui affecte un attribut à un sujet suppose implicitement que cet attribut a valeur de forme par rapport à une matière désignée par le sujet de la proposition. L'individu étant exclusivement sujet ne peut jouer ce rôle. La maladresse de Boèce et de Porphyre a conduit à une difficulté inextricable, celle de chercher la formalité propre d'une réalité qui n'est au fond que sujet, c'est-à-dire en définitive matière ! La théorie de l'univocité de l'être soutenue par la distinction formelle réelle *a parte rei* a donné le cadre conceptuel pour se lancer dans cette malheureuse aventure de la quête du principe d'individuation. Aventure qui, au vu de la littérature contemporaine, est loin d'être achevée.

I. DES ACCIDENTS INDIVIDUELS ?

Cette aventure a aussi des péripéties. En effet, outre les substances, l'ontologie s'intéresse aussi aux propriétés : ce qu'on attribue à un sujet, et qu'on peut décrire avec le concept aristotélicien de forme. Mais précisément, ce concept ne permet pas facilement d'envisager la question de l'individuation : en effet, la forme est ce par quoi on est de telle nature ou pourvu de tel accident. Comme en vertu de la matière, ou de la substance aussi appelée matière seconde, plusieurs êtres peuvent être pourvus de la même nature ou propriété accidentelle, il semble que la forme soit une réalité de soi commune, donc un universel. Mais alors, faut-il tenir pour l'existence réelle d'une entité universelle ? Car c'est bien une réalité que deux choses rouges ont quelque chose en commun. Ce quelque chose a-t-il une existence propre ? Il faut résoudre cette question pour pouvoir déterminer si les accidents sont aussi des individus.

Dans le domaine de l'ontologie contemporaine, deux motifs ont fait pencher certains auteurs dans le sens de l'existence de propriétés universelles [218] :

- Il faut rendre compte de la possibilité d'attribuer le même prédicat à plusieurs sujets différents : la rose est rouge, le ciel est rouge au coucher du soleil. On suppose que la structure linguistique « S est P » appelle pour pouvoir dire le vrai une structure semblable dans la réalité, de sorte que l'entité désignée par le sujet entretienne un rapport particulier (l'« exemplification ») avec une autre entité, celle désignée par le prédicat. Tous les sujets qui peuvent se voir attribuer le même prédicat désignent des entités qui entretiennent ce même rapport avec une entité, celle du prédicat.

- D'autre part, l'usage de termes singuliers abstraits (la rougeur, la triangularité, le courage) ne semble s'expliquer que comme une référence à cette entité universelle.

[218] Cf. Michael J.LOUX, *Metaphysics*, c.1 pp.17 sq.

Comme le note Michael Loux, cette théorie est plus un défi aux nominalistes qu'une doctrine solide. Elle suppose l'existence d'entités dont il n'y a aucune expérience directe possible, et cela surtout pour calquer l'ontologie sur la structure du langage. Son principal argument est donc qu'il n'y a pas d'autre explication possible [219]. Tant qu'on n'en trouve pas…

L'école de pensée qui rejette l'existence de ces entités universelle est celle du nominalisme contemporain, qui reprend comme principe fondamental celui selon lequel seuls des êtres particuliers existent [220], de sorte que tout autre phénomène s'explique par réduction aux particuliers. Elle peut s'appuyer, selon les contextes, sur plusieurs arguments [221] :

- En premier lieu, puisque toutes les choses dites rouges ont la rougeur, il faut que celle-ci existe en toutes. Il faut donc, si c'est une réalité subsistante, que la même réalité soit simultanément en plusieurs lieux. La première distinction numérique des choses nous vient pourtant de la disparité de lieu. Un corps présent ici et un autre là ne sont purement et simplement pas le même. On peut alors exhiber des universels qui vérifient des propriétés à première vue contradictoires : « la rougeur s'approche et s'éloigne d'elle-même » parce que des voitures rouges circulent dans les deux directions sur la même route.

- Un deuxième argument tient à la difficulté de définir des conditions d'identité non circulaires pour ces entités universelles. Si on veut les définir comme des classes par la donnée de leurs membres, on peut en venir à identifier l'universel « bipède sans plume » avec « animal rationnel », ce qui matériellement se justifie, mais non pas au niveau du sens, car les deux expressions ne signifient évidemment pas la même chose. En outre, la définition descriptive ne permet pas de rendre compte de cas comme celui de l'unijambiste, qui est toujours un homme malgré son infirmité. Il faut donc plutôt différencier les universels par leur contenu informatif, ce qui suppose de les définir, et cela au moyen d'autres universels qu'il faut savoir identifier ou différencier numériquement à leur tour, ce qui suppose d'avoir une condition d'identité. C'est pourtant précisément ce qu'on est en train de chercher.

- S'il faut un universel pour rendre compte de la commune exemplification par plusieurs sujets d'une même propriété, on doit envisager aussi une autre propriété, celle d'« exemplification de la première », qui est elle-même multiplement exemplifiée, et de ce fait exige un universel, exemplifié

[219] « So both arguments are best understood as challenges to the nominalist to come up with systematic and intuitively attractive theories of predication and abstract reference, theories that give us an account of the metaphysical grounds of subject-predicate truth and the use of abstract referring devices without making reference to common or shared entities. » Michael LOUX, *Metaphysics*, p.29.

[220] C'est un postulat chez Locke, Descartes, Condillac, Hume, etc. Cf. Claude PANACCIO (dir.), *Le nominalisme*, Vrin, Paris, 2012, pp.16-17.

[221] Michael LOUX, *Metaphysics*, c.2 pp.46 sq.

> multiplement, etc. De sorte que l'explication exhaustive du phénomène de l'attribution d'une même propriété à plusieurs sujets ne puisse jamais être donnée. Et ainsi on ne peut jamais expliquer comment la pensée accède à partir de l'expérience du particulier à la connaissance de l'universel [222].

Dans ces conditions, on préfère s'en tenir à affirmer l'existence de propriétés particulières, les tropes. Lorsqu'il s'agit de données sensibles, elles ont l'avantage de correspondre à l'expérience quotidienne, toujours particulière. Leur distinction entre elles est aussi l'objet de l'expérience, puisqu'on peut focaliser son attention sur une propriété à l'exclusion des autres [223]. Pour rendre compte du discours sur l'universel et de la référence abstraite, on définit l'universel comme une classe de tropes particuliers qui se ressemblent ; mais on renonce à trouver un fondement à cette ressemblance : c'est un fait brut, qui ne se prête pas à l'analyse.

Cette discussion soulève plusieurs problèmes de taille, en particulier ceux de la structure ontologique des choses, et de plus celui de notre connaissance. Notre propos dans cette partie est la question du principe d'individuation, aussi nous nous contenterons d'aborder deux questions : y a-t-il en plus des substances des propriétés particulières ? D'autre part, qu'est-ce qui rend compte de leur individuation ? La question de la connaissance sera abordée dans la prochaine partie.

Quant à la première question, on peut facilement répondre par l'évidence. De même qu'il y a des substances particulières, celles qui font l'objet de notre expérience quotidienne, il y a des propriétés particulières dont ces substances sont revêtues. Et bien souvent, c'est par l'intermédiaire de ces propriétés, celles qui font l'objet de notre connaissance sensible, que nous parvenons à la connaissance des substances qui en sont les sujets. Ces propriétés sont distinctes des substances ; en tous cas, elles peuvent être saisies séparément en vertu du pouvoir d'abstraction de notre connaissance : comme le note Michael Loux [224], on peut focaliser son attention sur la couleur du Taj Mahal sans par là-même considérer le monument lui-même. D'ailleurs, le bâtiment pourrait changer de couleur sans cesser d'être lui-même.

Qu'est-ce qui la rend individuelle ? Reprenons les principes de l'individuation de la substance :

- La matière rend la substance capable de division en parties homogènes. Une espèce corporelle admet selon Aristote plusieurs réalisations individuelles, précisément parce qu'elle comporte la matière. Dans le cas des accidents, c'est-à-dire des propriétés qui adviennent à la substance, c'est la substance elle-même qui tient lieu de matière. Elle joue pour l'accident les mêmes rôles :

---

[222] C'est le paradoxe du « troisième homme » relevé par Aristote contre Platon, cf. *Métaphysique* A c.9, 990b 16-17 et note dans TRICOT (trad.) t.1 p.45.
[223] Michael LOUX, *Metaphysics*, c.2 p.73.
[224] *Ibidem*.

  - Une couleur est une et distincte en premier lieu dans la mesure où elle est couleur de cette surface qui est une et distincte des autres. C'est la division numérique de la substance (l'objet qui se brise) qui entraîne la division corrélative de la couleur.

  - Que la même couleur soit exemplifiée plusieurs fois vient de ce que par nature, une couleur est une propriété d'une surface. Autant de surfaces distinctes, autant d'occasion pour cette couleur d'être exemplifiée.

- La forme donne à la substance son espèce, et la met en acte. L'accident à son tour est comme une forme, qui donne à la substance ce mode particulier d'être que détermine son espèce. Elle met la substance en acte d'être ainsi modifiée. Dans la mesure où la forme est principe d'acte, elle est principe d'individualité, c'est-à-dire d'unité et de distinction. Mais de quelle unité s'agit-il ? Et de quelle distinction ? On ne voit pas quelle indivisibilité numérique cette couleur là peut donner au Taj Mahal ; celle par contre qui est indiscutable est celle du bâtiment, donc de la substance. La forme accidentelle ne donne qu'une détermination spécifique : être de cette couleur, être comparable à cette partie du spectre. La distinction suit d'elle-même : si la muraille est de cette couleur, elle n'est pas d'une autre. L'individualité propre conférée par l'accident semble donc être surtout spécifique, et ne rien apporter de numérique. On comprend dans ces conditions la tentation de poser les propriétés comme des universels. Cette remarque avait déjà été suggérée par saint Thomas d'Aquin :

> L'objet premier de l'intelligence est l'étant, de sorte que nous attribuons le fait d'être un étant à toute chose que nous appréhendons, ainsi que d'être un et bon, ce qui se convertit avec l'étant. C'est pourquoi nous disons que l'essence est étant, et une, et bonne ; et de même pour la bonté. Cela n'a pas lieu dans les formes spéciales comme la blancheur et la santé, car nous n'appréhendons pas tout sous la raison de blanc et de sain. Mais il faut cependant considérer que, comme les accidents et les formes subsistantes sont dites des étants, non parce qu'elles ont l'*esse*, mais parce que par elles quelque chose est, de même elles sont dites bonnes et unes, non en vertu d'une autre bonté ou unité, mais parce que par elles quelque chose est bon ou un. [225]

Les accidents ne sont pas des choses, mais ce par quoi une substance est telle ou telle. On n'attend donc pas de l'accident qu'il soit par lui-même un individu,

[225] « Id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas, non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. CARAMELLO), t.1, Ia IIae q.55 a.4 ad 1, p.242.

mais de donner à un individu une propriété ultérieure. C'est un *quo* et non un *quod*. Cependant parce qu'il n'existe que dans son sujet, on peut à bon droit le traiter comme quelque chose du sujet, en particulier comme participant de son individualité. Ce que le sens commun exprime en parlant de « la blancheur de ce mur ».

Faut-il pour autant considérer l'accident comme étant de soi un pur universel ? Aristote [226] nous a donné l'exemple d'un usage large de la notion de forme : il parle de celle-ci à la fois comme du principe par lequel on possède une propriété que d'autres peuvent posséder, et aussi de « ta forme ou ma forme », ainsi particularisée par son sujet. La réponse, c'est que l'accident n'est pas une entité en soi ; c'est un mode d'être de la substance. Son état universel relève de l'activité de la pensée abstractive.

- Si l'individualité numérique est donnée par la substance, alors il n'y a pas vraiment lieu de chercher une cause efficiente de cette individualité accidentelle : il s'agit surtout d'une causalité matérielle. La cause qui a conféré à cette substance cet accident est indirectement cause de l'individuation de l'accident, mais c'est en réalité à la substance qu'elle a appliqué son efficience. Le schéma aristotélicien décrit la cause efficiente comme ce qui éduit une forme de la puissance d'une matière. Il s'agit donc d'une interaction entre substances.

On peut ainsi rendre compte de manière satisfaisante de l'individuation des propriétés accidentelles particulières, en retenant le principe scolastique selon lequel les accidents sont individués par la substance, parce qu'ils n'ont d'être qu'en elle. Comme universels, ils semblent n'exister que dans la pensée – nous n'avons aucune raison de postuler une existence séparée – mais leur mode individuel réel tient à l'individualité de la substance qui est leur sujet. On a affaire ainsi à une individuation dérivée, nouvelle illustration du caractère analogique de l'attribution des propriétés d'unité et de distinction aux réalités qui nous entourent.

Si l'on insiste sur la question de savoir si les propriétés des substances sont des universels ou des singuliers, il nous semble la synthèse suivante de la pensée scolastique donne la réponse, et c'est pourquoi nous nous permettons cette longue citation :

> Admettant donc qu'il y a une intuition des essences abstraites, nous ferons un pas de plus dans la critique de la connaissance intellectuelle si nous cherchons quelle existence a l'essence appréhendée. C'est là, tel que nous l'avons compris, le problème de « l'objectivité » de la pensée abstraite.
>
> La réponse à cette question est fort complexe. Il y a, en effet, pour une même essence divers états possibles ; et la réponse change du tout au tout selon le point de vue

[226] Cf. Paragraphe 3. A. 1.

qu'on adopte. Saint Thomas présente une synthèse de sa doctrine dans le chapitre IV du *De ente et essentia* qui est le pivot de toute cette partie de la critique.

En voici d'abord le schéma. On peut considérer une essence ou nature, de trois manières : selon l'existence qu'elle a dans les choses, selon l'existence qu'elle a dans l'esprit, enfin en faisant abstraction de toute existence. […]

Mais il y a un ordre rationnel dans ces considérations, remarque aussitôt saint Thomas, et ce n'est justement pas celui qui vient d'être indiqué. Car l'essence ne peut exister dans l'intelligence que si elle existe d'abord dans les choses d'où l'intelligence la tire ; et elle ne peut exister dans les choses que si d'abord elle est elle-même purement et simplement. Par conséquent, la première considération est celle de l'essence pure, sans rapport à l'existence ; la seconde est celle de l'essence existant dans les choses ; la troisième est celle de l'essente existant dans l'esprit. Et tel est l'ordre que suit saint Thomas dans le *De ente et essentia* que nous allons maintenant commenter.

Il faut donc d'abord considérer l'essence en elle-même, *secundum rationem propriam*, sans relation à aucune espèce d'existence. Par exemple, je pense « homme », je comprends ce qu'est homme, sans rien envisager d'autre, rien de plus, que cette quiddité. C'est ce que saint Thomas appelle *consideratio absoluta naturae*, et ses commentateurs *natura absoluta* : l'essence est considérée absolument, c'est-à-dire indépendamment de toute relation à l'existence.

C'est de cette manière que l'essence est atteinte par l'intuition directe et primitive de l'intelligence. Peu importe le mécanisme de l'abstraction qui l'a dégagée, peu importe même que l'expérience sensible soit le point de départ nécessaire de tout le processus ; au moment où s'opère l'éclair d'intelligence, l'essence est saisie en elle-même absolument. Il est dont vain de demander à ce stade si l'essence existe, où et comment elle existe, puisqu'on fait abstraction de tous les modes d'existence qu'elle peut avoir. On ne les nie pas, du reste, on n'en exclut aucun, mais on ne les considère pas encore, simplement. […]

Maintenant, il faut considérer l'essence en tant qu'elle existe d'une manière ou d'une autre, *secundum esse quod habet in hoc vel in illo*. Or une essence peut avoir deux types d'existence différents, dans les choses et dans l'esprit.

Dans les choses, l'essence a de nouveau autant d'existences différentes qu'il y a d'individus différents, *multiplex habet esse secundum singularium diversitatem*. Par elle-même, elle n'en exige aucune ; car si l'essence « homme » exigeait d'exister dans tel individu, Socrate disons, elle ne se retrouverait nulle part ailleurs et Socrate serait le seul homme. Mais inversement, elle n'en exclut aucune, car si l'essence « homme » répugnait à exister en tel individu, celui-ci ne serait pas un homme.

De même, l'essence est identique en tous les individus qui la réalisent, ses caractères ne sont en rien modifiés par le fait qu'elle existe, puisque tous les hommes sont hommes. Si elle changeait si peu que ce soit au moment où elle est réalisée, ce ne serait plus elle qui serait réelle. Pourtant, comme réelle, elle n'est pas universelle, car aucun

homme n'est l'humanité, chaque homme au contraire est un individu distinct de tout autre. […]

Enfin l'essence existe aussi dans l'esprit qui la connaît. Quel est ce nouveau mode d'existence ? A y bien regarder, il est double, car l'essence pensée a deux aspects ou deux rapports. Elle a rapport, d'une part, aux individus qui la réalisent hors de l'esprit et qu'elle représente ; d'autre part à l'esprit qui la pense et la fait exister comme pensée.

Selon le premier point de vue, elle fait abstraction des caractères individuels, en vertu de sa constitution. Elle a donc une relation uniforme à tous les individus qui existent en soi hors de l'esprit ; elle les représente tous également et indistinctement ; elle les fait connaître tous pour ce qu'ils sont essentiellement. Considérons, par exemple, la nature humaine, c'est-à-dire l'essence « homme » : *Ipsa natura humana habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et inducens in cognitionem omnium in quantum sunt homines*.

De là suit que l'essence pensée est douée d'une certaine extension, elle est universelle, elle est un genre ou une espèce, selon la classification des concepts que donne la logique. […] Il est donc vrai de dire, avec les commentateurs arabes d'Aristote, Averroës et Avicenne, que c'est l'intelligence qui fait l'universalité dans les choses. […] L'intelligence peut donc s'attribuer à elle-même l'universalité puisqu'elle en est la cause, en même temps qu'elle l'attribue à l'essence qui existe en elle.

Ainsi, l'essence n'est universelle que pour autant qu'elle est dans la pensée. L'essence absolue est indifférente, elle n'est ni universelle ni singulière. L'essence réelle n'est pas universelle, elle est singulière. L'essence pensée est universelle. De là suit qu'on peut attribuer aux individus l'essence absolue : Socrate est homme. Mais on ne peut pas leur attribuer l'essence telle qu'elle existe dans l'esprit, c'est-à-dire comme genre ou espèce : Socrate n'est pas le genre humain.

Notons la souplesse d'esprit nécessaire pour démêler les divers usages de la notion d'essence, en particulier l'analogie de proportionnaltié entre ses deux modes d'existence. On conçoit que la méthode analytique qui prend pour point de départ le langage et tâche d'ignorer la variabilité des contenus signifiés trouve ici ses limites. L'auteur donne enfin une dernière précision sur l'état de l'essence pensée, universelle quant aux êtres représentés, mais singulière quant au sujet qui la pense :

Mais tout en étant universelle si on la compare aux individus réels qu'elle représente, l'essence pensée est individuelle si on la considère dans son rapport à l'esprit qui la pense. […] L'essence existant dans l'esprit est aussi individualisée que l'essence existant dans les choses parce qu'elle n'existe que comme pensée de tel ou tel esprit qui est un individu. Le concept de triangle, par exemple, a beau être universel parce qu'il s'applique à n'importe quel triangle, il n'en est pas moins individuel parce qu'il est conçu par moi. Soutenir que l'esprit qui pense l'essence est lui-même universel, impersonnel, parce que l'essence a une extension universelle, est une grave erreur. […]

> Le commentateur d'Aristote ici visé est Averroës, et saint Thomas a critiqué sa théorie de « l'unité de l'intellect » en maint endroit de son œuvre. Or l'averroïsme n'est pas si périmé qu'on pourrait le croire. Il a repris vie dans l'idéalisme post-kantien, pour qui les divers esprits humains ne sont que des manifestations d'un unique esprit impersonnel. Mais comme dit saint Thomas, le fait que la pensée soit universelle quant à son objet n'entraîne pas qu'elle le soit aussi quant à son sujet. En fait, il n'existe pas de pensée qui ne soit la pensée de quelqu'un. Et il n'y a aucune contradiction à soutenir tout ensemble que, dans l'esprit, l'essence a une existence individuelle et une valeur universelle. [227]

Ainsi en considérant les propriétés des choses comme des essences, il nous semble que l'on donne une réponse satisfaisante aux difficultés qui opposent les partisans des propriétés universelles aux défenseurs des tropes : propriétés universelles et tropes sont les divers modes d'existence de l'essence, qui présupposent la possibilité de la considérer absolument, possibilité fondée sur la thèse thomiste de la distinction réelle entre existence et essence chez les êtres créés.

J. LES OBJECTIONS DE PETER SIMONS

Les développements qui précèdent ont montré, nous semble-t-il, qu'on peut donner une analyse cohérente de l'individuation en choisissant comme point de départ de la recherche l'expérience commune des objets macroscopiques, dont l'unité et la distinction, la puissance opérative et la localisation sont clairement identifiées. Ce qui nous permet une première validation de la méthode, et par contrecoup une validation de la pertinence de notre intuition naturelle.

Il ne manque pas pourtant de penseurs qui estiment devoir la remettre en cause, soit d'une manière narquoise du haut d'un kantisme naïf, soit pour des raisons liées à des théories scientifiques contemporaines qui sont, elles, trop solides pour que le philosophe puisse honnêtement les ignorer.

Ce que nous désignons par kantisme naïf, c'est l'idée qu'une éventuelle réalité extramentale échappe irrémédiablement à notre connaissance car, s'il y a bien une connaissance sensible au début de toute connaissance humaine [228], l'interprétation qu'en fait notre pensée tient à des grilles d'analyse, les catégories *a priori* de notre sensibilité et de notre entendement, qu'elle applique à ses perceptions sans pouvoir se donner la moindre piste de vérification *a posteriori*. Notre esprit est comme « formaté » pour interpréter les choses selon ces cadres, de sorte que nous sommes condamnés à ignorer la vraie structure du réel. Bernard d'Espagnat [229] a donné plusieurs arguments pour rejeter ce pessimisme.

---

[227] Roger VERNEAUX, *Epistémologie générale*, Beauchesne, Paris, 1959, pp.148-152.

[228] C'est avec cette idée que Kant ouvre sa *Critique de la raison pure* : il y a une expérience au début de toute connaissance, dans laquelle des objets frappent nos sens.

[229] Bernard d'ESPAGNAT, *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, Paris, 2002, p.515.

- Premièrement, il faut bien admettre, même avec Kant, le « primat de l'existence sur la connaissance ». De ce fait, dans la mesure où notre connaissance est d'abord tributaire de l'objet à connaître, il y aura bien quelque chose de cet être qui rentrera dans notre représentation intérieure.

- En outre, il y a l'argument du « quelque chose qui dit non » : certaines théories physiques doivent être abandonnées en raison d'observations nouvelles qui les infirment : « quelque chose dit non et ce quelque chose n'est pas nous ». Cette voix de la réalité expérimentale a un timbre qui nous permet de la connaître en quelque manière.

- D'autre part, « il est difficile d'admettre la mobilité de l'*a priori* » : contre Kant pour qui espace et temps sont des catégories *a priori*, on observe que désormais le cadre d'interprétation de la mécanique quantique doit user d'autres références. On en conclut que ces catégories ne conditionnent pas notre intelligence au point qu'il nous soit impossible d'en trouver d'autres et de travailler avec elles. Elles n'étaient pas si *a priori* que cela.

- Enfin, il faut rendre compte de l'existence de lois prédictives. La régularité que nous constatons dans les phénomènes, tant macroscopiques que quantiques, appelle nécessairement une loi. Comme il faut bien constater qu'elle n'est pas imposée par notre connaissance, on est acculé à la poser dans la réalité. Or cette structure du devenir qu'est une loi suppose une structure de l'être qui, pour obscure qu'elle demeure, n'en a pas moins laissé pointer le bout de son essence.

Si donc on est fondé à ignorer l'argument kantien pour affirmer que l'intuition naturelle est pertinente, il faut cependant prendre en considération deux objections : celle qui jaillit des théories physiques contemporaines, en particulier de la mécanique quantique, et celle qui procède de l'observation des objets vagues.

1. La mécanique quantique

Peter Simons a formulé la première difficulté ainsi :

> La meilleure théorie que nous ayons sur ce qui constitue les substances communes et qui explique leur comportement est la mécanique quantique. Dans la mécanique quantique, on perd les individus identifiables au sens d'Aristote. Ceci a été reconnu très tôt ; voici ce que dit Schrödinger :
>
> « La particule élémentaire n'est pas un individu ; elle ne peut être identifiée, elle manque de 'mêmeté' [*sameness*]. Le fait est connu de tous les physiciens… En langage technique, on dit que la particule obéit à des statistiques qu'il a fallu élaborer pour cela. La conséquence, qui est loin d'être évidente, est que l'insoupçonnable épithète 'ceci' n'est pas vraiment applicable à, disons, un électron, sauf moyennant quelques précautions, et parfois pas du tout. »

> Le leibnizien considère comme individus seulement les choses distinguées de toutes autres par l'un ou l'autre attribut : cela veut dire que dans la plupart des cas, les particules élémentaires ne sont pas des individus, et de grands agrégats de particules ne le sont pas non plus dans certaines circonstances. L'ancien modèle substance/attribut ne peut s'appliquer au niveau de la réalité fondamentale. La théorie du faisceau de tropes fait mieux l'affaire grâce à sa souplesse, mais elle pourrait avoir aussi ses limites. [230]

La difficulté posée par la théorie quantique à la notion d'individu réside en ce que les entités qu'elle étudie et mesure, les particules élémentaires, ne sont ni identifiables, ni parfois dénombrables. Or, précisément, l'unité et la distinction qui définissent l'individu entraînent nécessairement la permanence dans l'identité (et on s'attend pour cette raison à pouvoir reconnaître ce qui est resté le même), et la possibilité de compter les multiples individus. Si donc l'univers corporel est composé de réalités ainsi structurellement floues, on ne voit pas comment leur juxtaposition pourrait constituer des entités plus nettement individuées.

On pourrait d'abord répondre, d'une manière un peu facile, par le thème de la sous-détermination des théories par l'expérience. Peut-être trouvera-t-on un jour une autre théorie, plus efficace encore dans l'explication que celle que Simons tient pour la meilleure actuellement, et qui rendra compte du paradoxe. Mais cette réponse prête le flanc à une critique majeure. Outre l'efficacité prédictive de la mécanique quantique, qui n'a pas encore été mise en défaut, des études ont montré qu'aucune théorie ne peut rendre compte des observations expérimentales au moyen d'entités localisées : toutes devraient vérifier les inégalités de Bell, que des expériences effectives, comme celles d'Alain Aspect, violent pourtant avec régularité [231]. Même la théorie proposée par David Bohm, tout en postulant des particules localisées, exige cependant une réalité supplémentaire, l'« onde pilote » de Broglie, qui doit être, elle, non locale ; mais il est vrai que certaines interprétations de cette théorie en font, non

---

[230] « The best theory we have of what makes up everiday substances and explains how they behave as they do is quantum mechanics. In quantum mechanics we lose identifiable individuals in the sense of Aristotle. This was recognized very early : here is what Schrödinger has to say : 'the elementary particle is not an individual ; it cannot be identified, it lacks *sameness*. The fact is known to every physicist… In technical language it is covered by saying the particles *obey* new-fangled statistics. The implication, far from obvious, is that the unsuspected epithet *this* is not quite properly applicable to, say, an electron, except with caution, in a restricted sense, and sometimes not at all.' […] The Leibnizian considers as individuals only those things distinguished from all other things by some atrribute or other : this means that in most cases individual fundamental particles are not individuals, nor in some circumstances are large aggregates of them. The old substance/attribute model fails to apply at the level of fundamental physical reality. The trope-bundle view fares better here because of its flexibility, but it too may have its limitations. » Peter SIMONS, « Farewell to substance : a differentiated leave-taking », in David ODERBERG (éd.), *Form and Matter, Themes in Contemporary Metaphysics*, Blackwell, Malden, 1999, pp.34-35.

[231] Cf. par exemple Bernard d'ESPAGNAT, *op. cit.* pp.69 sq.

pas une réalité supplémentaire, mais une loi de coordination entre les particules [232]. Il reste cependant malaisé de défendre la substance et les individus par ce biais-là [233].

Mais on peut cependant relever une faiblesse dans l'argument de Simons. Il argue du principe de Leibniz pour soutenir l'impossibilité d'identifier des particules. Après quoi il propose la théorie du faisceau de tropes pour sous-tendre une métaphysique renouvelée. Mais il y a là une pétition de principe : le postulat leibnizien de l'identité des indiscernable postule cette théorie du faisceau de tropes (ou une théorie qui, en l'occurrence, revient au même, celle d'une conjonction d'universaux). En tous les cas, l'identité d'un être tient seulement à la composition originale de ses attributs, qu'ils soient des universels ou des instances d'universels. Mais alors Leibniz ne sait pas distinguer deux gouttes d'eau de même forme et volume qui seraient les seuls êtres de l'univers. Et pourtant on ne peut les déclarer identiques : ce sont deux individus. La théorie de Leibniz peut valoir pour distinguer les universels entre eux, mais nous nous occupons d'êtres singuliers concrets.

Cependant on pourrait encore défendre la conclusion de Simons en discutant la qualité de singuliers concrets attribuée aux particules élémentaires. Non seulement elles sont indiscernables, mais elles sont même parfois indénombrables et non localisées, au point qu'on se demande si deux particules qui interagissent à des distances qui ne permettent aucune transmission de signal à une vitesse infraluminique ne doivent pas être considérées comme une et la même. De fait, la mécanique quantique les décrit par une seule fonction d'onde commune au lieu de deux.

Nous avons donc affaire à des entités qui ne vérifient pas le principe de localité : ce ne sont pas des corps au sens usuel d'êtres étendus connexes dans l'espace, avec une capacité d'influence ou d'action qui se limite aux corps adjacents ou suffisamment proches.

Plus encore, elles manquent de détermination, d'actualité. En effet les explications ontologiques de la théorie quantique ne préservent l'accord avec l'expérience qu'en acceptant que les résultats de la mesure d'une grandeur soient affectés par la décision de mesurer concurremment telles ou telles grandeurs

---

[232] Cf. Michael ESFELD, Dustin LAZAROVICI, Mario HUBERT, Detlef DÜRR, « The ontology of Bohmian mechanics », *British Journal for the Philosophy of Science*, 19 septembre 2013, pp.1-24 ; disponible sur arXiv:1406.1371v1.

[233] En outre, D'Espagnat (p.230) adresse à la théorie de Bohm le reproche d'être inféconde en découvertes nouvelles. Or, comme remarque Louis Pasteur : « Le propre des théories erronées est de ne pouvoir jamais pressentir de faits nouveaux ; et toutes les fois qu'un fait de cette nature est découvert, ces théories, pour en rendre compte, sont obligées de greffer une hypothèse nouvelle sur les hypothèses anciennes. […] Le propre des théories vraies, au contraire, c'est d'être l'expression même des faits, d'être commandées et dominées par eux, de pouvoir prévoir sûrement des faits nouveaux, parce que ceux-ci sont par la nature enchaînés aux premiers ; en un mot, le propre de ces théories est la fécondité. » Cité par Emile SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique – exposé et textes choisis de philosophie des sciences*, Presses universitaires de Laval, Québec ; Vrin, Paris, 1956, p.190.

mesurables simultanément avec la première et par le choix de celles-ci [234]. Le phénomène de la décohérence [235], en outre, révèle que, lorsque l'on tient compte de l'environnement macroscopique, la statistique des résultats correspond à celle d'un être actué alors que, abstraction faite de l'environnement, la statistique révélerait l'indétermination des particules. En d'autres termes, c'est la mesure, ou encore la présence de l'environnement dont l'état est déterminé, qui semblent produire la cristallisation de la particule d'un état d'indétermination à un état fixé. En quelque sorte, mettre la particule, réalité insaisissable et non locale, en présence de l'appareil de mesure, ou d'une réalité déterminée, la condense en une réalité en acte.

Si nous prétendons nous intéresser à l'individuation des singuliers concrets, nous serons peut-être tout simplement contraints d'exclure les particules élémentaires de notre propos : faute d'être en acte (du moins avant l'observation), elles ne sont pas des particuliers concrets ! Mais alors aussi, l'objection de Simons tombe par le fait même : si la notion de substance ne convient pas pour décrire les phénomènes quantiques, c'est bien là ce à quoi on devait s'attendre : la notion de substance décrit l'être en acte tandis que la mécanique quantique s'attaque à la mesure de l'être en puissance. On est même tenté de dire, la matière première. Car comment expliquer ce caractère insaisissable de l'objet quantique, sa non localité que le langage aristotélicien décrirait comme l'absence de l'accident quantité, ce phénomène d'actuation dès le contact avec un appareil ou un milieu en acte (ou dans un état déterminé, ce qui signifie la même chose) ? Que la théorie quantique peine à être descriptive alors qu'elle est parfaitement prédictive, cela se comprend bien mieux si l'on considère que son objet n'est pas en acte, mais se résume à une puissance de devenir. On s'explique mieux également les corrélations de matière et d'énergie. Lorsque deux protons entrent en collision, on mesure, outre les deux protons, une troisième particule, de telle sorte que la somme des énergies des trois coïncide avec l'énergie des deux particules avant le choc [236]. L'expérimentateur traduit en quantités toutes ses observations, et quantifie aussi bien la matière que l'énergie. On est porté à penser que l'équivalence matière-énergie d'Einstein traduit selon l'abstraction mathématique ce que nous pouvons observer du passage de la puissance à l'acte [237].

---

[234] Cf. Bernard d'ESPAGNAT, *op. cit.* p.145.

[235] Changement phénoménal d'un système qui le fait passer de l'état mesurable de statistique indéterminée ou de mélange impropre à l'état mesurable de mélange propre de particules ayant toutes un état réel déterminé. Cf. d'ESPAGNAT, *op. cit.* p.208.

[236] Cf. Bernard d'ESPAGNAT, *op. cit.* p.21.

[237] Cf. la remarque de Werner Heisenberg : « Les particules élémentaires représentent dans leur diversité les différentes formes que doit emprunter l'énergie pour devenir de la matière… On retrouve donc ici le couple forme-matière classique dans la philosophie aristotélicienne. » Werner HEISENBERG, « La découverte de Planck et les problèmes philosophiques de la physique classique », conférence du 4 septembre 1958, citée par Jean CACHIA, « Théologie thomiste et sciences de la nature », *in Cahiers philosophiques*, 13, CNDP, Paris, 1982, p.88.

Mais cette interprétation n'est-elle pas un peu rapide ? En particulier, peut-on dire sans craindre l'absurde que l'on mesure la matière première, qui, n'étant pas en acte, n'est pas connaissable, du moins selon la notion aristotélicienne de matière première ? A cela on peut répondre que l'expérimentateur ne prétend pas mesurer la matière première, mais un système existant en acte dans l'acte même de ses interactions avec d'autres êtres en acte. L'interprétation des mesures dévoile des potentialités d'action qui sous-tendent la nature de ces systèmes bien actuels. C'est-à-dire qu'elles donnent une idée de ce à quoi elles sont en puissance, ou en d'autres termes, elle nous les montre sous le rapport de leur matière, qui est ce par quoi la substance est en puissance.

On peut ainsi apprécier la valeur de la conclusion de Simons :

> Une métaphysique est une théorie de l'être en tant qu'être : c'est une théorie générale de tout ou de rien du tout. Le concept de substance a servi tant que notre connaissance était restreinte à ce que nous pouvions percevoir moyennant les sens nus, et que nous pouvions tirer de ces données. Il conserve un rôle de concept macroscopique dans la connaissance du sens commun, et dans des disciplines comme les sciences cognitives, l'analyse du langage et les études qui demeurent à ce niveau. Comme notion première de métaphysique, elle relève, comme le cheval et la calèche, d'un âge révolu. Ni le véhicule, ni le concept ne nous porteront vers les étoiles. [238]

Nous accordons volontiers la première affirmation : on s'intéresse à l'être en tant qu'être. Mais pour autant, faut-il attribuer à toute entité le même mode d'être ? On peut bien s'attendre à ce que l'être en puissance ne se prête pas aux mêmes analyses, à la même observation, que l'être en acte, sans pour autant n'être rien du tout. Ainsi on s'intéresse à tout ce qui a raison d'être, mais il n'est pas question de tout qualifier de substance. Nous avons déjà dressé une gradation des modes d'être de l'inerte au vivant intellectif. Mais nous y avons ajouté les artefacts et les associations de personnes. On peut encore mentionner de multiples réalités infrasubstantielles : les privations comme la cécité, le mouvement, les événements, les êtres de raison, le monde de l'ordre juridique dans la vie des personnes. Même l'être des personnages de l'ordre narratif : par exemple, quel est le sens de la question : « Dans le *Frankenstein* de Mary Shelley, le monstre n'est-il que l'objet d'un rêve ? » La vérité de cette réponse ne tient qu'à l'idée qu'on se fait de l'interprétation à donner au roman. Ces derniers éléments sont envisagés par Simons lorsqu'il concède la fécondité de la notion de substance dans les sciences cognitives et les théories du langage. Mais les autres relèvent bien de la métaphysique. Et, après tout, on peut bien se demander

[238] « A metaphysics is a theory of being *qua* being : it is a general theory of everything or nothing at all. The concept *substance* served long enough as long as our knowledge was confined to what we could perceive through the unaided senses and infer from those data. It retains a role as a high level concept in commonsense knowledge and such disciplines as cognitive science and natural language analysis and processing which remain at this level. As a fundamental metaphysical primitive, it belongs, like the horse and cart, to a bygone age. Neither the vehicle nor the concept will take us to the stars. » Peter SIMONS, « Farewell to substance : a differentiated leave-taking », p.38.

quel est l'être d'un personnage de théâtre aux yeux de la métaphysique : substance ? Acte d'intelligence ou d'imagination ? Relation… ?

Or il apparaît que toutes ces sortes d'êtres peuvent se définir par rapport à la substance : les accidents seront les modes de la substance, les privations seront un manque d'un accident, voire d'une substance là où les lois de la nature demanderaient leur présence. Les êtres de raison, l'ordre narratif, l'ordre juridique se rapportent à la substance en tant que connue par l'intelligence, etc. Et comme l'individuation, en tant qu'unité conjointe à une distinction, est corrélative de l'être, elle sera, comme nous l'avons vu pour les degrés d'êtres substantiels, graduée selon le mode d'être infrasubstantiel : l'individuation de l'accident tient à celle de la substance puisque l'accident est le mode d'être de la substance. L'individuation du personnage fictif s'apparente à la connaissance intellective d'une substance humaine réelle, etc. On pourrait ainsi énumérer tous les modes d'êtres possibles et les analyser selon ce qu'ils comportent d'unité et de distinction, le modèle parfait d'être individué demeurant la substance. Et ainsi il apparaît que les vues d'Aristote gardent leur pertinence ; la bonne vieille charrette à cheval pourrait bien encore servir.

On peut trouver une confirmation de ce qui précède en poursuivant la lecture du *Traité* de Bernard d'Espagnat. En effet, lorsqu'il constate qu'il faut remettre en cause les concepts classiques de la science à cause des observations qui ont fondé et confirmé la mécanique quantique, il précise quels sont ces concepts : l'espace euclidien, le temps universel, la causalité au sens de déterminisme, la localisation à chaque instant des centres de gravité de plusieurs objets relativement les uns aux autres. Et c'est seulement relativement à ces concepts que l'on doit renoncer à l'idée d'un accès au réel par la science [239]. Or ces concepts ne sont pas strictement les concepts aristotéliciens liés à la substance, mais bien leur interprétation selon la science expérimentale et physico-mathématique qui s'est développée à partir de la Renaissance :

- Aristote parle bien du lieu, mais il ne fait pas rentrer dans sa définition les lois de métrique qu'imposent les axiomes d'Euclide.

- Il est vrai qu'il fonde l'idée d'un temps universel en tenant pour acquis qu'un premier ciel met en branle par son mouvement tous les mouvements corporels sans exception. De sorte que la mesure de la durée de ce mouvement premier fonde la mesure de toutes les autres durées. Admettons que l'on puisse abandonner cette vue [240] ; la définition du temps demeure la même : la mesure du mouvement selon l'avant et l'après. Rien n'interdit de distinguer plusieurs temps selon la multiplicité des appareils de mesure, puisque, selon la relativité restreinte, on passe d'un référentiel à un autre par les transformations de Lorentz

[239] Bernard d'ESPAGNAT, *op. cit.*p.329.

[240] On pourrait cependant tâcher de la reconstituer en prenant pour mouvement premier celui du rayonnement issu du Big Bang.

qui sont bien connues. On peut résoudre les paradoxes sur l'antériorité, la postériorité et la simultanéité en considérant qu'il ne s'agit jamais que de problèmes de perspective et non de contradictions ontologiques [241].

- La causalité entendue nécessairement comme déterminisme dépasse, là encore, ce que demande la cohérence de la métaphysique issue d'Aristote. Comme le remarque saint Thomas d'Aquin [242], les doctrines déterministes qui s'appuient sur le caractère de nécessité des causes (« étant posée la cause, l'effet s'ensuit »), ignorent qu'il y a des causes *per accidens*, et que les causes physiques peuvent être empêchées dans leur effet par un agent extérieur. Quant au premier, cas l'exemple type est celui de l'homme qui cache un trésor dans un champ pour réaliser un projet qu'il a conçu. Un autre homme qui suit une autre ligne de conduite absolument indépendante du premier, creuse par la suite au même endroit pour établir les fondations d'un bâtiment, et par hasard (cause *per accidens*) trouve le trésor. Cette découverte procède de deux intentions contingentes et même libres indépendantes. Elle n'était pas déterminée. De même, aucune cause physique ne produit son effet de manière absolument infaillible car une autre cause peut intervenir pour l'empêcher : le soleil se lève régulièrement tous les matins, mais une très violente collision pourrait faire sortir la Terre de son orbite et modifier son mouvement sur elle-même et par rapport au Soleil. Si donc il s'en tient à la notion de causalité comme dépendance d'une chose à une autre dans son être ou son devenir, le philosophe n'est pas contraint de s'attacher au déterminisme des sciences modernes.

- La localisation des centres de gravité des corps, elle non plus, n'est pas requise par une métaphysique de la substance bien entendue : elle relève des élaborations mathématiques qui fondent les modèles de description des interactions gravitationnelles entre corps, et n'imposent pas de contrainte à l'abstraction de l'être.

C'est donc sur la notion d'abstraction de l'être que repose, selon nous, l'erreur de Peter Simons, et au fond de la plupart des auteurs que nous avons critiqués. On cherche une métaphysique dans laquelle toutes les entités ont un statut univoque d'être, et entretiennent entre elles des rapports de causalité efficiente. Cela revient à une physique qui usurpe les concepts de la métaphysique [243]. L'individuation devient

---

[241] Cf. à ce sujet Henri BERGSON, *Durée et simultanéité*, 7e éd., PUF, 1968.

[242] Saint THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t.2 (BAZZI, CALCATERRA, CENTI, ODETTO, PESSION éds.), Marietti, Turin-Rome, 1965, *De Malo* q.16 a.7 ad 14, p.685.

[243] On peut faire un reproche semblable à l'intéressante tentative de Francisco José Soler-Gil de montrer que le concept aristotélicien de substance peut tout de même servir à décrire les entités de la mécanique quantique. Francisco José SOLER-GIL, *Aristoteles in der Quantenwelt – eine Untersuchung über die Anwendbarkeit des arstotelischen Substanzbegriffes auf die Quantenobjekte*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003. Sa critique des objections, y compris celles de Simons, est tout à fait pertinente. Mais la définition « aristotélicienne » de la substance (p.41) y est encore une définition physique : la substance est censée être l'entité une et distincte des autres, qui peut exister pendant un

une propriété qu'un agent communique à un autre comme un agent met en mouvement local ou imprime une couleur. La puissance plus ou moins pure est censée être localisée et agir de manière déterminée comme un corps. La confrontation de telles approximations avec le réel conduit, pour éviter les paradoxes, soit à affirmer l'unicité absolue de l'être et de la substance dans le monisme qui peut prendre la forme d'un monisme de l'acte (Spinoza) ou de la puissance (le continuum pré-individuel de Simondon), soit à renoncer à la notion de substance comme le fait Peter Simons. Nous croyons avoir montré que ni l'un ni l'autre ne s'imposent. Le passage cité *supra* de Charles de Koninck atteste bien que cela ne préjuge pas de la structure infrasubstantielle de l'être considéré en physique expérimentale comme en physique philosophique et en métaphysique. Ainsi la métaphysique de la substance a suffisamment d'atouts pour s'imposer. Et nous avons pu constater sa fécondité dans la question de l'individuation.

2. Retour des vagues

La deuxième raison pour laquelle Peter Simons pense devoir renoncer à la notion de substance comme modèle de l'être réside dans les difficultés qu'il y a à reconnaître la propriété de distinction dans certains êtres : le problème du vague, qui a déjà retenu notre attention. Voici ce qu'il en dit :

---

certain laps de temps, même court, sans dépendre d'autres êtres. Cette dépendance, n'étant pas clairement définie, semble devoir s'interpréter dans le contexte de son étude comme une dépendance à une cause efficiente. On retrouve le défaut des définitions de Descartes ou de Spinoza comme être tellement indépendant qu'il finit par être Dieu, l'être sans cause. L'autonomie ontologique de la substance chez Aristote se décrit plutôt par opposition au mode d'être de l'accident, dont l'existence consiste à affecter une substance, à être dans un être qui, lui, existe en soi. Rien n'empêche que la substance ait des causes et subisse actuellement l'action d'autres réalités. Cette précision donnerait peut-être plus de force encore à son argumentation. Mais nous retenons la pertinence de son appréhension des objections et sa souplesse d'esprit, en particulier dans l'hypothèse que le concept de substance s'applique éventuellement à d'autres entités que les particules, ou bien aux seules particules libres, et non à celles qui sont intégrées dans un système de particules identiques.

Cette hypothèse rendrait compte de manière satisfaisante de la remarque de Mittelstaedt et Weingartner sur le fait que les lois de la mécanique quantique concernent des classes de particules et non des individus, puisqu'il est impossible de se donner une détermination complète de tels individus, en vertu des lois d'incertitude. Deux possibilités se présentent alors pour rendre compte de cette impossibilité. Soit l'incertitude est seulement épistémologique, et alors les particules sont bien des individus, de petites substances, dont les lois quantiques permettent de connaître un certain aspect formel. Dans ce cas, il faut chercher le principe qui les distingue dans une matière signée inconnaissable. Soit, et nous préférons cette solutions, les particules ne sont pas à considérer comme des individus, mais seulement comme des éléments d'un modèle mathématique qui, pour être efficace dans les prédictions, n'a pas pour autant de prétention à donner une explication ontologique. Au mieux, n'est substance que la particule libre ou intégrée dans un système de particules identiques, ou encore le système global dont les propriétés sont déterminées. Paul MITTELSTAEDT et Peter WEINGARTNER, *Laws of nature*, Springer, Berlin-Heidelberg, 2005, surtout c.10, pp.265-280. Sur la portée ontologique des théories scientifiques, voir les précieuses remarques d'Emile SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique*.

On pourrait penser qu'au moins dans le monde intermédiaire, les choses que nous percevons autour de nous, le concept d'individu substantiel, quoique non scientifiquement affûté, est en général applicable. Malheureusement, trouver des substances individuelles immédiatement identifiables se révèle là aussi difficile. Les archétypes d'Aristote, les organismes substantiels, posent deux sortes de difficultés. Leurs types ou espèces sont déterminés différemment selon leur mode général de reproduction : la définition biologique classique de l'espèce s'applique seulement aux espèces à reproduction sexuée pendant un temps ou un court intervalle, tandis que pour des buts de synthèse diachronique, il faut envisager d'autres façons de différentier les types biologiques fondamentaux dans le cas des créatures asexuées et à reproduction parthénogénétique. Là où on se demande comment délimiter le type d'un objet, on peut parfois encore se demander comment individuer un représentant de ce type. Plus important, les limites des organismes individuels peuvent être incertaines ou arbitraires. Beaucoup de créatures comme les éponges, les moisissures visqueuses, les colonies de termites, les vessies de mer, les lichens, les greffons végétaux et autres ne sont des organismes individuels que de manière douteuse. Ils peuvent être des multiplicités connectées ou colonies, ou flotter au dessus de la frontière entre individus et êtres collectifs. Il semble cependant artificiel d'insister sur la question de leur nombre : ils sont organisés à différents niveaux et de façons différentes (et rentrent sous des catégories différentes), et il se pourrait bien qu'il n'y ait pas de niveau déterminé imposant la limite de l'individu biologique.

Les organismes, avec leurs échanges continuels de matière et d'énergie avec l'environnement, manquent de limites parfaitement claires. Même de larges objets inorganiques posent des difficultés. Un objet large comme le Soleil, n'a pas de membrane naturelle ni d'autre discontinuité de surface, de sorte qu'il y a à tout moment plusieurs masses connectées de matière et d'énergie dont on ne peut déterminer si elles sont ses parties ou non. Des objets géographiques comme les montagnes, îles, villes et rivières sont tous plus ou moins vagues. Alors que des prédicats vagues peuvent être considérés comme un produit nécessaire et peut-être sans conséquence de l'inexactitude et du manque de distinction de la connaissance humaine, le caractère vague des prédicats de parties s'insinue dans la métaphysique, car si les parties d'un objet sont indéterminées, la nature de cet objet l'est aussi, s'il en a une.

Les cartésiens pourraient vouloir citer le moi comme un cas indiscutable d'individu identifiable avec une identité claire. Malheureusement pour eux, le concept de l'identité du moi ou de la personne est le plus délicat : non seulement il apparaît qu'il y a violation des groupements naturels d'expériences par le sujet, ce qui constitue le test naturel, mais en plus le concept de personne apparaît comme au moins aussi souple que tout autre que nous utilisons. [244]

[244] « It might be thought that at least ad the mid-world level, the things we perceive around us, the concept of substantial individual, although not scientifically sharp, is at least generally applicable. Unfortunately, finding out straightforwardly reidentifiable individual substances turns out to be hard here too. Aristotle's paradigms, the individual organisms, are difficult in two ways. Their kinds or species are determined differently according to the general way in which they reproduce : the standard biological species definition only applies to sexually reproducing species at a time or over a short

On peut résumer la difficulté ainsi : la métaphysique aristotélicienne réfère tout à la substance, qui est son concept premier. Mais pour être le modèle premier d'être, il faudrait qu'elle fournisse aussi le premier modèle d'individu. Or de multiples contre-exemples violent cette exigence : les espèces vivantes, les individus dans certaines espèces, les corps à frontière floue, les objets géographiques, et même le moi. Donc il faut renoncer à chercher l'être par excellence dans la substance, mais plutôt chercher dans les réalités qui font l'objet de la théorie quantique.

Au détour d'un de ses exemples, celui des vivants qui se regroupent en colonies en unifiant certaines fonctions vitales, Peter Simons pose la question pertinente : quel est le critère de l'individu biologique ? On pourrait même préciser : qu'est-ce qui définit l'individu biologique ? Il y a d'ailleurs entre ces deux formulations la différence de certaines tendances de la philosophie analytique (procéder en cherchant des conditions logiques nécessaires et suffisantes) à celle d'Aristote (procéder par recherche de définitions disant ce qu'est l'essence des choses). Ainsi, en caractérisant la substance comme être indépendant, Simons propose les critères de dépendance faible et forte [245], formulés exclusivement en termes de propositions conditionnelles : A est dépendant de B si, nécessairement, lorsque A existe, B aussi. L'être indépendant est celui qui n'exige l'existence d'aucun autre qui ne soit pas une de ses parties. Mais on conçoit que cette conséquence logique s'incarne de manières très différentes : l'existence du Soleil n'exige pas celle

---

interval, whereas for diachronic purposes, for asexual and parthenogenetic creatures, other ways must be considered of differentiating their fundamental biological kinds. Where it is open how to delimit an object's kind, it can on occasion also be open how to individuate members of that kind. More importantly, the bounds of individual organisms may be uncertain or arbitrary. Many creatures such as sponges, slime moulds, termite colonies, Portuguese men o'war, lichens tree grafts and more are dubiously individual organisms : they may be connected multiplicities or colonies, or hover on the boundaries between individuals and collectives. It seems somehow artificial to force the question 'one individual or many ?' on them : they are organised at different levels in different ways (and falling under different sortal terms) and there may be no distinguished level dictating the boundaries of 'the' biological individual.

Organisms, with their continual energy and matter exchange with the environment, lack perfectly clear boundaries. Even large inorganic things pose difficulties. A large object like the sun has no natural skin or other surface discontinuity, so that there are at any time many connected masses of matter and energy of which it is indeterminate whether they are its parts or not. Geographical features such as mountains, islands, cities and rivers are all to a greater or lesser extent vague. Whereas vagueness of predicates may be considered a necessary and perhaps largely benign product of human inexactness and lack of discrimination, the vagueness attending the part-predicate feeds its way down to the metaphysics, because if it is indeterminate what an object's parts are, it can be indeterminate which object it is, if any.

Cartesians may wish to cite the self as one clear-cut case of an unambiguous identifiable individual with a clear identity. Sadly for them, the concept of of the identity of the self or person is one of the most fraught : not only do there appear to be natural violation of the natural groupings of experiences by owner which are its standard test, the concept of a person appears at least as much endowed with open texture as any we use. » Peter SIMONS, « Farewell to substance : a differentiated leave-taking », pp.35-36.

[245] *Ibidem* p.23.

de sa lumière de la même manière qu'un fils est dépendant de son père défunt en raison de l'acte passé de génération, ou encore que la donnée d'un triangle exige la donnée d'un orthocentre. Par ailleurs, il faudrait conclure que la peur et le bruit sont mutuellement dépendants parce que la chute d'une tuile a provoqué l'un et l'autre.

La propriété de sujet ultime accordée à la substance est définie par contre en termes plus métaphysiques : la substance est ce qui n'inhère pas dans un sujet, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un accident d'autre chose. C'est là, à notre sens, la notion qu'il faudrait retenir de la substance, et c'est à partir d'elle que l'on peut résoudre les difficultés soulevées par l'auteur, mais à condition de suivre l'intention même de Simons lorsqu'il dit que la métaphysique est science de l'être en tant qu'être. Ce que nous étudions donc, c'est bien le sujet premier d'être, et de ce fait le sujet premier d'opération.

Ainsi on peut résoudre les objections soulevées. A commencer par l'espèce, dont la définition n'est pas assurée, selon l'auteur, de manière satisfaisante. La définition biologique de base, fondée sur l'interfécondité des individus, ne peut faire l'affaire que pour les êtres à reproduction sexuée, et de plus peut cesser de se réaliser dans une souche de vivants pour des raisons accidentelles liées à une microévolution qui aboutit à une stérilité relative. Est-ce vraiment une objection ? Ce qu'on cherche à analyser, c'est un individu, et non le devenir d'une souche de vivants engendrés les uns par les autres. Dans ces conditions, peu importe pour le métaphysicien que le vivant en question engendre un autre qui lui est semblable, ou bien un être radicalement différent. L'*alien* serait aussi bien objet de métaphysique que les mammifères que nous connaissons… Il est vrai que, si l'on définit la substance comme le sujet premier d'être et d'opération, alors son espèce est définie par l'opération qui lui est propre. Chez les vivants, une de ces opérations est la génération d'êtres spécifiquement semblables. Mais cette définition de l'opération de reproduction est indifférente au mode de reproduction, sexué ou non. De même, elle est indifférente à des dispositions accidentelles qui empêcheraient dans tel ou tel cas concret que la reproduction soit effectivement possible. Un abricotier qui serait stérile perd-il pour autant sa qualification d'abricotier ? Dire que ce genre de difficultés doit nous faire renoncer à la définition même de la substance, c'est confondre essence et propriétés accidentelles. Ou plus profondément abstraction physique (considérer l'être en tant que mobile) et abstraction métaphysique (le considérer en tant qu'être).

L'objection suivante concerne des êtres en qui l'autonomie des fonctions vitales est diminuée : ceux qui vivent en colonies (vessies de mer), ou en quasi sociétés (termites). Dans la mesure où certaines fonctions vitales ne sont pas le fait de

chaque vivant singulier, mais celui du tout, il semble que la notion de substance ne leur convienne pas [246]. A quoi nous pouvons répondre deux choses.

Premièrement, cette fusion des individus en une colonie n'est jamais que relative, comme nous l'avons noté avec Gilbert Simondon. Bien souvent, les individus ainsi agglomérés, s'ils mettent en sommeil certaines fonctions vitales autonomes pendant leur vie de colonie, sont capables de les réveiller si un accident les sépare du conglomérat. D'autre part, le degré de collectivisation des fonctions vitales est variable : il peut y avoir une vascularisation commune (le *Botryllus schlosseri* par exemple [247]), ou un système de communication entre les éléments qui dépasse la communication chimique pour aller jusqu'à l'innervation (Oligochètes naïdimorphes dans leur bourgeonnement [248]), ce qui rapproche le tout de l'individu sensible. Et ainsi, pour apprécier jusqu'à quel point les divers éléments sont vivants, on jugera sur le critère de l'autonomie appliqué à l'exercice de chacune des fonctions vitales. C'est bien le modèle de la substance pleinement autonome qui sert de critère.

Ainsi, si la notion n'est pas réalisée parfaitement dans ces divers cas, elle n'en est pas moins pertinente. Le tout est envisagé à la manière d'une substance parce qu'il en réalise plus ou moins bien la formalité. Contester à partir de ces exemples la valeur de la notion, c'est méconnaître le principe méthodique de l'abstraction, et de plus méconnaître l'analogie de l'être. Une notion générale comme l'un ou la distinction (ou encore la vie) peut être réalisée avec plus ou moins de perfection dans une réalité donnée.

L'exemple suivant se tire de corps comme le Soleil. Comment déterminer la frontière exacte de réalités comme celle-là ? Il est clair pourtant qu'un individu corporel doit avoir une frontière, et cependant on est impuissant à délimiter la surface exacte d'un tel corps. Nous avons déjà abordé des difficultés de ce genre [249]. Et nous les avons résolues par la forme : si une substance se définit comme le sujet premier d'être et l'opération, alors fait partie d'une substance corporelle ce qui participe à son opération propre. Le Soleil, comme corps, est une réalité douée de parties homogènes. Il a les propriétés d'étendue spatiale d'une réalité homéomère. Il a de plus des propriétés de gravitation. Il a enfin des propriétés de rayonnement électromagnétique et thermique. Soit un volume de matière proche de ce qui appartient avec évidence au Soleil. Il faudra dire que ce volume appartient au Soleil comme corps s'il est d'une composition chimique semblable à celle de la partie du Soleil la plus proche. Il lui appartient comme masse s'il reste en cohésion avec le Soleil, contrairement à un autre corps qui serait pris dans l'orbite de l'étoile. Il

---

[246] Même idée dans Thomas PRADEU, « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », in Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, p.101 : le mammifère n'est pas le type paradigmatique de l'individu biologique.

[247] *Ibidem*.

[248] Cf. Gilbert SIMONDON, *L'individuation…* p.193.

[249] 2.C.

appartient au Soleil comme corps lumineux s'il rayonne aussi, etc. En définitive, le principe physique étant posé de déterminer l'espèce d'un corps par son type d'opération, d'autres corps doivent être considérés comme ses parties s'ils prennent part à son opération. Autrement dit, s'ils sont sous la même forme. L'abstraction physique s'attache à la distinction des diverses opérations. L'abstraction métaphysique va se contenter d'envisager être et opération comme tels. Et ainsi, tant en physique qu'en métaphysique, il demeure pertinent de tout mesurer à l'aune de la notion de substance, sujet d'être, sujet d'opération, spécifié par ses capacités opératoire.

La détermination mathématique de la frontière d'un corps se prendra donc de ces données : avoir une frontière est bien un accident propre de la substance corporelle, tributaire de ce qu'est cette substance. Définir la substance par sa frontière, c'est définir le principal par l'accessoire. On trouve de manière plus cohérente une détermination de la frontière en considérant la substance comme principe d'opération. D'où la réponse à la difficulté soulevée à partir des frontières poreuses des vivants, lieu d'échange constant de matière et d'énergie. Dès qu'une portion de matière rentre dans le métabolisme du vivant, elle rentre sous sa forme et a passé la frontière de son extérieur vers son intérieur. Dès qu'une portion de matière cesse d'y participer, elle est dans son extérieur. Mais le jugement à porter sera peut-être différent selon que l'on envisage la participation aux opérations proprement vitales et la participation à des actions seulement chimiques ou mécaniques, comme nous avons distingué pour le soleil entre part à l'action gravitationnelle et part à l'action électromagnétique.

Simons remarque, d'une manière qui est révélatrice de sa conception de la métaphysique, que « le caractère vague des prédicats de parties s'insinue dans la métaphysique, car si les parties d'un objet sont indéterminées, la nature de cet objet l'est aussi, s'il en a une. » La métaphysique n'a pas à définir ses notions par les parties corporelles des objets. Autrement, elle ne pourrait tout simplement pas envisager les êtres simples. Pire encore, elle ne les définirait pas sous le rapport de l'être, mais sous le rapport de la corporéité. Elle deviendrait en fait une physique (ou une logique méréologique), mais ne parviendrait pas à réaliser la raison de métaphysique s'il faut, aux dires de Simons, que la métaphysique soit une science de l'être en tant qu'être.

Quant aux objets géographiques, nous avons déjà envisagé ce cas. Il apparaît que ces objets sont dénommés autant par des critères *bona fide* que par des critères *fiat*. Dès lors, dans la mesure où ils sont *fiat*, ils sont comme des artefacts dont l'être tient à l'intention de celui qui leur a donné leur nom. Leur rapport à la substance est de ce fait beaucoup plus lointain. Reste enfin la question du moi, mais nous réservons les discussions sur la notion de personne à une partie ultérieure.

Ainsi il apparaît que la notion de substance correctement entendue, c'est-à-dire en termes vraiment métaphysiques, reste une notion première, et tout à fait

pertinente pour la métaphysique. La preuve que nous pensons en avoir donnée réside seulement dans le fait de pouvoir donner un compte-rendu cohérent des divers cas à la lumière de cette notion première de sujet premier d'être et d'opération. Les paradoxes que des cas particuliers peuvent soulever tiennent à ce que l'on confond les parties matérielles et la forme, l'accessoire et le principal, les accidents nécessaires ou propres et l'essence, l'abstraction physique et l'abstraction métaphysique. Car nous ne nions pas que certaines frontières, certaines déterminations spécifiques soient fort difficiles à cerner dans le concret. Mais pour autant, les notions ne sont pas à rejeter. Le simple fait que dans le cas général, nos notions d'être, d'agir, d'autonomie, correspondent aux phénomènes, au moins de manière macroscopiques, suffit pour admettre l'idée qu'il y a correspondance entre nos notions et la réalité. Relisons ce que notait Charles de Koninck, cité *supra* :

> Que la matière sensible se révèle être un nuage épars de charges électriques ou non ne change rien à sa signification lorsque nous la nommons ainsi ; les os et la peau ne sont pas moins des os et de la peau parce qu'ils ont une structure interne cachée beaucoup plus complexe que ce qu'aurait pu imaginer l'homme quand il les a nommés ainsi. [250]

[250] Charles DE KONINCK, « Abstraction de la matière », p.208.

4. CONNAISSANCE ET DESIGNATION

Ce qui précède a suffisamment montré que l'on peut raisonnablement faire confiance à notre perception quotidienne, à la « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » selon le mot de Henri Bergson [251], quant à l'existence des individus. En particulier il est raisonnable de tenir que la réalisation par excellence de la raison d'individu est la substance, être subsistant indivis et distinct, sujet premier d'être et d'opération.

En outre nous pouvons déjà saisir quelle difficulté l'individu peut poser lorsqu'il se donne à connaître. Car, si tous les individus ont en commun les propriétés d'unité et de distinction, s'ils peuvent tous être classés dans des espèces qui, en général, sont réalisées (« exemplifiées ») par plusieurs individus, ils ont aussi en commun de n'avoir pas de forme de leur individualité[252]. Nous ne pouvons pas reconnaître un principe de l'individuation d'un être qui soit perceptible en une donnée intelligible comme une différence spécifique. L'individu n'étant pas prédicat, selon la logique d'Aristote, confirmée a posteriori par le caractère insatisfaisant de la théorie de l'haeccéité, il n'est pas concevable à la manière des prédicats décrivant les propriétés usuelles. C'est pourtant là le moyen ordinaire de connaître les propriétés des choses, ou du moins d'en parler. Or le langage est le signe le plus évident de la connaissance. La question se pose donc : l'individu est-il connaissable, et si c'est le cas, comment ? Des questions connexes sont posées par les philosophes contemporains. Par exemple, qu'est-ce qui permet de reconnaître le même individu en des lieux et temps différents ? Ou encore, qu'est-ce qui permet de distinguer deux individus [253] ? S'ajoute à la question de la discrimination des individus celle du mode de leur désignation. En effet, autant la mention des propriétés est facile linguistiquement, autant celle des individus est embarrassante, comme nous l'évoquerons plus loin. On ne peut s'empêcher de penser à l'adage scolastique selon lequel « l'individu est ineffable ». Si on ne peut le dire, peut-on au moins le penser ?

---

[251] Henri BERGSON, *L'Evolution créatrice*, 39e éd., Alcan, Paris, 1932, p.352. Il s'agit dans ce passage de relever la tendance naturelle de l'intelligence humaine à chercher l'explication de l'imparfait dans un principe plus parfait, du devenir dans l'immuable.

[252] Nous entendons ici par « individualité » ce qui fait que Paul est Paul, ce qui différencie Paul de Pierre.

[253] Cf. la position du problème dans Jorge GRACIA, *Individuality*, « Prolegomena » pp.21 sq. et c.5 pp.179 sq. Nous ignorons la question : « Comment savoir si une chose est un individu ? » En effet, comme Gracia le note lui-même en ces deux lieux, la manière de poser la question sur la possibilité de discerner l'individu dépend de la conception que l'on se fait de l'individu. Pour Gracia, ce qui définit l'individu, c'est d'être non instantiable. Alors on peut se poser la question de savoir si une chose possède ou non cette propriété. Mais si l'individu est, comme nous l'avons posé au point de départ de notre recherche, ce qui fait l'objet de l'expérience quotidienne, alors cette question est vaine.

A. L'INDIVIDU EST-IL CONNAISSABLE ?

La question n'est pas nouvelle [254]. Aristote avait déjà son opinion sur la question lorsqu'il précisait : « La raison a pour objet le général, la sensation le particulier. » [255] De ce fait, tout en présupposant que l'individu est connu, il réservait la saisie directe de l'individuel à la connaissance sensible, faculté d'organes corporels, pour ne laisser à l'intelligence que les généralisations. Cette affirmation a déterminé toute la doctrine occidentale en passant par les commentateurs arabes jusqu'à la scolastique du 13e siècle. Mais elle se heurta à une exigence théologique : il faut que les purs esprits tels que Dieu, les anges, et les âmes humaines séparées, puissent connaître les individus. Dépourvus de connaissance sensible parce que dépourvus de corps, ils doivent en être incapables, à moins de relativiser le principe posé par Aristote.

Saint Thomas d'Aquin posa un premier jalon en tenant pour l'intellection indirecte du singulier. L'intelligence humaine tire ses concepts par abstraction à partir des données sensibles. Elle possède alors la connaissance d'une donnée universelle, comme celle de la nature canine. Elle peut ensuite se retourner sur le singulier en le considérant à l'aide de l'image sensible enregistrée par l'imagination comme une réalisation concrète de la donnée universelle qui est son objet propre [256] : une image de Milou. La connaissance sensible donnée par l'imagination complète la connaissance intellective universelle pour une connaissance intégrale : Milou comme exemple de chien. Si l'on se demande comment cette juxtaposition d'informations peut donner lieu à une connaissance une, l'Aquinate se contente de répondre [257], presque *obiter dictum*, que, à proprement parler, ce ne sont pas les facultés qui agissent, chacune selon son opération propre, mais le tout subsistant qui agit par ses facultés. Ainsi l'unité de l'âme humaine, et même l'unité de tout le composé humain, assurent la continuité – l'unité du multiple – de l'acte du sens et de celui de l'intelligence. Quant à la connaissance du singulier par Dieu et par les esprits purs, elle est affirmée, non sans quelqu'embarras, du fait que Dieu connaît tout ce qu'il crée avec le mode d'être selon lequel il le crée. Les choses particulières sont créées individuelles, il doit donc y avoir en Dieu une certaine connaissance proportionnée de l'individu [258]. Les anges jouissent d'une participation à cette connaissance [259]. Ce qui fonde cette possibilité malgré la sentence d'Aristote, c'est l'idée déjà présente chez Avicenne que l'objet propre de l'intelligence est l'être même. Comme tout l'individu

---

[254] Nous exploitons ici l'étude approfondie du Père Camille BERUBE, ofm cap., *La connaissance de l'individuel au moyen-âge*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal – PUF, Paris, 1964.

[255] ARISTOTE, *Physique* (éd. Henri CARTERON), t.1, L.I c.5, 188b 36 – 189a 10, p.41. Cf. aussi ARISTOTE, *De l'âme*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, 1977, L.II c.5 417b 19-29 p. 101.

[256] Cf. par exemple saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. CARAMELLO), t.1, Ia q.86 a.1, p.425.

[257] Par exemple, saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, L'âme humaine*, Ia q.75 a.2 ad 2, pp.20-21. Autres références dans BERUBE, *La connaissance de l'individuel*, pp.62-63.

[258] Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. CARAMELLO), t.1, Ia q.14 a.11, pp.84-85.

[259] Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. CARAMELLO), t.1, Ia q.57 a.2, p.277.

est de l'être, il doit bien être intelligible. Si l'objet proportionné de l'intelligence se limite en pratique à la quiddité ou essence universelle des choses sensibles, c'est en raison du fonctionnement concret de « l'esprit dans sa condition charnelle ». Scot accentuera cette distinction en distinguant l'intelligibilité absolue du singulier, et son intelligibilité quant à nous dans l'état présent [260].

Cette théorie thomiste fut confondue par maints auteurs franciscains avec celle de la non intellection pure et simple du singulier, et enveloppée dans la même réprobation. En remplacement, la théorie de l'intuition directe de l'individu se fera jour chez Scot sous la forme de l'intuition du singulier en tant qu'existant, pour devenir ensuite le fondement et la réalisation à peu près exclusive de toute connaissance chez Guillaume d'Occam.

Une chose est sûre : tous admettent chez l'homme et chez les purs esprits une connaissance du singulier, quoiqu'il en soit du mode. Il y a bien les arguments théologiques qui imposent de tenir cette possibilité en Dieu et dans les purs esprits, mais pour l'homme, d'autres arguments plus immédiats s'imposent [261] :

- L'intuition de soi-même, dont nous reparlerons plus loin à propos de la personne. Il semble bien que la meilleure saisie de l'individu qui soit est précisément cette réflexion sur soi-même. Gary Rosenkrantz estime d'ailleurs qu'il s'agit là de la seule possible [262]. Et pourtant elle n'est pas elle-même sans poser des difficultés.

- S'y ajoute la connaissance sensible qui donne un contact avec les corps individuels extérieurs sous le rapport de l'une ou l'autre de leurs propriétés corporelles : voir la couleur de ce fruit, sentir la texture de ce tissu. La scolastique y voyait un contact avec le singulier dans son caractère d'existant, en plus de la perception d'un accident.

- Enfin, il y a cette dernière source de connaissance du singulier, largement exploitée par l'ontologie contemporaine, à savoir le fait du langage, par lequel on formule des jugements ayant pour sujet des êtres individuels. Le jugement – et son signe dans le langage – étant affaire d'intelligence, il faut bien que l'intelligence accède au singulier.

B. UNE CONNAISSANCE CONCEPTUELLE ?

---

[260] Cf. Camille BERUBE, *La connaissance de l'individuel*, p.140.

[261] Nous donnons ici les arguments pour la connaissance humaine du singulier en général. Mais la scolastique a en outre isolé d'autres arguments pour affirmer que c'est une connaissance qui dépasse le sens et relève de nos facultés spirituelles. Du côté de la connaissance, il y a le fait que nous soyons conscients de connaître des singuliers, or le retour complet sur soi est le propre de l'acte d'intelligence à l'exclusion des sens ; d'autre part, la volonté se porte sur l'individuel, et son caractère de liberté assure de sa distinction d'avec les sens. Cf. BERUBE, *La connaissance de l'individuel*, p.109 au sujet de Richard de Mediavilla.

[262] Gary ROSENKRANTZ, *Haecceity*, p.213.

Mais cette connaissance est-elle conceptuelle ? Si l'on entend par concept la représentation intérieure que les facultés de connaissance donnent de l'objet (« les concepts sont les similitudes des choses »), on peut admettre que les mots expriment les concepts : ils sont les « signes des concepts ». On se pose donc la question des qualités des concepts par lesquels on connaît les êtres singuliers. En particulier, les scolastiques distinguaient des concepts singuliers et des concepts universels, c'est-à-dire par lesquels on connaissait une réalité selon son mode de participabilité par plusieurs ou non. Tous sont d'accord pour admettre qu'il y a un concept d'homme. Mais y a-t-il un concept de Napoléon ? Plus d'un n'admettaient pas les concepts singuliers, puisque les concepts, issus de l'abstraction, étaient nécessairement universels. Ceux qui admettent une saisie du singulier sans concept singulier recourent comme saint Thomas à la conjonction de la connaissance sensible pour le singulier avec la connaissance universelle propre à l'intellect : le concept d'homme associé à une image sensible du général corse.

1. Trois modes de désignation de l'individu – les démonstratifs ou indexicaux

Sans vouloir donner une théorie définitive de la connaissance, on peut cependant tirer de l'analyse des divers modes de désignation du singulier quelques éléments sur la question. Il y a trois modes linguistiques de désignation de l'individu [263] :

- Les descriptions définies, qui circonscrivent les individus au moyen d'une multitude de propriétés universelles. On arrive à cibler un individu qui est le seul à porter simultanément toutes ces propriétés par une sorte de portrait robot.

- Les termes démonstratifs, qui font référence à des conditions de temps et de lieu mises en rapport avec la condition du locuteur. Ces termes sont appelés « indexicaux » depuis les analyses de C.S. Peirce [264].

- Enfin les noms propres.

Les termes démonstratifs font référence à l'expérience sensible. Ils ne nous éclaireront pas sur les qualités du concept par lequel on connaît le singulier : leur usage consiste surtout à inviter l'interlocuteur à appliquer à l'objet désigné le processus de sa connaissance. Nous apprendrons plus au moyen des outils linguistiques qui se situent au terme de la saisie perceptive.

2. Les descriptions définies

[263] Cf. Jorge GRACIA, *Individuation*, c.6, pp.201 sq. Nous exploitons abondamment sa discussion des théories et arguments en présence sur l'éventuelle valeur de signification des noms propres, et sur l'institution et l'usage des autres modes de désignation du singulier.

[264] Une question contemporaine posée au sujet des indexicaux est celle de leur éventuelle valeur de référence. Nous l'abordons *infra*, 5.C.2.

Les descriptions définies donnent plus d'information sur l'individu qu'elles circonscrivent. Le but de celui qui y a recours est de trouver un jeu de propriétés dont l'ensemble ne convienne qu'à un seul individu. Apparemment ce but est atteint la plupart du temps.

Bien sûr, on peut trouver des exceptions. Par exemple « le chat qui a renversé le seau de lait cette nuit » peut échouer à désigner un seul individu parce qu'il se trouve qu'ils étaient deux. Mais l'erreur dans l'usage de ce mode de désignation ne disqualifie pas la méthode : tant qu'un accident permet de distinguer un chat de l'autre, il est possible par une description définie d'identifier chacun. L'exception relevée montre simplement que la description n'était pas suffisante. Ce cas soulève deux remarques :

- Premièrement, on peut croire à tort que notre connaissance porte sur un individu unique. Il peut donc y avoir une distance entre nos conceptions et la réalité. A vrai dire, ce n'est pas une découverte ! Mais cela signifie que l'on doit distinguer entre ce que nos facultés de connaissance sont aptes de soi à réaliser et les empêchements accidentels qui faussent parfois les résultats. On peut affirmer sereinement que l'intelligence est faite de soi pour le vrai. Preuve en est le fait que nous nous obstinions, et non sans succès, à utiliser des descriptions définies et même le langage en général malgré le risque d'erreur. L'échec n'est que le fruit de causalités accidentelles sur la voie d'une cause *per se*.

- Comment faire dans le cas de deux êtres qui auraient exactement les mêmes propriétés ? Le principe d'identité des indiscernables est encore tentant. Supposons le fait possible ; ce qui est déjà beaucoup concéder, car notre monde ne se résumant pas à deux sphères identiques, il faudrait imaginer deux corps présents dans le même lieu. On peut répondre ceci : ce principe est conçu dans l'idée que les propriétés sont toujours de soi universelles. Autrement, deux propriétés de même espèce doivent être distinctes sans qu'on puisse déterminer en quoi elles diffèrent. Leibniz exclut d'office les tropes. On a donc affaire à deux réalités indiscernables, deux substances ayant exactement les mêmes accidents. Fort bien ; avouons qu'il nous sera impossible sans révélation de les connaître distinctement, et *a fortiori* de les désigner en conséquence. C'est donc une limitation à notre connaissance. Mais nous ne voyons pas d'inconvénient à reconnaître une telle limite. Il y a là un argument que certains scolastiques [265] ont exploité pour affirmer l'impossibilité de l'intellection directe du singulier pour l'homme dans la condition présente : on ne peut distinguer les individus ici-bas que par leurs accidents.

Certains auteurs mentionnent cependant des descriptions par lesquelles ont peut décrire des individus de telles sorte que, non seulement par leur accumulation, mais encore par leur sens même elles ne puissent convenir qu'à un seul.

[265] Par exemple Vital du Four et Jean Duns Scot, cf. BERUBE, *La connaissance du singulier*, p.156.

Tout d'abord, il y a celles qui décrivent un individu par une de ses actions. Le caractère irrémédiable du passé révolu fait que ce qui a été fait par un seul ne peut plus avoir été fait par un autre : le vainqueur d'Iéna est définitivement Napoléon. A quoi on peut objecter qu'il n'a pas tout seul livré, ni donc gagné, la bataille : il lui fallait bien une armée. Mais il en était le seul chef. On peut donc dire que Napoléon seul, ou l'armée de Napoléon qui faisait comme corps avec lui, a été le seul vainqueur d'Iéna et que cette description donne de soi lieu à la connaissance d'un particulier.

Mais peut-on définir Napoléon par sa qualité de vainqueur d'Iéna ? C'est impossible, car il ne s'agit que de la connaissance par un accident. Certes, il y a des accidents nécessaires, qui permettent de désigner efficacement des substances. Mais cela n'est vrai que des essences universelles (par exemple, la capacité de constituer une civilisation est un accident propre à l'homme) ; en fait il n'y a pas d'accident nécessaire des individus comme tels : les attributs qui conviennent à l'individu sont toujours contingents. Il n'est pas intrinsèque et nécessaire à Napoléon d'être le vainqueur d'Iéna, ne serait-ce que parce qu'il ne l'a pas toujours été. Il était Napoléon avant la bataille et l'est resté après, comme il le serait resté s'il avait perdu. D'autres personnages peuvent d'ailleurs un jour remporter une victoire à Iéna. Et le cours de l'histoire aurait pu être autre, de telle sorte qu'à la même date une bataille soit livrée en cette place du monde par d'autres partis, avec une autre issue. La fixation des faits par le cours du temps ne les prive pas de leur statut de contingence foncière. Les accidents contingents ne fournissent donc pas de définition satisfaisante de l'individu, alors même qu'ils peuvent servir efficacement à le désigner.

Il en va de même des descriptions qui tendent de soi vers un seul individu par comparaison avec les autres de même espèce. Par exemple, le dernier dodo de l'histoire de l'île Maurice, le meilleur élève de la classe, le plus grand de l'équipe de basket ball, etc. Outre le fait qu'il peut toujours y avoir des *ex aequo*, ces attributs ne sont que des relations, et des relations de raison. Elles ne viennent que de l'activité de l'esprit. Certes, il en résulte qu'elles suffisent à discriminer les individus et à les cibler, de manière à les désigner efficacement, mais elles ne donnent pas une connaissance par concept singulier : l'accident réel sur lequel elles se fondent reste une propriété qui peut être possédée par d'autres : être un vivant de l'espèce des dodos sur l'île Maurice, être de telle taille, avoir telles capacités intellectuelles, etc.

Stéphane Chauvier [266] donne d'autres exemples comparables : le pape, le Conseil d'Etat, etc. Ces derniers sont de soi des réalités uniques, par leur définition qui comporte une relation à d'autres personnes : être le pouvoir souverain dans un ordre. Cette unicité peut éventuellement demander de préciser un contexte : le pape

[266] Stéphane CHAUVIER, « L'unique en son genre », *Philosophie* 2010 t.3, n° 106, pp. 3-22.

est unique à un moment donné, et on appelle papes tous les personnages de l'histoire qui ont été ce personnage unique à leur époque [267].

Un autre cas est proposé par Stéphane Chauvier, celui des individus définis par une « identité agentive ». Lorsqu'on dit que « ce Conseil d'Etat » qui a rendu un arrêt aujourd'hui n'est pas le même que celui qui a rendu tel autre arrêt il y a cent ans, selon une jurisprudence tout à fait différente, on identifie à la manière d'un individu une réalité, non pas comme une réalisation d'un universel, mais comme caractérisée par une action. Il y a entre les deux moins qu'une distinction numérique entre deux individus de même espèce, mais plus qu'une simple altération qualitative :

> Il est alors possible, dans le cas du moins où l'individu est un *agent* ou peut-être conçu comme un agent, d'accéder à ce que nous proposons d'appeler son *identité agentive* et aux changements affectant son identité agentive. Un seul et même individu, au sens d'une seule et même unité numérique, d'une seule et même hénade, peut voir son identité agentive se modifier au point de devenir méconnaissable : le Conseil d'État peut voir les principes directeurs de sa jurisprudence se transformer radicalement ; la France peut voir son régime politique et social se transformer révolutionnairement ; le Monde pourrait voir ses lois se transformer radicalement. Tous ces changements sont moindres que la corruption d'une substance individuelle et la génération d'une nouvelle. Mais ils sont plus importants qu'une simple altération qualitative, car ils fondent d'authentiques jugements d'identité. [268]

Cette analyse assez subtile donne à réfléchir. En premier lieu, l'identité dont il est question est seulement celle exprimée par le langage. D'un point de vue ontologique, il s'agit seulement des divers faits et gestes d'une personne, physique ou morale, qui reste substantiellement la même. Il y a bien identité numérique et spécifique, mais des comportements différents, changement accidentel d'une même réalité envisagée comme substance. C'est ce qui résulte d'un autre exemple donné par l'auteur : « Ce Jacques Fabert n'est pas le même Jacques Fabert que celui qui était G il y a 30 ans. » [269]

Mais précisément l'idée de Stéphane Chauvier met en évidence la souplesse du langage, qui envisage comme substance et comme individu, non seulement ce qui est ontologiquement un ensemble d'accidents – le Conseil d'Etat est un ensemble de personnes humaines envisagé selon un certain réseau de relations juridiques – mais encore une substance envisagée selon une seule de ses opérations particulières, ou selon un aspect temporaire : Jacques Fabert avec tel ou tel trait de caractère qu'il

---

[267] On s'abstiendra ici de discuter le problème, plutôt théologique et canonique que linguistique, de la coexistence de plusieurs papes.

[268] *Ibidem*, p.20. Italiques de l'auteur.

[269] *Ibidem* p.21. Autre exemple tiré de Blaise Pascal : « Le temps guérit les douleurs et les querelles, parce qu'on change, on n'est plus la même personne. Ni l'offensant, ni l'offensé ne sont plus eux-mêmes. C'est comme un peuple qu'on a irrité et qu'on reverrait après deux générations. Ce sont encore les Français, mais non les mêmes. »

n'avait pas auparavant. La souplesse du langage révèle la souplesse de l'esprit : la connaissance que nous avons du singulier peut porter, non seulement sur ce qui est ontologiquement individu au premier chef comme les substances, mais encore sur tous les accidents envisagés dans leurs réalisations concrètes, et les combinaisons de ces termes. D'où la pertinence de la distinction entre individuation cognitive et individuation ontologique :

> Tous les étants qui peuvent faire l'objet d'une individuation cognitive ne sont pas nécessairement des individus au sens ontologique du terme : un événement, comme une bataille, un agrégat, comme une foule, une entité dépendante, comme un angle de porte, pour mentionner des catégories que nous allons introduire bientôt, ne sont pas du tout ou pas pleinement [270] des individus au sens ontologique du terme, mais ce sont, potentiellement au moins, des objets particuliers de pensée et des objets particuliers qui peuvent, pour des raisons diverses, se voir associer un concept individuel plus ou moins permanent.
>
> En second lieu, même lorsque l'objet d'un concept individuel est aussi un individu au sens ontologique, il n'y a nulle raison que les conditions de l'individuation cognitive soient aussi et en même temps les conditions de l'individuation ontologique. Nous pouvons identifier ou individuer cognitivement un particulier sur la base de certains *accidents* qui présentent à nos yeux une certaine prégnance, lors même que ces accidents peuvent ne pas être le principe d'individuation ontologique de l'objet en question. Songeons par exemple au rôle du visage dans notre individuation cognitive des personnes : le visage sert à l'individuation cognitive, mais il est plus que douteux qu'il soit principe d'individuation ontologique, puisqu'une personne pourrait clairement passer sa vie sans avoir jamais vu son visage et peut-être même sans avoir de visage. [271]

Selon cette distinction, nous admettons au sens linguistique ou cognitif, mais certes pas au sens ontologique, cette remarque de l'auteur : « Les agents individuels, qu'ils soient naturels ou institutionnels, ont donc un double principe d'individuation : un principe d'individuation hypostatique ou numérique et un principe d'individuation agentive. » [272] Il y a bien une certaine raison sous laquelle l'individu est vu par l'intelligence et dit par le langage, soit comme réalisation d'une essence, soit comme sujet d'un accident, en particulier une opération. Mais en tout cela, on ne fait jamais que se rapporter à une connaissance universelle. L'individu comme tel reste obscur, caché sous tous ses accidents. C'est pourquoi Chauvier évoque l'hypothèse d'un « contenu non conceptuel » :

---

[270] L'auteur fait référence à l'inégalité des degrés d'individuation, le sommet étant occupé par la personne humaine.

[271] Stéphane CHAUVIER, « Particuliers, individus et individuation », p.23.

[272] Stéphane CHAUVIER, « L'unique en son genre », p.21.

> On peut en particulier considérer, à la suite notamment de Gareth Evans [273], que nous avons des concepts singuliers à base informationnelle de beaucoup d'objets, de lieux et surtout de personnes dont l'individualité nous importe et nous est connue, ces concepts singuliers n'étant pas nécessairement articulés ni même articulables lingustiquement

Et en note :

> D'après Evans, le fait que nous soyons en mesure de reconnaître des objets individuels, d'éprouver en leur présence un sentiment de familiarité, mais aussi de parler d'eux en leur absence, de les avoir présents à notre esprit, tous ces faits cognitifs ordinaires supposent que nous acquérions certaines Idées singulières des objets que nous rencontrons, des Idées qui renferment en partie des composantes non conceptuelles, acquises à la faveur de notre commerce informationnel direct avec ces objets. [274]

Y a-t-il là plus que l'idée du contact avec l'individuel comme existant, qui fonde chez Scot l'intuition directe du singulier ? On peut soupçonner déjà une solution, en exploitant cette idée de « sentiment de familiarité » ; mais nous nous réservons de l'exposer après avoir envisagé le troisième mode de désignation de l'individuel, les noms propres.

3. Les noms propres

Les descriptions définies visent toujours à circonscrire un singulier par ses accidents ou par son espèce. Même si *per accidens* elles y parviennent, il s'agit toujours d'éléments de connaissance qui se prêtent surtout à une interprétation universelle. L'individu reste ineffable car, même si la juxtaposition de quelques propriétés permet d'en cibler un seul, elle ne dit pas le tout de ce qu'il est, de son originalité. La dernière solution est celle du nom propre. En effet ce mode de désignation ne cherche pas d'instrument universel pour viser le particulier, mais s'y porte directement. La question qui agite les spécialistes est alors celle d'une signification des noms propres qui se surajoute à leur fonction de référence. Les noms en effet sont des signes qui représentent une chose ou une propriété : c'est là la référence. Mais ils peuvent le faire par l'intermédaire de concepts déjà connus. On peut désigner Socrate par son nom, mais on peut aussi le désigner comme « le philosophe athénien qui a bu la ciguë ». L'expression descriptive a la même valeur de référence que le nom propre Socrate mais elle a en outre la valeur de signification selon laquelle elle exprime les propriétés d'être philosophe, citoyen d'Athènes, et de s'être donné la mort par empoisonnement. Les noms propres ont une valeur de référence, mais ont-ils une valeur de signification ?

---

[273] Cf. Gareth EVANS, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, c.8 : « Recognition-based identification ».

[274] Stéphane CHAUVIER, « L'unique en son genre », p.17.

Les arguments en faveur d'une réponse négative tiennent, selon Gracia [275], d'abord à l'intention du locuteur, qui n'entend pas décrire Socrate par ses attributs lorsqu'il le nomme, et d'autre part à l'impossibilité de donner une définition de l'individu : si Socrate signifie une définition, il faut l'exhiber. Or une telle définition ne pourra se faire que par une description définie ou par un démonstratif. Aucun des deux types de désignation ne parvient à donner un concept de l'individu. Nous avons vu en particulier que les propriétés énumérées par une description définie pour référer de manière suffisamment exacte à un individu sont contingentes, et ne peuvent donner lieu à un concept satisfaisant de l'individu comme tel.

En sens contraire, Gottlob Frege objecte que certaines propositions signifiantes et utilisées sans difficultés seraient vaines ou dépourvues de sens si les noms propres n'avaient pas de signification :

- « Tullius est Cicéron » : cela reviendrait à « a=a ». Or cette phrase est plus qu'une simple tautologie.
- « Don Quichotte était fou » : dans la mesure où le sujet est un nom propre qui ne réfère à aucun être existant, la phrase ne devrait pas avoir de sens, en tous cas ne pas apporter d'information.
- Jugements d'existence :
    - « Don Quichotte existe » : la phrase est contradictoire parce que l'existence du sujet implique que la référence pointe sur une réalité.
    - « François Hollande existe » : la phrase serait nécessaire parce que tout terme référant à un existant suppose son existence. Or l'existence de François Hollande reste un fait contingent.
    - « Don Quichotte n'existe pas » : la phrase serait nécessaire. Or un don Quichotte est – ou a été – possible.
    - « François Hollande n'existe pas » : la phrase serait contradictoire. Mais la contingence du fait ne permet pas de conclure ainsi : on peut seulement dire que cette phrase est fausse.

Mais ces appréciations se fondent en réalité sur des présupposés qu'il faut nuancer. D'une part, le rôle du verbe « être » censé servir exclusivement à assigner une propriété à un sujet ; d'autre part, le fait que la référence n'ait de valeur que si le terme vers lequel elle pointe existe effectivement.

Quant au premier présupposé, il est en général juste, car la copule des jugements remplit de fait la plupart du temps cette fonction. Mais ici on peut simplement y voir un mode d'assignation d'un deuxième nom propre à partir d'un

[275] Pour ce point et la suite : Jorge GRACIA, *Individuation*, c.6, pp.205 et sq.

premier. Celui que désigne Tullius sera aussi appelé Cicéron : il n'est pas nécessaire que les deux termes aient proprement une signification.

Quant au deuxième présupposé, il faut bien constater qu'il est abusif. On peut considérer intérieurement à la manière d'individus des êtres qui n'existent pas, ou pas encore, ou dont l'existence est mise en doute, et même s'adresser à eux sans passer pour fou : ainsi, un prédicateur avait rédigé une « lettre aux prêtres de demain », prêtres qui au moment de la rédaction du texte n'étaient pas nés. Charles de Foucauld, en 1886, arpente les églises de Paris en disant : « Mon Dieu, si vous existez, faites que je vous connaisse ! ». On peut enfin discourir sur les personnages entièrement fictifs et faire leur analyse psychologique, comme le font les spécialistes de littérature : le monstre du *Frankenstein* de Mary Shelley n'est-il qu'un rêve du héros éponyme, Victor Frankenstein, ou est-il « réel » ?

Admettons que pour ce dernier cas, lesdits personnages puissent être définis par la donnée de l'œuvre littéraire qui les met en scène, il reste difficile de rendre compte de cette manière des deux autres exemples. Le « Mon Dieu » de Charles de Foucauld est bien un nom propre, mais le doute qu'exprime Foucauld manifeste qu'il n'est pas sûr du contenu à mettre sous cette étiquette. En tous les cas, le fait qu'il s'agisse d'une adresse à une personne donne à notre avis l'argument décisif : on ne parle pas à une description, mais à quelqu'un, c'est-à-dire à une personne, donc à un individu. On peut d'ailleurs se tromper sur les qualités de l'individu sans que l'apostrophe manque son destinataire.

On pourrait objecter que, dans tous les cas, il a bien fallu parvenir à une notion de ce mystérieux interlocuteur. Si c'est par une description définie (« je parle à l'esprit pur créateur de toute chose »), nous retrouvons les difficultés soulevées plus haut : il n'est pas établi qu'on parvienne à un concept proprement singulier. Si c'est par un démonstratif (« je m'adresse à vous, là ! »), on se retrouve au début du processus de la connaissance. Nous ne pouvons pas nous permettre de confondre le concept qui serait le moyen de cette connaissance avec sa genèse.

Mais à cette occasion on peut relever à nouveau la souplesse de l'individuation cognitive. On peut traiter comme individu les substances, des réseaux de relations comme des sociétés, mais aussi des objets forgés de toutes pièces par l'activité intellectuelle. On retrouve là l'analogie de l'être. De même qu'on peut désigner comme être, non seulement les substances, mais encore les accidents, les mouvements (le Mistral ou le Fœhn), l'être en puissance, l'être de raison, les privations (la cécité), et même le néant, de même on peut traiter toutes ces choses comme individus, dès lors que les concepts correspondants sont suffisamment uns et distincts. On peut en faire les sujets de propositions. Mais, pour éviter la perplexité devant les paradoxes que cela peut poser, il semble plus sain de partir d'un modèle d'individu qui est la substance, et de ne parler d'individuation pour toutes les autres choses que par

analogie. La réponse aux paradoxes consistera à délimiter le champ de validité de l'analogie.

Il est vrai que tout ce qui a raison d'individu, même au sens analogique, ne se prête pas à tous les modes de désignation de l'individu : Gracia fait par exemple remarquer que les indexicaux peuvent servir à toutes sortes d'individu, tandis qu'on ne donne de nom propre qu'aux substances, et aussi à des agrégats (une ferme, un pays, une planète), non à des accidents (la couleur de mon chat). Mais la langue est affaire d'usage et ne se laisse pas volontiers réduire à des systèmes pourvus d'une rigueur mathématique.

4. Conclusion

Notre enquête sur la possibilité d'une représentation intérieure du singulier comme singulier nous laisse quelque peu sur notre faim. Les arguments en faveur ne sont pas suffisants, mais il y a le fait, indéniable, de notre connaissance du particulier : nous le saisissons et nous en parlons. Tout ce qui a raison d'être peut être désigné comme particulier. Et pourtant, lorsqu'on le décrit, on ne le fait qu'au moyen de concepts qui sont taillés pour l'universel. L'embarras qu'on éprouve à déterminer comment on désigne le singulier (noms propres, descriptions définies, indexicaux) montre que la connaissance du commun nous est plus facile et plus naturelle. Alors même que notre activité corporelle, commune avec celle des animaux, nous fait interagir avec des individus corporels dont au moins l'existence nous est évidente.

Faut-il conclure à une inintelligibilité intrinsèque du singulier ? On ne voit pas pourquoi : l'individu se caractérise par son unité et sa distinction, toutes choses qui sont de nature à faciliter la connaissance. Aristote ne dit-il pas que la vue est le sens que nous préférons parce qu'elle est, « de tous nos sens, celui qui nous fait percevoir le plus de différences » [276] ? On est porté à conclure comme la scolastique : « quand on dit que l'intelligence a pour objet l'universel, on parle par abréviation. L'intelligence a pour objet l'intelligible, qui est une essence, laquelle a pour propriété d'être universelle quand elle est abstraite. » [277] Mais si l'on s'en tient strictement aux activités cognitives, il semble qu'on doive en rester là.

Est-ce là la fin de notre recherche ? La référence à Gareth Evans par Chauvier avait suggéré que la connaissance du singulier pouvait faire intervenir des « composantes non conceptuelles acquises à la faveur de notre commerce informationnel direct avec ces objets » ; par exemple, un « sentiment de familiarité ». Le sentiment relevant de l'appétition sensible, on peut exploiter cette piste.

---

[276] ARISTOTE, *La Métaphysique*, t.1, A, 1, p.2. Saint Thomas d'Aquin remarque en outre que la vue est le sens le plus nécessaire pour reconnaître un individu car c'est elle qui perçoit les sensibles communs par lesquels se déploie la quantité dimensive, elle-même principe de l'individuation, cf. *Somme de théologie*, IIIa q.55 a.6 ad 4.

[277] Roger VERNEAUX, *Epistémologie générale*, p.42.

N'y a-t-il pas en effet une intervention de l'appétit dans l'appréhension du singulier ? Bien sûr, les sens externes perçoivent des corps singuliers, et le processus de la connaissance peut se mettre en branle. Mais on remarque que les événements, objets ou personnes dont nous gardons le mieux le souvenir sont ceux qui ont suscité en nous quelque mouvement appétitif. Colère, affection, crainte, joie, fixent en notre esprit et dans notre souvenir les détails concrets de l'événement dans ce qu'ils ont d'original [278]. Nous pouvons à notre gré rappeler à notre imagination la scène, plus ou moins précisément selon les performances de notre mémoire. Si une personne nous a spécialement marqués, quelle connaissance en conservons-nous ? Un ensemble de traits de soi communicable, un portrait robot. Mais aussi une attitude affective, et plus cette émotion a été vive, plus le souvenir est facile à réveiller. Ne peut-on alors avancer que le nom propre de la personne a pour nous une signification qui porte, non tant sur un concept universel, abstrait, que sur une orientation particulière de l'appétit, colorée par la passion éprouvée dans le passé ? On s'expliquerait alors l'impossibilité d'assigner une définition au nom propre, puisque ce mouvement de l'appétit (ou une certaine orientation habituelle de l'appétit, qui ne demande qu'à être réactualisée) n'est pas un concept abstrait [279]. Ce n'est pas l'être intentionnel, présence d'autrui en tant qu'autrui à l'esprit, mais le mouvement personnel vers cet objet extérieur [280]. L'unité de l'âme permettrait d'expliquer comment cette donnée sensible est perçue par l'intelligence au point qu'elle puisse assigner un nom à l'objet de l'appétit pour le faire rentrer dans le jeu du langage. Nous proposerons une

---

[278] Saint Thomas d'Aquin en tire parti pour suggérer un moyen d'améliorer la mémoire : outre les images expressives, l'ordre des idées, et le fait de rappeler régulièrement à son esprit les choses retenues, on peut s'attacher à associer à chaque objet de mémoire un sentiment : *Somme de théologie*, IIa IIae q.49 a.1 ad 2.

[279] L'unité de l'âme a encore cet effet remarquable qu'il est impossible d'être sous le coup d'une passion et simultanément de l'analyser. L'activité abstractive et le mouvement émotif ne sont pas de même nature, et l'âme ne peut s'y adonner simultanément. Ce qui procura à un vénérable professeur de philosophie un moyen infaillible d'apaiser les colères de ses enfants en bas âge : les placer devant un miroir pour qu'ils s'occupent plus d'analyser leurs passions que de s'y laisser entraîner. Où l'on constate que la philosophie n'a pas seulement une valeur spéculative…

[280] On se rappelle les réflexions de Montaigne au sujet de l'amitié : « Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer [qu'en répondant : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi. »] : il y a, ce semble, au-delà de tout mon discours et de ce que j'en puis dire, je ne sais quelle force divine et fatale, médiatrice de cette union. Ce n'est pas une particulière considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille, c'est je ne sais quelle quinte essence de tout ce mélange qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena à se plonger et se perdre dans la sienne. Je dis perdre, à la vérité, ne lui réservant rien qui lui fût propre ni qui lui fût sien. » Michel Eyquem de MONTAIGNE, *Essais*, Flammarion, Paris, t.1, 1938, livre I c. 27, p.215. Texte entre [] donné en note selon une variante donnée dans l'édition de 1595. Adaptation à l'orthographe moderne nôtre. Que la cause de l'amitié soit ineffable vient aussi de ce qu'elle consiste en une liaison affective, et non dans le résultat d'un raisonnement.

hypothèse analogue pour rendre compte de la conscience réflexive, dans notre prochaine partie sur la personne.

C. PROPRIETES OU TROPES ?

De même que nous avons traité séparément de l'individuation des accidents après celle des substances, il est opportun de traiter maintenant de la connaissance que nous avons des propriétés ou accidents. En effet, les substances et leurs propriétés existent à l'état individuel. Mais nous pouvons en parler en un sens universel. Et de fait, ce mode de s'exprimer, significatif d'un mode de penser, est tellement naturel à notre connaissance qu'il en est presque exclusif. Si l'on fait abstraction d'une intervention de l'appétit dans l'activité cognitive, nous ne nous forgeons une connaissance conceptuelle des individus que par une accumulation de propriétés universelles. Comment rendre compte de ce décalage entre l'existence réelle des choses et notre mode de concevoir ?

Un premier élément nous a été donné dans la distinction du *quod* et du *quo* [281]. L'accident est « ce par quoi » la substance est modifiée de telle ou telle manière. Cette détermination fait abstraction d'une individualité, et laisse la possibilité d'un mode d'être sans individualité propre. L'accident n'est pas individué par lui-même mais par la substance.

Cette explication rend-elle compte de la prédication commune d'une même propriété à plusieurs sujets ? C'était là, on s'en souvient [282], l'un des motifs du réalisme contemporain des universaux. Rappelons-nous que la prédication est un fait de langage ; elle est donc significative d'un mode de pensée, et non nécessairement de la structure des choses. Si nous voulons rendre compte du langage, il faut en premier lieu examiner le processus de la connaissance. Nous avons relevé avec Michael Loux [283] qu'un des arguments pour l'existence particulière des accidents réside dans le fait qu'ils peuvent faire l'objet d'une attention sélective [284]. Mais, que sélectionne-t-on ? Et par conséquent qu'exclut-on de son attention lorsqu'on la focalise ainsi sur un accident ? On exclut la substance qui le porte. On peut envisager la rougeur de cette pomme en faisant abstraction de la pomme, et dire que cette rougeur nous rappelle la rougeur d'un autre objet, le ciel au coucher du soleil. Au-delà des perceptions sensibles, on peut abstraire d'autres éléments comme les idées de justice, de nature humaine, de corporéité, de rationalité, etc. On peut donc envisager un trait de la réalité séparément de ses réalisations individuelles.

Nous l'avons vu, ce qui fait d'une chose un individu tient à la matière, à la forme en tant que principe d'existence réelle, à la quantité pour séparer effectivement

---

[281] Cf. distinction plusieurs fois évoquée : paragraphes 1. B. 4. ; 3. A. 2. ; 3. B, F et surtout I sur l'accident.
[282] Cf. 3. I.
[283] Michael LOUX, *Metaphysics*, c.2 p.73.
[284] Evidence contre l'affirmation contraire de David HUME, « Les idées abstraites », extrait du *Traité de la nature humaine*, livre 1 section 7, *in* Claude PANACCIO (dir.), *Le nominalisme*, pp.307-316.

les corps les uns des autres. Or on peut envisager l'humanité ou la justice séparément de ces principes. Il en résulte bien un concept qui, faute de contenir de quoi l'individualiser, se trouve universel. Universel signifie donc non pas un mode d'existence substantielle original nécessaire pour fonder la validité de certains jugements, ni une entité ajoutée comme une prothèse à l'être réel, mais le terme de cette opération intellectuelle qu'est l'abstraction. L'intelligence en acte de connaître de cette manière possède une certaine présence de la chose connue sous le mode propre à la connaissance (présence de l'autre en tant qu'autre), avec cette modalité remarquable que l'autre est dépouillé conceptuellement de tout ce qui en fait un individu unique, mais envisagé seulement selon ce qu'il a de commun avec d'autres. L'accès au monde de l'universel se réduit à une alchimie intérieure, à une distillation intellectuelle.

Mais dans la mesure où la connaissance est partie de la perception sensible, elle ne fait que refléter un aspect effectivement et réellement commun aux choses : il est vrai et réel que la pomme et le ciel au coucher du soleil produisent un effet semblable sur l'œil. Quelque chose dans la pomme, et quelque chose qui tient au soleil et à la nature de l'atmosphère produisent le même effet, à savoir l'impression de rouge. Ces deux causes sont très différentes, car elles diffèrent non seulement numériquement mais encore spécifiquement, puisque l'atmosphère et la pomme ne sont pas de même nature. Elles se ressemblent plus si l'on compare la rougeur de deux pommes, car alors les causes ne sont plus que numériquement distinctes. Mais l'effet est spécifiquement le même dans tous les cas.

Les nominalistes scrupuleux peuvent toujours arguer qu'il n'y a pas deux perceptions sensibles absolument identiques. On peut à vrai dire en douter. Mais de toutes manières, la puissance abstractive de l'esprit est précisément capable de passer outre ce qu'il y a de différent pour ne considérer que ce qu'il y a de commun : la connaissance est, comme nous l'avons relevé plus haut [285], un processus d'unification et de distinction. Il suffit de constater que cette unité spécifique est une réalité indiscutable, tandis que chaque chose conserve sa distinction et son unité numériques.

Ainsi on peut rendre compte la prédication d'une même propriété à plusieurs sujets. Qu'en est-il maintenant de la référence abstraite ? L'acte de pensée abstractive fait connaître une propriété des choses. Il peut être exprimé par un adjectif ou par un nom abstrait : rouge ou rougeur. L'intelligence est capable d'hypostasier ainsi par le langage un universel, non nécessairement parce qu'il existe à l'état séparé, mais parce qu'elle a cette souplesse de pouvoir traiter comme une substance tous ses objets. La raison fondamentale de cette facilité est à chercher dans son objet formel, l'être. Tout ce qui a raison d'être rentre dans son champ d'observation, et peut être décrit par comparaison avec l'être par excellence, la substance. De même que la substance peut

[285] 1. C. 3.

faire l'objet d'une analyse abstractive parce qu'elle comporte plusieurs aspects, les propriétés des choses peuvent faire l'objet d'une analyse abstractive selon laquelle on leur attribue des propriétés, ou bien on les classe dans des espèces : la cécité est une maladie ; le néant est au moins un concept, la triangularité est une forme, etc.

Mais les réalistes contemporains peuvent insister : comment se fait-il que plusieurs intelligences puissent communiquer, avoir les mêmes idées, si elles ne remontent pas à une même entité subsistante ? Il semble qu'on puisse donner une réponse satisfaisante en remarquant qu'il y a une propriété commune chez tous les hommes, celle de la capacité d'abstraire. Or les expériences sensibles à partir desquelles on abstrait sont, *grosso modo*, les mêmes. Comment s'étonner que le résultat soit comparable ? A vrai dire, l'expérience montre, non seulement la capacité, mais l'avidité de l'intelligence pour toute connaissance et pour la communication des idées [286]. Comment rendre compte alors des erreurs et incompréhensions ? On peut les imputer à la variété des situations concrètes, qui diversifie les expériences ; on peut encore y trouver des causes organiques, comme chez le daltonien ; on peut également tenir compte de l'intervention de l'appétit pour les actes de connaissance comportant une composante non conceptuelle : on ne discute pas des goûts et des couleurs. Il y a suffisamment d'éléments accidentels qui peuvent rentrer en ligne de compte pour expliquer comment, moyennant un processus de connaissance identique chez tous les hommes, on peut parvenir à un résultat en gros uniforme, avec un certain taux de variabilité. Le bon sens restera du monde la chose la mieux partagée.

Un dernier mot sur l'argument de Quine contre le réalisme des universaux. Cet argument consiste à nier ces entités parce qu'il est impossible de trouver une condition d'identité entre deux universaux qui ne suppose pas que cette condition soit déjà remplie. Dans le cadre d'une philosophie qui cherche à se présenter comme une axiomatique, on peut admettre la pertinence de l'argument, car ce qui n'est pas définissable est soit une donnée brute, soit sans pertinence pour la suite. Mais si nous cherchons à décrire la structure du réel telle qu'il nous apparaît, il faudra peut-être renoncer à donner des définitions de tout, faute de trouver toujours des concepts plus premiers pour fonder les plus élaborés. Il faudra admettre que les noms que nous utilisons s'appliquent de manière analogique et non univoque à divers sujets. De plus, dans le cas particulier des conditions d'identité des universaux, si nous admettons que l'universel est le terme de l'acte d'abstraction, ce en quoi on connaît un aspect de la réalité en laissant de côté tout ce qui fait de cette chose une réalité unique, on ne voit pas à quoi peut servir une condition logique d'identité entre deux universels : a-t-on vraiment besoin de vérifier qu'on a pensé deux fois la même chose ? Faut-il mettre en œuvre tout un algorithme pour reconnaître ici le rouge qu'on a déjà vu là ? De même, faut-il un calcul logique pour voir dans la sanction et dans la récompense deux exercices de la vertu de justice parce que dans les deux cas on a rendu à quelqu'un ce

[286] Cf. l'histoire de cette jeune fille du 19e s. sourde, muette et aveugle, Helen Keller (1880-1968), à qui une institutrice trouva le moyen de faire comprendre ce qu'est le langage.

qui lui était dû ? A vrai dire, s'il y a vraiment besoin d'un effort de l'esprit, ce sera un effort de la partie intellective conjointe avec la partie sensible : ce que la scolastique appelait la cogitative [287] est un sens interne dont le rôle est de reconnaître dans un ensemble unifié de données sensibles une réalisation d'une nature universelle. C'est là une opération qui met en œuvre et la sensibilité et l'intelligence. Les formulations logiques d'une philosophie à forme axiomatique ne pourront rendre compte d'une telle opération, car cette forme axiomatique ignore le jeu de la sensibilité, pour se réduire le plus possible à un pur calcul.

Nous ne pouvons donc pas nous appuyer sur un tel argument. Il nous semble de toutes manières avoir suffisamment établi qu'il n'est pas nécessaire de recourir à des entités séparées pour rendre compte de l'usage de termes universels dans le langage, quoique seules les choses singulières existent en elles-mêmes. Les propriétés accidentelles n'ont pas besoin d'être des universels subsistants, il suffit que ce soient des modes d'être de la substance, singularisés par elle. *Universalia non movent*.

[287] Cf. Julien PEGHAIRE cssp, « Un sens oublié, la cogitative », in *Revue de l'université d'Ottawa*, t.13, supplément (1943), pp.65-91 ; 147-174.

5. LA PERSONNE

En critiquant Peter Simons, nous avons laissé de côté l'objection qu'il pose à propos de la notion de personne et de sa confrontation avec l'expérience. Il est temps de l'aborder, pour envisager ce cas particulier d'individualité, objet de multiples controverses. Simons rejette en bloc la pertinence de la notion de substance pour la métaphysique, en particulier pour le motif que certaines entités sont trop vagues pour pouvoir être désignées comme substances. C'est selon lui le cas de la personne :

> Les cartésiens pourraient vouloir citer le moi comme un cas indiscutable d'individu identifiable avec une identité claire. Malheureusement pour eux, le concept de l'identité du moi ou de la personne est le plus délicat : non seulement il apparaît qu'il y a violation des groupements naturels d'expériences par le sujet, ce qui constitue le test naturel, mais en plus le concept de personne apparaît comme au moins aussi souple que tout autre que nous utilisons. [288]

Il y a plusieurs détails intéressants dans la formulation de cette objection. En premier lieu, l'auteur fait référence aux cartésiens. En effet avec le *cogito*, Descartes pose la conscience de soi comme principe premier de sa philosophie parce que la clarté de cet acte de connaissance lui donne une certitude qui satisfait ses exigences méthodiques. C'est précisément la clarté que Simons conteste dans les substances en général, et qu'il nie dans le cas même qui paraissait si imparable à Descartes. Voici une confrontation pertinente. Mais l'objet de l'intuition de Descartes est-il d'identifier le moi et l'identité ? Est-ce bien la même question qui est envisagée ? Le terme de la méditation du *cogito* consistait plutôt dans le constat de sa propre existence, et dans l'attribution à son être de la nature de « substance pensante ». Non pas formellement de conscience de soi, car l'argument vaut autant lorsque Descartes constate qu'il doute, qu'il réfléchit, qu'il compare, etc. Son activité de penseur lui suffit pour conclure à son existence, peu importe ce qu'il pense, et même s'il pense juste. Il suffit qu'il pense. Il semble donc que Peter Simons (ou les cartésiens auxquels il fait référence) parte du présupposé que la personne n'est autre que la conscience de soi, désignée comme le « moi ». Présupposé qu'il faudra mettre à l'épreuve.

De plus, on veut faire de l'*ego* cartésien un modèle, peut-être trompeur, d'individu identifiable, avec une identité claire. Cette « identité claire », dans le contexte, est la réponse à la question de la permanence de l'être dans le temps, et de

---

[288] « Cartesians may wish to cite the self as one clear-cut case of an unambiguous identifiable individual with a clear identity. Sadly for them, the concept of of the identity of the self or person is one of the most fraught : not only do there appear to be natural violation of the natural groupings of experiences by owner which are its standard test, the concept of a person appears at least as much endowed with open texture as any we use. » Peter SIMONS, « Farewell to substance : a differentiated leave-taking », p.36.

sa reconnaissance comme tel. En effet, les questions sur l'identité personnelle dans la littérature contemporaine sont volontiers formulées ainsi : qu'est-ce qui fait qu'une chose reste la même à travers le temps, et d'autre part, qu'est-ce qui permet de la reconnaître pour telle [289] ? Or il y a deux questions à ne pas confondre : premièrement, celle à laquelle Simons veut répondre dans le sens d'une évacuation de la substance : la personne est-elle une réalité distincte ? Et d'autre part, comment reste-t-elle elle-même dans le temps ? La première pose le problème du rapport de la chose aux autres réalités, et la deuxième celle d'un rapport à soi-même. A moins de supposer que la permanence de l'identité dans le temps soit un rapport d'une partie temporelle à une autre partie temporelle du même « ver d'espace-temps ». Mais alors il y a un présupposé métaphysique qui demanderait une justification.

Mais revenons à la notion de personne comme conscience de soi. Là où Descartes la croyait claire, Simons intervient en faisant référence à l'ouvrage de Kathleen Wilkes, *Real people* [290], qui semble montrer que, si la personnalité consiste dans la conscience de soi, elle demande parmi d'autres conditions, l'unification de la perception de soi. Or il existe de multiples cas, pathologiques il est vrai, où cette unification ne se fait qu'à grand-peine, voire pas du tout : schizophrénie, commissurotomie, etc. Dès lors voici un contre-exemple à la clarté prétendue de la conscience de soi. Celui qui voudrait prendre le moi comme modèle de la substance distincte parce qu'elle paraît une idée claire serait déçu dans ces cas-là. Et la science n'aime pas les exceptions lorsqu'elle pose des principes universels. Plus encore, s'il s'agissait du meilleur exemple sur lequel on pensait pouvoir compter, il faudra songer à abandonner l'idée.

Enfin, la deuxième critique contre l'objection que des cartésiens pourraient avancer s'appuie sur la notion même de personne. D'après les travaux de Derek Parfit [291], la notion même n'est pas claire. Mais à vrai dire, ce n'est pas celle-là qui est pertinente (qui « compte »). Simons en tire parti : si la notion n'est pas claire, c'est que la chose n'est pas distincte. Il est bien entendu qu'il faudra clarifier la notion de personne. Mais on est étonné de trouver comme argument contre la substance la peine qu'il peut y avoir à préciser la notion : cela passerait pour une pirouette de sceptique qui veut évacuer le problème sans trop d'effort.

Voici donc les questions à résoudre :

- Qu'est-ce qu'une personne ? En particulier, la personnalité requiert-elle – voire s'identifie-t-elle à la synthèse des perceptions sur soi-même ? De plus, qu'est-ce qui distingue la personne de la brute ?

---

[289] Cf. par exemple Peter STRAWSON, *Les individus*, pp.15 sq. ; David LEWIS, Derek PARFIT, Richard SWINBURNE, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007, p.vi ; Kathleen V. WILKES, *Real People, Personal Identity without Thought Experiment*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p.21.

[290] Cf. note précédente.

[291] Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

- La personne est-elle une substance, avec ce que cela comporte de distinction d'avec toute autre chose ?

- En vertu de quoi la personne demeure-t-elle elle-même à travers les changements temporels ? Est-ce la permanence du corps ? Mais alors, peut-on réduire d'une manière matérialiste la personne à un cerveau ?

- Comment peut-on reconnaître que c'est la même après un certain laps de temps ?

Pour aborder ces questions, voyons ce que les travaux de Kathleen Wilkes et Derek Parfit peuvent fournir comme objections à la thèse de la substantialité de la personne, que nous voulons défendre dans les pages qui suivent.

A. CARACTERES DE LA PERSONNE

Quel point de départ choisir pour une étude détaillée du concept de personne ? Le point d'arrivée de Kathleen Wilkes peut nous le fournir.

> Les personnes doivent être des entités envers qui nous pouvons réagir, à l'égard de qui nous prenons une « attitude » spécifique ; et faire cela présuppose que nous en savons suffisamment sur elles pour comprendre leurs buts et leurs craintes, leurs aptitudes et leurs limitations, et la structure de leurs combinaisons sociales, de sorte que nous sachions comment elles se conduiront en retour. Ainsi, la raison de prendre les humains comme archétype des personnes, c'est que d'être une personne, c'est posséder les traits caractéristiques des humains. [292]

Cette conclusion de l'ouvrage est révélatrice. Dans les discussions contemporaines sur la notion de personne, surgit constamment la question de l'identité entre nature humaine et condition de personne : tout homme est-il une personne, et toute personne est-elle un homme ? Doit-on traiter comme personnes des êtres relevant de l'espèce humaine, mais empêchés pour quelque raison que ce soit d'en exercer les attributs principaux (troubles psychiatriques, enfance prérationnelle, coma, mort cérébrale, etc.) En outre, peut-on envisager la possibilité de personnes non humaines ? Il semble admis en général, même pour K. Wilkes [293], que la notion de personne dépasse celle de nature humaine. Mais alors il faut l'isoler des traits propres à l'humanité dans lesquels l'expérience commune nous la fait rencontrer.

---

[292] « Persons have to be entities to which we can react, to which we take a specific 'stance' ; and to do that presupposes that we know enough about them to understand their goals and fears, abilities and limitations, and the structure of their social arrangements, so that we know how they will 'reciprocate'. The reason for taking humans as the paradigm of persons, then, is that to be a person is to possess the features characteristics of humans. » Kathleen V. WILKES, *Real People,* p.234.

[293] *Ibidem*, pp.230-232, ne serait-ce que parce que « personne » n'est pas un terme désignant une nature (*a natural-kind term*).

Dans sa conclusion, après avoir constaté que cette opération est bien difficile, l'auteur semble jeter l'éponge et se résoudre à réduire la définition de la personne à une ressemblance au fonctionnement de l'homme. Conclusion décevante assurément, car on aurait souhaité un concept synthétique, unificateur, de la personne, plus qu'une banale – quoique fort louable – exhortation d'Epictète à accomplir ce que la nature humaine comporte de plus brillant et de plus noble dans ses potentialités [294]. La difficulté à reconnaître les réalisations de fait de la personnalité ne devrait pas nous faire renoncer à en saisir le concept. Mais nous pouvons retenir de cette réflexion que nos concepts sont décidément tirés de l'expérience : s'il nous est si difficile d'abstraire la pure notion de personne de notre expérience comme une quintessence de ce qui caractérise le statut spécial de l'homme, s'il nous est difficile de retirer de la notion ce qui n'est que modalité propre à la nature humaine, c'est que la connaissance encore confuse que nous en avons nous vient de cette gangue si difficile à décortiquer. Ce qui nous indique que la connaissance vient du sens et que nous avons besoin d'exercer cette opération cruciale qu'est l'abstraction. Nous y reviendrons.

Plutôt que de rester à cette conclusion de Wilkes, nous pouvons maintenant revenir à son propre point de départ. L'« attitude spécifique » (*specific stance*) à garder devant les personnes, leur « conduite en retour » (*reciprocation*), font partie des conditions qui caractérisent la personnalité. Elles sont énoncées au début de l'ouvrage, en reprenant l'analyse de Daniel Dennett [295] :

> Dennett a utilement résumé six « conditions de personnalité ». La liste est la suivante :
>
> - 1. Les personnes sont rationnelles.
> - 2. Elles sont sujet de déterminations intentionnelles.
> - 3. Une certaine position ou attitude doit être observée à leur égard. Ce point introduit l'idée que les personnes sont, entre autres, des objets moraux.
> - 4. Lorsqu'une telle attitude est adoptée, elles peuvent y répondre de manière adaptée [*reciprocate*], ce qui de même introduit l'idée qu'elles sont, entre autres, des agents moraux.
> - 5. Elles utilisent le langage.
> - 6. Enfin, elles ont une forme spéciale de conscience, peut-être une conscience de soi ; et cela va de pair, selon Frankfurt [296] et d'autres, avec la capacité à former des états « de second

[294] « It were no slight attainment could we merely fulfil what the nature of man implies. », EPICTETE, cité dans WILKES, *Real Persons*, p.234.

[295] Daniel DENNETT, « Conditions of personhood », in A. O. RORTY (éd.), *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976, pp.175-196.

[296] Harry G. FRANKFURT, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, t.68, n°1, janvier 1971, pp. 5-20.

ordre » (par exemple des croyances et des désirs au sujet de croyances et de désirs) et, partant, avec une forme de liberté de volonté.

Je suis tentée d'ajouter une septième condition […]. Ce serait la capacité humaine de construire et utiliser des outils. [297]

Ces six ou sept caractères distinctifs de la personne, nous pouvons les rassembler en trois groupes, qui méritent une étude séparée : la personne comme sujet social, la personne comme conscience de soi, et enfin la personne comme rationnelle. Le premier correspond aux conditions 3, 4 et 5. Il donne la base des premières questions concernant la personne ; en effet, la donnée la plus immédiate sur laquelle on peut amorcer une analyse de la personne, c'est bien que l'on ne traite pas une personne comme un animal. Il y a des actions que l'on peut, de l'avis commun, exercer sur un animal et à plus forte raison sur de la matière inerte, et qui seraient inadmissibles à l'égard d'une personne. Et les questions qui se posent sur le caractère personnel ou non de certains êtres visent précisément à déterminer s'il faut les traiter ou non comme on traite les personnes : fœtus, hommes en état de « mort cérébrale », etc.

Le deuxième domaine de questions est relatif à la capacité à la connaissance réflexe. L'importance de ces questions vient de ce que, à partir de Descartes et de son *cogito*, le fondement de l'étude de l'homme se réduit à ce qu'on peut en dire de plus certain, à savoir la connaissance consciente ; de ce fait, comme le dit K. Wilkes, l'étude de l'homme est passée de celle du sujet d'opération à celle de l'observateur qui scrute ce qui se passe en lui [298].

Le troisième champ d'étude semble être celui qui nous donnera le fin mot de ce qu'est la personne, car il semble bien, et c'est ce que nous allons tâcher de prouver, qu'il rende compte de tous les autres. Il faudra analyser cette rationalité propre à la personne pour vérifier si elle n'est pas précisément le fondement de la capacité à la conscience de soi, au langage, à l'usage des outils, à la liberté et par voie de conséquence, au statut de sujet social qui appelle des égards particuliers.

---

[297] « Dennett has usefully summarized six 'conditions of personhood'. […] The list runs as follows : (1) persons are rational. (2) They are the subjects of Intentional ascriptions. (3) A certain stance or attitude must be taken towards them, a point that introduces the idea that persons are, *inter alia*, moral objects. (4) They can reciprocate when such a stance is taken, which similarly introduces the idea that they are, *inter alia*, moral agents. (5) They are language users. Finally, (6) they have a special kind of consciousness, perhaps self-consciousness ; and this goes along, according to Frankfurt, with tha ability to form 'second-order' states (e.g. beliefs and desires about beliefs and desires) and hence with one version of freedom of will.
I am tempted to add a seventh condition […]. That would be the human ability to construct and use tools. » Kathleen V. WILKES, *Real People,* p.23.

[298] « Put another way, study of man's capacities, of what he *does*, has been traded for study of the mental events that take place inside him. » *Ibidem*, p.219.

Pour l'instant, nous allons tâcher de montrer que ce qui vérifie ces conditions distinctives de la personnalité doit bien être un individu, c'est-à-dire un être indivis et distinct, et nous allons essayer de le situer dans l'échelle des individus que nous avons dressée dans notre première partie.

B. La personne comme sujet social

1. Le sujet social est un individu

La personne est donc, de l'avis commun, un être qui demande à être traité d'une manière spéciale et de qui on attend en retour un comportement approprié. On peut facilement se rendre compte que cette exigence suppose la distinction de l'être concerné : c'est à lui que l'on s'adresse, à l'exclusion d'un autre. Il a un nom, une adresse, un numéro de sécurité sociale, toutes données qui permettent de l'identifier, précisément dans le but de ne pas le confondre avec un autre.

De même, cette personne doit être une. Si elle est capable d'exercer le droit de propriété sur un bien donné, à l'indivision de ce bien doit correspondre l'indivision de la personne. A supposer même qu'une personne souffre de dédoublements de personnalité, comme dans les cas de schizophrénie ou de paraphrénie, le droit ne reconnaît pas aux multiples identités dans lesquelles l'être humain croit se reconnaître successivement des prérogatives juridiques distinctes. On ne va pas assigner la moitié du contenu de son portefeuille à l'une de ses identités et l'autre moitié à l'autre identité. Dr. Jekyll et M. Hyde ont le même corps, les mêmes biens, les mêmes facultés civiles et juridiques. Et c'est un seul homme que le tribunal jugera, un seul être que les médecins tâcheront de soigner pour l'amener à une perception à nouveau unifiée de soi.

On trouve une confirmation de cette vue dans le traitement accordé à des quasi-personnes : une personne morale, comme une association, jouit de capacités juridiques qui l'équiparent à une personne, précisément dans ce qu'elle a d'un et de distinct : elle peut posséder des biens comme une personne physique, et les défendre contre d'autres personnes, physiques ou morales, précisément parce qu'être une personne est exclusif d'être une autre personne, et que la possession des biens comme la jouissance de toutes les autres facultés légales est exclusive. Ce qui justifie donc l'usage de désigner des associations comme personnes morales, c'est précisément qu'elles sont comparables aux êtres humains dans certaines propriétés caractéristiques des personnes : l'unité et l'indivision. La personne semble donc rentrer de soi dans la catégorie des indivis distincts, c'est-à-dire des individus. Et c'est bien la notion qu'en donne le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande :

> A. *Personne morale*. Etre individuel, en tant qu'il possède les caractères qui lui permettent de participer à la société intellectuelle et morale des esprits. […]

> B. *Personne physique* se dit du corps d'un homme, en tant que ce corps est considéré comme une manifestation, comme « phénomène » de sa *personne morale* », en tant qu'il en exprime le caractère et qu'il doit être traité en conséquence. (Le mot de *personne*, même au sens physique, ne pourrait pas s'appliquer au corps d'un animal.)
>
> D'où : individu humain ; quelqu'un, au sens plus large. [299]

2. Le sujet social est-il une substance ?

Mais à quel degré de l'échelle des individus faut-il ramener la personne ? Certes pas celui des corps inertes, ni des plantes ou des animaux. Car il faut tenir la personne comme rationnelle. Mais peut-on la ranger dans les quasi-individus que nous avons évoqués plus haut ? La personne peut-elle n'être qu'une association, un être artificiel, ou bien une propriété accidentelle ? On peut exclure l'être artificiel, car si l'on donne le nom de personne à un groupement d'hommes, c'est par comparaison avec ce qui nous apparaît comme la personne par excellence, l'être humain. Mais peut-on réduire la personnalité à une propriété, un accident advenant à un corps ?

C'est ce que défend David Hume dans son *Traité de la nature humaine*. Il admet que des expériences puissent n'avoir pas de sujet. En effet, il n'y a de connaissance certaine que de ce que nous percevons. Or nous percevons bien des expériences, mais jamais un être simple, permanent et constant, qui en soit le bénéficiaire :

> Pour moi, lorsque je pénètre au plus intime de ce que j'appelle *moi-même*, je trébuche toujours sur une perception particulière ou une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine, de peine ou de plaisir. Je ne peux jamais saisir *moi-même* à quelque moment que ce soit sans une perception, et je ne peux rien observer que la perception. Lorsque mes perceptions me sont retirées pour un temps, comme dans un sommeil profond, aussi longtemps je suis insensible à *moi-même*, et je pourrais être dit en toute vérité ne plus exister. Et si toutes mes perceptions m'étaient retirées par la mort, si je ne pouvais ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr, après la dissolution de mon corps, je devrais être entièrement annihilé, et je ne conçois pas ce qui pourrait être requis de plus pour faire de moi une parfaite non-entité. Si quelqu'un après une réflexion sérieuse et sans *a priori*, pense avoir une notion différente de *lui-même*, je dois avouer que je ne peux plus raisonner avec lui. Tout ce que je lui concède, c'est qu'il pourrait avoir raison aussi bien que moi, et que nous sommes différents essentiellement sur ce point. Peut-être perçoit-il quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *soi-même* ; mais je suis certain qu'il n'y a pas de tel principe en moi.
>
> Mais, laissant de côté des métaphysiciens de cette sorte, j'ose affirmer du reste de l'humanité que ce ne sont rien d'autre qu'un faisceau ou une collection de perceptions

[299] « Personne », *in* André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p.759.

> différentes qui se succèdent à une inconcevable vitesse, et sont dans un flux et un mouvement perpétuels. [300]

Admettons qu'en effet, il n'y a pas de perception immédiate de soi, mais seulement de l'univers sensible ou des états transitoires de notre intérieur, passions sensibles ou actes de pensée. Il n'empêche que l'on unifie bien ces perceptions successives comme advenant à une entité permanente, dont seule une analyse ultérieure peut dégager les propriétés [301].

D'où vient cette synthèse ? Est-elle le fruit d'une perception ? C'est ce que Hume nie expressément. Alors, comment rendre compte de notre propension à croire à une substance qui sous-tende tous ces changements ? L'auteur l'explique :

> Nous avons une idée distincte d'un objet, qui demeure invariable et ininterrompue à travers une variation supposée de temps ; et cette idée, nous l'appelons *identité* ou « *mêmeté* » [*identity* or *sameness*]. Nous avons aussi une idée distincte de plusieurs objets différents existant successivement, et reliés entre eux par une relation étroite ; et cela, pour un regard attentif, permet de dégager une notion aussi parfaite de *diversité* que s'il n'y avait aucune espèce de relation entre les objets. Mais bien que ces idées d'identité et de succession d'objets reliés soient en elles-mêmes parfaitement distinctes, et même contraires, cependant il est certain que selon notre manière commune de penser, elles sont en général confondues l'une avec l'autre. Cette action de l'imagination, par laquelle nous considérons l'objet ininterrompu et invariable, et celle par laquelle nous nous représentons une succession d'objets reliés, sont presque les mêmes pour la sensation, et il n'y a pas tellement plus d'effort de pensée qui soit requis dans ce dernier cas que dans le premier. La

---

[300] « For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep ; so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity. If any one, upon serious and un prejudic'd relection, thinks he has a different notion of *himself*, I must confess I can reason no longer with him. All I can allow hi mis, that hem ay be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continu'd, which he calls *himself* ; tho' I am certain there is no such principle in me.
But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. » David HUME, *A treatise on human nature*, Longmans, Green and co., Londres, t.1, 1890, livre I, partie IV, section VI, p.534. Italiques dans le texte anglais.

[301] Cf. par exemple pour cette distinction sur les modes de la connaissance de soi dans saint Thomas d'Aquin, François-Xavier PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991, en particulier c.4.

> relation facilite le passage de l'esprit d'un objet à un autre, et rend son passage aussi imperceptible que s'il contemplait un objet continu. [302]

Avouons que ces explications de sceptique ne sont guère convaincantes. La paresse intellectuelle qui se laisse aller à équiparer la notion d'unité continue à celle de diversité n'est peut-être pas la meilleure disposition du philosophe ! Aristote ne dit-il pas que nous préférons les sens qui nous ouvrent à plus de connaissances, et à plus de différences [303] ? Or il y a évidemment, comme le dit d'ailleurs Hume, une différence de taille entre l'unité et la diversité. Aucun esprit exigeant n'admettrait sans raison de prêter les deux à la même réalité sans raison. Si donc Hume pense pouvoir l'admettre, c'est en raison du scepticisme qui, lui ayant fait nier la certitude de l'existence de ce substrat invisible qu'est la substance, le contraint à trouver une raison pour rendre compte du jugement de bon sens. Il ne lui reste qu'à conclure que les « métaphysiciens de cette sorte » sont précisément des pusillanimes qui se refusent à affronter la lucidité du sceptique.

Admettons cependant le fondement de la critique de Hume : le principe de causalité ne se démontre pas, et risque de décevoir celui qui ne se satisfait que de certitudes mathématiques. Et de ce fait, aucune preuve ne peut fournir une telle certitude sur l'existence d'un substrat caché à nos yeux pour les accidents et opérations que nous voyons autour de nous. Il faut cependant faire confiance à l'intuition de l'esprit qui ne peut admettre l'incohérence d'un monde où les expériences planent métaphysiquement sans sujet. Et on est tenté de reprendre la remarque agacée d'Aristote au sujet de ceux qui nient les principes premiers : « Ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. » [304]

On imagine mal en effet que le confortable bourgeois écossais qu'était Hume admette sans autre de voir que, comme il avait cessé d'exister pendant son sommeil, les biens qui lui étaient reconnus auparavant ont été attribués à quelqu'un d'autre pendant son absence ontologique, de sorte qu'il n'a plus la faculté légale de les réclamer. S'il se récrie en disant que cela lui appartient, on pourrait lui rétorquer que,

---

[302] « We have a distinct idea of an object, that remains invariable and uninterrupted thro' a suppos'd variation of time ; and this idea we call that of *identity* or *sameness*. We have also a distinct idea of several different objects existing in succession, and connected together by a close relation ; and this to an accurate view affords as perfect a notion of *diversity*, as if there was no manner of relation among the objects. But tho' these two ideas of identity, and a succession of related objects be in themselves perfectly distinct, and even contrary, yet 'tis certain, that in our common way of thinking, they are generally confounded with each other. That action of the imagination, by which we consider the uninterrupted and invariable objects, are almost the same to the feeling, no ris there much more effort of thought requir'd in the latter case than in the former. The relation facilitates the transition of the mind from one object to another, and renders its passge as smooth as if it contemplated one continu'd object. » David HUME, *A treatise on human nature*, p.535.

[303] « La vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et qui nous découvre le plus de différences. » ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. TRICOT, t.1, A 1, 980b 15, p.2.

[304] ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Tricot, t.1, Γ 3, 1005b 25, p.124.

de toutes façons, sa masse d'or n'est rien de plus qu'un flux de perceptions qu'il unifie en raison d'une certaine paresse intellectuelle.

De fait, les conséquences de la théorie de Hume sont source de contradiction. En particulier, Hume identifie la personne au flux des souvenirs ; il en résulte que le critère d'identité de la personne dans le temps se réduit à la continuité des souvenirs. Ce critère mémoriel s'est heurté assez vite à la critique. Deux auteurs de la fin du 18e siècle ont laissé les objections principales, qui suffiront à rejeter au moins l'idée d'expériences sans sujet :

> *Le problème de la discontinuité mémorielle*. Thomas Reid soutenait par exemple que [le critère mémoriel] engendre des contradictions. Supposons, dit Reid, qu'un brave officier, prenant lors d'une bataille un étendard à l'ennemi, se souvienne qu'enfant, il avait été fouetté pour avoir volé des fruits. L'officier et l'enfant sont donc une seule et même personne. Mais il se peut qu'arrivé à un âge avancé où il est fait général, il conserve le souvenir de son acte de bravoure, tout en ayant oublié des épisodes de son enfance. Aussi faudrait-il dire que le général et l'officier sont la même personne, que le général et l'enfant sont deux personnes distinctes, bien que l'officier et l'enfant soient une seule et même personne ! Le critère mémoriel paraît dès lors ne pas satisfaire l'un des traits formels de la relation d'identité, à savoir la *transitivité* (si *a* est identique à *b* et si *b* est identique à *c,* alors *a* est identique à *c*).
>
> *Le problème de la circularité*. Une autre critique fut formulée par le Révérend Joseph Butler : la conscience étendue dans le temps ne peut pas constituer l'identité personnelle parce qu'elle la présuppose. Ainsi, ce n'est pas parce que l'officier dont parle Reid peut se souvenir d'avoir été fouetté enfant pour avoir volé des fruits que l'officier et l'enfant sont une seule et même personne ; mais c'est parce qu'ils sont une seule et même personne que l'officier peut se souvenir de ce qui lui est arrivé enfant. Le concept d'identité est logiquement premier par rapport à celui de mémoire. A l'inverse, la critique de Butler fait naître une autre inquiétude : si une personne n'est autre que ce qu'elle pense être, comment faire le départ entre les cas où elle se remémore un authentique souvenir expérientiel et ceux où elle croit à tort se souvenir d'une expérience passée ? [305]

Aussi bien le scepticisme radical de Hume sur l'existence d'une substance sujet des expériences personnelles est-il abandonné. Il est cependant réapparu sous une forme originale. Dans un récent article, Derek Parfit [306] discute cette opinion, selon laquelle les expériences requièrent des substances, en remarquant entre autres que la notion de substance pourrait ne pas recouvrir toute la réalité, si l'on en juge par l'existence des particules et des champs ; de plus, on peut séparer conceptuellement

---

[305] R. CLOT-GOUDARD, V. DI MARINO, S. DUNAND et M. MULCEY (éd.), *in* David LEWIS, Derek PARFIT et Richard SWINBURNE, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007, p.xii.

[306] Derek PARFIT, « Experiences, subjects, and conceptual schemes », *Philosophical topics* 26, 1-2, 1999, pp.217-270, trad. française par Sophia MO, « Expériences, sujets et schèmes conceptuels », consultable sur http://semaihp.blogspot.fr/2014/10/traduction-de-derek-parfit-experiences.html, paragraphe 5/.

sujet et expérience. Enfin, on peut envisager de construire un système de langage qui fasse abstraction de la substance.

Quant à la première remarque, sur les éléments fondamentaux de la matière, nous renvoyons à ce qui a été dit *supra* sur les objections de Peter Simons. Quant au deuxième argument, la séparation conceptuelle ne signifie pas la possibilité pour les notions ainsi distinguées par la raison de correspondre à des réalités ontologiquement séparables. On peut bien concevoir séparément la pomme et la rougeur, mais aucune rougeur n'existe sans une surface corporelle pour renvoyer de cette manière particulière la lumière. Il faut être au Pays des Merveilles pour voir le sourire du Chat du Cheshire sans chat ! Reste l'idée d'un système de langage sans notion de substance.

Si l'on reconnaît qu'il est impossible de vivre sans compter sur l'existence de la substance, le philosophe qui tient à élaborer une théorie exacte et précise, et qui pour cela s'efforce de produire un langage structuré selon une axiomatique de type mathématique, pourrait contester la nécessité de la substance comme catégorie de concepts, exprimés par les mots. Ainsi, Peter Strawson pense devoir faire la distinction suivante :

> Une autre distinction qui vaut la peine d'être mentionnée maintenant et à laquelle je me référerai plus tard sépare, d'une part, par exemple des événements et des processus qui, selon la manière dont nous les concevons et les nommons, doivent être nécessairement des événements ou bien des processus *de…* ou exécutés ou subis *par*… des corps matériels (ou des choses possédant des corps matériels) et, d'autre part, des événements et des processus qui ne sont pas de cette nature. Ainsi une mort est nécessairement la mort d'un être. Mais si un éclair ou une explosion se produisent, cela ne signifie pas nécessairement que quelque chose a brillé ou a explosé. « Que la lumière soit » ne signifie pas « que quelque chose brille ». [307]

Le point de vue de Strawson est celui de la théorie de la référence. Il ne s'agit pas de nier la réalité des faits physiques qui donnent lieu à de tels jugements mais d'analyser leur valeur de référence. Dire que quelque chose est mort implique logiquement de mentionner un être. Tandis que l'explosion, l'éclair, ou encore le cycle des jours et des nuits semblent pouvoir être décrit comme de pures perceptions, et le discours n'est intelligible que si les interlocuteurs peuvent faire référence aux mêmes perceptions. La question fondamentale de l'ouvrage est en fait de savoir si on peut fonder tout le système de la signification du langage sans faire référence à des corps particuliers ou à des personnes. Donc à des substances. Le scepticisme de Hume a été dépassé en ce sens qu'on ne met plus en doute l'existence d'une certaine réalité extramentale qui dépasse notre perception, mais bien la place du concept de substance dans nos « structures de pensée ». Or Strawson reconnaît bien qu'aucune identification de réalité ne peut se passer d'une référence à l'espace et au temps :

---

[307] Peter F. STRAWSON, *Les individus,* pp.50-51.

> Le système des rapports spatio-temporels est si englobant et si pénétrant qu'il paraît particulièrement désigné pour servir de cadre à l'intérieur duquel nous pouvons organiser nos pensées individualisantes au sujet des particuliers. Chaque particulier a sa place dans ce système, ou bien il est de telle nature qu'il ne peut être identifié que par rapport à des particuliers qui, effectivement, ont leur place dans ce système ; et la place de chaque particulier dans ce système est une place unique. Il n'y a pas d'autre système de rapports entre particuliers dont on puisse dire la même chose. [308]

Nous avons reconnu que l'espace et le temps ne peuvent être des entités en soi. Mais ce sont des données propres de l'être corporel, caractérisé par l'étendue spatiale et le changement continu. Dire que la structure de notre pensée au sujet des particuliers se construit autour des corps, c'est bien reconnaître que la substance est le point d'ancrage de nos concepts : c'est le sujet normal des attributs ou propriétés que nous observons autour de nous, et que nous organisons verbalement en les attribuant comme prédicats à des sujets pensés sur le mode de la substance. L'intuition nous a fait estimer que la structure de notre pensée devait correspondre à celle de la réalité, aussi nous voyons dans cette propriété du langage un signe de la réalité de la substance.

Mais alors, comment expliquer qu'on puisse parler d'événements sans faire référence à des sujets ? Strawson affirme qu'il y a des événements ou des processus qui ne sont pas des actions d'un sujet ou des passions subies par quelque chose. Tels, selon lui, une explosion, ou un éclair.

A vrai dire, ces exemples ne sont pas probants. Si l'on entend une explosion, on se doute que quelque chose a produit la déflagration qu'on a entendue. De même, une décharge électrique est le fait d'un système composé de deux corps chargés de manière opposée, séparés par de l'air humide, peu conducteur, et dans lequel la différence de charge est devenue telle qu'elle a vaincu la résistance du milieu intermédiaire. Il y a bien un système physique qui a été le sujet de ce changement physique.

Eventuellement, l'événement en question peut être désigné par la sensation qu'il a provoquée chez les témoins : un bruit, les ténèbres, l'horreur, etc. Mais on peut toujours décrire ces événements comme des interactions de corps : le bruit résulte d'un changement brutal dans un corps, qui a ébranlé l'air ambiant en lui imprimant une onde mécanique qui a frappé les tympans d'une paire d'oreilles. Il n'y a pas, on le voit, de difficulté à produire la signification de ces termes par une description faisant intervenir la notion de substance, sujet d'actions et de passions.

Bien sûr, le terme lui-même n'indique pas nécessairement laquelle des substances corporelles impliquées en est le sujet. Par exemple, dans le cas d'une éclipse de soleil, le processus résulte du mouvement de la lune et, sans modifier

---

[308] *Ibidem*, p.27.

physiquement le soleil, l'empêche de répandre sa lumière sur la terre. Qui est sujet de l'éclipse ? La lune qui s'est interposée entre le soleil et la terre ? Le soleil dissimulé (éclipsé) ? Ou nous-mêmes qui subissons les effets de cette conjonction d'astres ? Si l'on parle d'éclipse de soleil, il semble bien que le sujet soit le soleil. Mais il n'est pas modifié par l'événement. Le mot d'éclipse désigne surtout la conjonction fortuite des astres. Dans ce cas, le sujet impliqué est l'ensemble des trois. Mais il a ceci de particulier qu'il s'agit d'un être accidentel : il ne rentre dans la puissance propre d'aucun de ces astres de produire cette conjonction, c'est un fait de hasard, qui n'a pas de cause propre [309]. Aucun agent n'a imprimé à un sujet la forme de cette conjonction. On comprend dès lors pourquoi il nous est difficile de décrire l'éclipse comme un accident d'une substance. Mais précisément, l'expression « éclipse de soleil » montre que notre langage est accoutumé à retenir cette structure de pensée comme schéma de base de la description des événements, quitte à admettre une adaptation, une certaine analogie. La pensée se calque sur la réalité, elle retient la structure fondamentale de la réalité divisée en substance et accident, et décrit par analogie d'autres réalités selon cette trame.

C'est la même notion d'analogie qui permettra d'expliquer le rapport de notions comme la cécité ou le silence à la substance : si la capacité de vision ou le bruit se rapportent à un sujet, leur privation est la privation de ces réalités dans le sujet. Et ainsi la substance demeure le principe d'attribution des accidents.

Il est vrai cependant que par certaines tournures de langage on renonce à exhiber le sujet de l'événement : il s'agit des tournures impersonnelles. Lorsque l'on dit qu'« il pleut », on évite de faire de la pluie le fruit de l'opération d'une substance précise, et on se contente de décrire le résultat. Mais cela n'empêche pas de chercher dans des corps la cause du phénomène.

En définitive, il apparaît que le langage ne peut se passer de la notion de substance comme sujet des accidents, quoiqu'il en soit de certains artifices qui, en définitive, ne font guère illusion. Si donc les personnes sont les sujets de la vie sociale, il faut qu'elles soient des individus, indivis et distincts, sujets d'expérience. A titre de sujets d'expérience, il faut bien les tenir pour des substances, sujets d'être et d'opération, et de fait substances corporelles pour le cas que nous envisageons, celui des hommes.

C. LA PERSONNE COMME CONSCIENCE DE SOI

1. Le sujet conscient de soi est un

Le deuxième caractère reconnu communément aux personnes est la capacité à la connaissance réflexe. Si, comme plus d'un auteur depuis Locke, on identifie la personne à la conscience même de soi, une telle conception prête le flanc à la critique

[309] Cf. ARISTOTE, *Physique,* II cc.4-6.

de Peter Simons : il semble que la conscience réflexe ne soit pas toujours une, ni toujours distincte.

Qu'elle ne soit pas toujours une, c'est ce qui apparaît dans les cas de schizophrénie ou de paraphrénie, dans lesquelles un être humain unique (unique par le corps) apparaît comme de multiples personnalités successives, ayant chacune son nom, ses habitudes, ses goûts, etc. Kathleen Wilkes prend pour illustrer ce phénomène l'exemple d'une jeune femme, Christine Beauchamp, qui, après une expérience particulièrement traumatisante, développa jusqu'à six personnalités différentes qui se manifestaient alternativement [310]. Certaines des personnalités qui prennent le contrôle comportent la connaissance de l'une ou l'autre des autres identités, d'autres non. En tous les cas, c'était cependant un même corps qui était impliqué ; on avait bien affaire à un seul être humain. Il était surtout remarquable que, parmi les diverses personnalités mises en jeu, l'une d'entre elles s'imposait comme référence aux autres : c'était comme la personnalité principale, à laquelle le médecin consulté finit par faire revenir définitivement la patiente après de longs efforts au moyen de l'hypnose. L'équilibre, une fois obtenu, demeura stable. Ainsi, malgré la violation importante de l'unité de conscience de soi qu'illustre cette pathologie, on peut constater une tendance naturelle à l'unification. C'est bien l'unité qui est naturelle, et la division qui est pathologique.

De même, les cas de commissurotomie que Wilkes [311] avance mettent en jeu des séries multiples d'actes conscients, irréductibles l'un à l'autre, dans le même personnage. La possibilité en est ouverte du fait d'une lésion cérébrale qui sépare physiquement les deux lobes du cerveau. On peut exhiber des cas où le même être humain juge une chose et son contraire, veut et ne veut pas la même chose, selon le fonctionnement non coordonné des deux lobes du cerveau, avec les membres qui leur sont respectivement associés, et qui leur servent à exprimer leur attitude intérieure. Mais alors aussi, on peut constater une tendance du sujet à unifier la perception de soi, y compris par des signes extérieurs qu'un des deux systèmes d'organes va donner à l'autre ! Comme si une entité unique rassemblait les deux parties, deux parties fonctionnellement distinctes du même corps, et, constatant leur dissociation, utilisait l'une pour alerter l'autre, de manière à rétablir une certaine unité. K. Wilkes conclut elle-même que de telles observations, quoiqu'en effet intéressantes pour la philosophie de l'esprit, ne sont pas suffisantes pour conclure à l'existence de deux esprits (*minds*) dans un tel corps.

Les cas pathologiques ainsi exhibés tendent plutôt à montrer l'unité de la substance capable d'opérations de connaissance de soi. Mais, si dans le cas normal, les fonctions corporelles de connaissance et de synthèse de perceptions sont unifiées pour fonder une perception une de soi-même, elles peuvent, en raison de la multiplicité des organes mis en jeu, être dissociées de telle sorte que deux systèmes

[310] Kathleen V. WILKES, *Real People*, c.4, pp.100-131.
[311] Kathleen V. WILKES, *Real People*, c.5, pp.132-167.

cohérents de perception sensible de soi peuvent exercer leur activité avec une relative indépendance. Le caractère seulement relatif de cette autonomie montre bien que ce défaut d'unité dans l'opération n'empêche pas l'unité foncière du sujet des opérations. La personne, même caractérisée par la conscience de soi, demeure une substance une.

Corrélativement, il faut remarquer qu'elle est toujours distincte : l'affirmation d'un « soi » va toujours de pair avec la différentiation d'avec autrui. Mais ce qui nous paraît une évidence est battu en brèche par une théorie moderne, celle qui nie la valeur propre de l'affirmation de soi ; non pas peut-être au niveau ontologique, mais au niveau linguistique.

2. La conscience de soi, connaissance de rien ?

Cette idée a été formulée par Ludwig Wittgenstein : « le mot 'je' fait partie de ces mots qu'on peut éliminer de la langue » [312]. Stéphane Chauvier explique ce que cette sentence signifie : le mot « je » est dépourvu de référence. De ce fait, il ne désigne rien, ce qui le rend aussi creux que le pronom personnel d'une phrase impersonnelle comme « il pleut ». Il suffirait donc de modifier la grammaire pour élaborer un langage tout aussi performant que le nôtre, mais qui ne comporterait pas ce mot ni aucun de ceux qui s'y rapportent (moi, mien, lui, etc.) : sur la suggestion de Georg Christoph Lichtenberg [313], il faudrait dire, au lieu de « *cogito* », « *es denkt* » : « cela pense », « il y a de la pensée », « il pense » selon la tournure grammaticale impersonnelle de « il pleut ».

Mais alors, si le langage peut se passer de l'expression de la première personne, ou « égologie », pourquoi la psychologie et même la métaphysique n'en pourraient-elles pas faire aussi l'économie ? On se trouverait devant une nouvelle version de la négation du sujet des actes de pensée dont nous avons trouvé une version sceptique chez Hume. Tous les monismes s'en accommoderaient. De fait, Derek Parfit, qui soutient la même position sur le langage anégologique dans *Reasons and Persons*, affirme que Bouddha aurait admis la théorie réductionniste, celle qui nie le caractère primitif de l'identité, pour la réduire aux phénomènes qui adviennent à une autre réalité, quelle qu'elle soit [314].

On peut toujours critiquer ces vues en disant que régler l'ontologie sur la grammaire n'est pas de bonne méthode. Au contraire, il semble que le langage soit forgé à partir de notre connaissance de la réalité, de sorte qu'il se calque sur elle, et non notre connaissance sur notre manière d'en parler. Mais on pourrait objecter que nous avons peut-être été formatés pour utiliser une certaine structure de langage mal appropriée à la réalité, et que les efforts de la philosophie doivent tendre à rectifier le

---

[312] Cité par Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je », essai sur la subjectivité* , Vrin, Paris, 2001, p.169.

[313] Cité par Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.12 note 3.

[314] Cf. Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, pp.273 et 502-503. Il est revenu par la suite sur cette affirmation, dans son article de 1999, « Experiences, subjects, and conceptual schemes ».

langage lui-même. Ce n'est pas le lieu ici de discuter des théories inspirées de la doctrine kantienne des catégories *a priori*. On peut trouver suffisamment d'arguments pour discuter l'idée d'un langage sans terme indexical, et c'est ce qui va nous occuper dans les pages qui suivent.

Stéphane Chauvier a tracé les grandes lignes d'un tel projet linguistique, celui d'un langage « anégologique ». Il aurait les défauts suivants :

- Tout serait sur le même plan [315] : il n'y aurait plus de manière d'exprimer la différence entre ce qui se passe en nous et ce qui se passe en dehors : « il dolorise » et « il y a un souvenir de *p* » signifieraient à la manière de « il pleut » ce que nous exprimons par « j'ai mal », « je me souviens de *p* ». Il y aurait une différence entre ces deux connaissances, puisque l'une concerne le monde extérieur et l'autre l'état d'âme intérieur, mais cette différence serait accidentelle à la perception, elle ne concernerait que le mode de la perception, non une distinction fondamentale entre moi et non-moi. Paradoxalement, le monde intérieur d'une intelligence limitée à ce langage ressemblerait fort à celui d'une intelligence privée de la faculté d'énoncer des pensées altérologiques [316] : cette dernière, dans son solipsisme absolu, s'identifierait à tous les phénomènes dont elle serait témoin. Mais s'il n'y a pas de différence entre l'intérieur et l'extérieur, entre le moi et l'autre, quelle différence cela fait-il de pénétrer dans ce monde phénoménal par le moi ou par l'« impersonnalité » du langage proposé par Wittgenstein ? Dans les deux cas, notre homme se sentirait « âme du monde », selon l'expression de Chauvier. Nous avons suffisamment critiqué le monisme pour pouvoir estimer que ce point de vue ne rend pas compte de la réalité.

- La description des états intérieurs devrait se faire par référence à un personnage sur le modèle de qui tout serait décrit. En effet, pour dire « j'ai mal » de manière impersonnelle, on pourrait dire « cela dolorise ». Pour parler de la douleur d'un autre, A, on ne pourra plus dire « A a mal », car on nie la subjectivité de A comme la nôtre. Alors, il faudra recourir à une formule du type « cela dolorise » ; mais comment marquer la différence entre « cela dolorise » pour soi et « cela dolorise » pour un autre ? La solution proposée par Wittgenstein [317] consiste à prendre une personne pour référence : « Jules se comporte comme Louis quand cela dolorise » signifierait « Jules a mal », et Louis serait la personne étalon, dont la douleur sert de mesure à l'affirmation du phénomène de douleur qui advient à propos de Jules. Jusque-là, le langage ainsi formé, quoique déjà alambiqué, peut encore être cohérent. Mais alors, comment une tierce personne pourra-t-elle dire la douleur de Louis lui-même ? Louis peut en parler en disant « cela dolorise » ; mais un autre devrait dire : « Louis se comporte comme Louis lorsque cela dolorise ». Ce qui n'apporte rien. Le problème, insoluble, vient de ce que l'on veut donner une

[315] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.203.
[316] Description d'un tel profil dans Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, pp.160-161.
[317] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, pp.175 sq.

mesure de l'étalon lui-même ; de même que le mètre étalon, en tant que principe de mesure, n'est mesuré par rien [318], de même il n'est pas possible de dire ce qui advient à la personne étalon. Le langage impersonnel trouve ici sa limite : il ne peut être aussi performant que le nôtre.

Stéphane Chauvier ajoute à ce tableau l'impossibilité de décrire les mouvements de son propre corps, et les appréciations sur soi. De ce fait on peut conjecturer qu'un tel langage ne permettra pas d'exprimer la responsabilité des actions ; ce qui suggère l'impossibilité même de penser la responsabilité des actes : le monde ainsi constitué serait sans éthique. La conclusion de ces conjectures, c'est que, si on peut concevoir un monde cohérent de conscience sans subjectivité, ce monde est cependant diminué ; et l'expérience montre avec évidence que l'être humain ne se satisfait pas d'un univers ainsi amputé :

> Ce que révèle l'exploration de la possibilité d'un langage impersonnel, c'est donc sans doute que la subjectivité apparaît ou disparaît selon que le langage dans lequel la conscience articule ses pensées est ou n'est pas égologique. Ainsi se trouve donc manifestée la connexion entre la subjectivité et l'égologie. Mais ce que cette exploration révèle également, c'est que, si un langage impersonnel est possible, son apparition *naturelle* est inintelligible. D'un côté, nous devons reconnaître que la subjectivité n'est pas dans la nature, qu'elle n'est pas impliquée par la nature de nos aptitudes cognitives et le contenu de notre expérience. Mais d'un autre côté, nous devons également reconnaître qu'elle n'est pas matière de choix et, encore moins, simple accident de notre histoire collective. Si la Nature n'a pas fait de sujets, elle a cependant fait que nous en devenions. D'abord parce qu'il était dans notre nature d'avoir un langage et qu'il était, sinon absolument impossible, du moins difficilement concevable qu'il ne fût pas « symétrique ». Mais aussi parce que, si nos vies avaient été impersonnelles, des possibilités de pensée et de vie seraient restées enfouies et qu'il est dans la nature des possibles de tendre à l'existence, si rien ne les empêche. Si des créatures ont donc adopté une forme de vie impersonnelle, la sélection naturelle ne les a pas retenues. Elle n'a pas permis que nous vivions dans ce désert. [319]

Cette conclusion est pour le moins paradoxale : comment soutenir que la créature douée de conscience a une propension naturelle à la subjectivité, et simultanément que la subjectivité n'est pas naturelle ? Faut-il dire que le vol n'est pas naturel à l'oiseau pour la seule raison qu'il ne naît pas en acte de voler, et qu'une vie d'oiseau avec des ailes mais sans acte de voler est concevable ? Certes, la sélection naturelle ne retiendra qu'avec peine un tel spécimen – quoiqu'il y en ait de fait, comme les autruches – mais il faut se demander si le vol n'est pas d'une manière ou d'une autre essentiel à l'oiseau. Et de même si la subjectivité n'est pas essentielle à l'être conscient, ou, plus précisément, si la subjectivité n'est pas une propriété, c'est-à-

---

[318] Du moins il en était ainsi tant que la règle métallique du pavillon de Breteuil était effectivement le mètre étalon. Depuis, on a choisi un autre dispositif expérimental pour donner la définition du mètre.
[319] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.211.

dire un accident nécessaire, de l'être pensant [320]. Que certains êtres radicalement capables en soient empêchés accidentellement ne permet pas de conclure qu'il n'y a pas au moins une ordination essentielle de leur être à accomplir cette opération de connaissance formelle de soi, ou égologique.

Une autre conclusion de S. Chauvier consiste à dire que la personne est le sujet même, c'est-à-dire la conscience en tant qu'elle a acquis la subjectivité, en tant qu'elle est capable d'égologie. De sorte que, si par hasard elle perdait cette capacité, elle ne serait plus une personne :

> Cette dernière possibilité, celle d'une mort du sujet par impersonnalisation, semble cependant plus théorique que réelle : car tout se passe comme si, dès que le « je » trouve le chemin d'une conscience, celle-ci ne pouvait plus se déprendre de sa subjectivité. On peut donc certes dire, comme certains métaphysiciens orientaux ou quelques uns de leurs disciples occidentaux, que la subjectivité est une illusion, si l'on entend par là qu'elle n'est pas un étant naturel. Mais nous *sommes* cependant cette illusion et c'est ce qui la rend indissoluble. [321]

Dans les pages qui suivent, nous voudrions critiquer ces deux conclusions : celle selon laquelle la subjectivité n'est pas naturelle à la conscience, et celle selon laquelle la personne n'est que cette habitude propre à la conscience de se considérer égologiquement.

3. La subjectivité est-elle naturelle à la conscience ?

Comme Chauvier le remarque après José Luis Bermudez, il est clair que la notion de soi apparaît très vite chez l'enfant [322]. Et le constat de ce qu'aucun être conscient privé de subjectivité ne se trouve dans la nature laisse entendre qu'il y a là plus qu'un hasard. Mais nous pouvons suivre encore une autre piste pour scruter le rapport de la conscience à la subjectivité.

a. Le moi comme être fait pour le vrai

Toute connaissance vise à la certitude. En cherchant les conditions de la certitude d'une pensée égologique, l'auteur ne pense pouvoir exhiber autre chose que sa conformité aux pensées altérologiques [323]. De fait, il est bien vrai qu'on a souvent besoin de l'avis des autres pour se connaître, tant notre jugement peut être faussé par

---

[320] Cette distinction est importante : ce n'est pas la même chose de définir la personne comme la substance douée de raison et de la définir comme l'acte même de sa pensée réflexe. Hume s'accommode de la deuxième, non de la première. Cette différence des prédicables « essence » et « propre » échappe à la pensée mathématique qui veut bien définir par des conditions nécessaires et suffisantes, mais sans percer la raison d'être des choses, leur raison *propter quid*.

[321] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.250.

[322] « Il semble avéré que les très jeunes enfants, même en l'absence de toute aptitude linguistique, sont capables de certaines formes de conscience non conceptuelle de soi. » Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.17.

[323] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.243.

nos dispositions intérieures [324]. Mais l'autre peut aussi se tromper. Ce n'est pas la forme sémantique, égologique ou altérologique, ni la conformité des deux qui définit la vérité. On se sait dans le vrai si on a l'assurance de ce que notre conception est conforme à la réalité. Mais la critique moderne de la connaissance a contesté la simple possibilité de connaître cette conformité, faute de posséder l'assurance que le monde extérieur pénètre en notre âme dans la connaissance sans déformation. Et pourtant, il y a bien des données que nous tenons, au moins en pratique, pour certaines ; c'est le cas des premiers principes. Comment oser encore parler d'une certitude de la connaissance ?

Saint Thomas d'Aquin suggère déjà au 13e s. une réponse. Dans ses *Questions disputées sur la vérité*, il se demande si la vérité se trouve dans la connaissance sensible :

> Il faut dire que la vérité est dans l'intelligence et dans le sens, mais non de la même manière.
>
> Elle est en effet dans l'intelligence comme faisant suite à l'acte d'intelligence, et comme connue par l'intelligence :
>
> - Elle suit l'opération de l'intelligence selon que le jugement de l'intelligence porte sur la chose telle qu'elle est.
> - Elle est connue par l'intellect selon que l'intellect réfléchit sur son acte, non seulement en tant qu'il connaît son acte, mais selon qu'il connaît sa proportion à la chose, laquelle il ne peut connaître si il ne connaît pas la nature de l'acte même ; ce qu'il ne peut connaître s'il ne connaît pas la nature du principe actif qui est l'intelligence même, à la nature duquel il appartient de se conformer aux choses ; ainsi l'intellect connaît la vérité en cela qu'il réfléchit sur lui-même.
>
> Or la vérité est dans le sens comme suivant son acte, c'est-à-dire lorsque le jugement du sens porte sur la chose telle qu'elle est ; cependant elle n'est pas dans le sens en tant que connue par lui : en effet, même si le sens juge avec vérité des choses, il ne connaît cependant pas la vérité même, par laquelle il juge avec vérité : en effet, quoique le sens se sache en acte de sentir, cependant il ne connaît pas sa nature, et par conséquent la nature de son acte, ni sa proportion aux choses, ni de ce fait sa vérité.
>
> La raison en est que les choses les plus parfaites parmi les êtres, comme sont les substances intellectuelles, reviennent à leur essence par un retour complet [*reditio completa*] : en cela qu'elles connaissent une chose posée en dehors d'elles, elles sortent en quelque sorte d'elles-mêmes ; selon qu'elles se savent connaissantes, déjà elles commencent à revenir à elles-mêmes, parce que l'acte de connaissance est intermédiaire entre le connaissant et le connu. Mais ce retour est complet selon qu'elles connaissent

[324] Cf. Nicolas CADIET, *Le cœur et ses raisons – La sensibilité et la raison dans le jugement pratique d'après saint Thomas d'Aquin*, Mémoire pour l'obtention de la Maîtrise de Philosophie, soutenu à l'Institut Universitaire Saint-Pie X en mai 2012 (non publié).

> leurs essences propres : c'est pourquoi il est dit au *Livre des Causes*, que « tout ce qui connaît son essence revient à son essence par un retour complet [*reditio completa*]». Or le sens, qui parmi les autres choses est plus proche de la substance intellectuelle, commence ce retour à son essence, puisque non seulement il connaît le sensible, mais en plus il se sait sentir ; mais son retour n'est pas achevé car le sens ne connaît pas son essence.
>
> Avicenne en donne la raison, à savoir que le sens ne connaît rien que par un organe corporel. Or il n'est pas possible qu'un organe corporel tombe entre la puissance sensitive et elle-même. Mais les puissances insensibles ne reviennent en aucune manière sur elles-mêmes, car elles ne se savent pas agir, comme le feu ne se sait pas chauffer. [325]

Ainsi, comment expliquer d'après l'Aquinate le mécanisme intellectuel qui conduit à la certitude qu'une intelligence peut avoir de ne pas se tromper ? Dans l'acte de connaissance, l'intelligence perçoit, non seulement la chose connue, mais aussi le fait qu'elle exerce son opération, ce qui suppose de percevoir aussi en quoi consiste cette opération, et de ce fait ses lois propres. La loi de la connaissance, sa nature, c'est de se conformer à l'objet connu, et ainsi on possède la certitude de ne pas se tromper lorsque l'on perçoit que l'intelligence est actuellement en train d'exercer sans dysfonctionnement son opération propre. C'est l'interprétation que donne François-Xavier Putallaz de ce texte :

> C'est l'acte, en effet, qui permet de connaître la puissance, et la ligne de développement ou de perfectionnement naturel de la faculté. Une comparaison peut

---

[325] « Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super seipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t.1 *De veritate* (SPIAZZI éd.), Marietti, Turin-Rome, 1964, q.1 a.9 pp.18-19.

> éclairer ce fait : comment puis-je avoir conscience de la finalité propre de la vue ? Ce ne peut être qu'en posant un acte de vision. La vision en acte est l'accomplissement, plus ou moins achevé, de la faculté visuelle et de sa nature. La nature et la finalité me sont données simultanément dans l'acte conscient de voir : en ouvrant les yeux et en percevant, je sais que mes yeux sont faits pour voir.
>
> Par analogie, on peut interpréter le *De Veritate* : c'est en connaissant le vrai que mon intellect se découvre fait pour atteindre ce qui est vrai. C'est pourquoi, lorsque je porte un jugement, j'affirme que mon acte est conforme à la chose réelle ; c'est dire que je réfléchis et que je saisis la vérité du rapport. C'est dans cet acte que l'intellect connaît la vérité. Telle est la perfection, l'accomplissement et l'achèvement de l'intellect ; et c'est ainsi que je comprends, disons régressivement, la nature de mon intellect, lequel m'apparaît dans sa finalité et sa ligne d'accomplissement propre : se conformer à l'étant. C'est dans ce sens, fort restreint puisque limité à la seule conscience de la finalité, que, selon Thomas d'Aquin, la réflexion concrète atteint jusqu'à la nature de la faculté. Le *De Veritate 1, 9* est explicite : l'intellect connaît sa propre nature dans la ligne nécessaire de sa réalisation. Ce que l'intellect sait de sa propre nature, c'est seulement et uniquement qu'elle est *faite pour* se conformer au réel, mais c'est considérable ; il ne sait pas immédiatement qu'il n'est pas immatériel, simple ou sans mélange ; la nature de l'intellect ne se dévoile concrètement que dans son exigence propre ; en un mot, puisque je juge que je suis dans le vrai, j'ai conscience que mon intellect est fait pour ce qui est vrai. [326]

Les fines remarques et analyses de saint Thomas, et l'interprétation qu'en donne F.-X. Putallaz, montrent que la certitude dans laquelle l'être pensant se repose, suppose une connaissance de la nature et des exigences de l'intelligence, et le constat de ce qu'elles sont remplies pour l'acte présent. Dès lors, il y a une connaissance de soi qui est impliquée par tout acte de connaissance intellectuelle, plus complètement que par l'acte de connaissance sensible, en ce que la certitude suppose de connaître la nature de l'intelligence. D'une manière comparable, le *cogito* de Descartes conduisait à une connaissance de soi limitée à celle de sa propre nature de sujet pensant.

Curieusement, cette analyse de la *reditio completa* retrouve une des remarques de Wittgenstein sur la subjectivité : « le Je n'est pas un objet » [327]. En effet, ce que l'auteur du *De Veritate* entendrait par « objet », c'est ce dont une similitude informe l'intellect possible. Or c'est dans cette information par un objet extérieur, et non par elle-même, que l'intelligence perçoit son acte, et de ce fait sa nature. Elle ne se connaît donc absolument pas comme un objet. Mais à l'occasion de l'application à un objet, elle perçoit comme son ombre, suffisamment claire cependant pour saisir sa loi propre, celle de la conformation à l'objet.

---

[326] François-Xavier PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991, pp.198-199.

[327] Cité par Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.170.

Cette explication présente aussi l'avantage de répondre à la difficulté soulevée par Stéphane Chauvier dans la conclusion de son ouvrage, à propos du « paradoxe de la conscience de soi » :

> Si le sujet est un objet pour lui-même, le sujet qui aperçoit le sujet-objet n'est pas lui-même son propre objet, dans le temps même où il s'aperçoit. De là le paradoxe, puisque si le sujet s'aperçoit, celui qui aperçoit ne peut être lui-même aperçu tandis qu'il aperçoit, à moins qu'on ne dise qu'il s'aperçoit s'apercevant. Mais à ce compte, ce serait manifestement tout un art que de former une pensée comme « je lève le bras ».
>
> Soit que dans le langage de certains philosophes contemporains on veuille que toute pensée soit référentielle, soit que dans un langage plus traditionnel on veuille que toute conscience soit conscience d'un objet, dans les deux cas, cette opération si aisée et si ordinaire qui consiste à dire « je » devient un paradoxe : pour l'accomplir, le locuteur ou, simplement, le penseur devrait être affublé d'une sorte de miroir dans l'âme qui lui permettrait de voir *à qui* il pense ou fait référence en disant « je ». [328]

Entre le sujet-objet qui conduit à une impossible remontée à l'infini, et la négation du sujet, Il y a bien un troisième terme possible pour résoudre le paradoxe : le sujet est l'être en puissance actué par l'objet, et de même qu'on connaît indirectement la matière dans la connaissance de l'être informé, de même on connaît indirectement, obscurément, le sujet, dans son acte de connaissance d'autre chose. De même on se perçoit obscurément voulant, dans la tension vers un objet extérieur. La métaphysique de l'acte et de la puissance fournit encore une fois la réponse à des paradoxes factices. Une opportune distinction du *quo* et du *quod* permet là encore d'éviter de décevantes remontées à l'infini [329] : j'ai conscience de connaître en vérité (voilà le *quod*, cette connaissance même), j'ai donc conscience qu'intervient un principe, un *quo*, ce par quoi j'en suis capable.

b. Le moi comme intersection entre « je sais » et « je veux »

Cependant nous ne sommes pas encore parvenus à rendre compte de la subjectivité comme telle. La remarque de Ludwig Wittgenstein ne porte pas sur toute connaissance de l'intelligence par soi. Elle porte sur la connaissance exprimée subjectivement. Ce qui n'est pas un objet, c'est « ce qui est exprimé par 'je' ». Car on peut bien attacher son étude à l'âme humaine, à l'intelligence, et dès lors on en fait des objets. Ce que Wittgenstein critique, c'est la valeur de référence du pronom de la première personne. Or les analyses de saint Thomas ne portent pas expressément sur cet aspect. Ce que le docteur médiéval nous dit sur la connaissance de soi, c'est qu'elle se réalise dans l'acte de connaissance d'autre chose, et qu'elle implique une perception de la nature de l'intelligence et de sa loi propre. Mais remarquons que cette description ne vaut que pour la connaissance d'une intelligence par elle-même.

---

[328] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.246.

[329] Cf. *supra* la résolution de paradoxes semblables à l'occasion de notre commentaire sur *Métaphysiques* Λ 5 à propos de l'individuation par la matière, 3. A. 2.

Elle nous ouvre une piste d'analyse de la connaissance sous le point de vue de la première personne, mais demande encore des compléments.

Ces compléments, nous les trouvons par exemple dans la critique que fait Pascal Engel des théories de Derek Parfit [330] dans *Reasons and Persons*. Ce dernier rejette l'idée que l'identité soit un fait primitif, au profit d'une théorie réductionniste, qui tient que l'identité se résout dans d'autres données (le corps, le cerveau, un « *ego* cartésien », etc.). Mais sa théorie propre comporte, comme chez Wittgenstein, l'affirmation de ce que le langage pourrait se passer des tournures personnelles. Contre une telle affirmation, Pascal Engel remarque qu'un tel langage ne rendrait tout simplement pas compte de la subjectivité même ! En effet, comme l'expérience de pensée de John Perry [331] le montre, il y a une différence entre la connaissance étrangère de soi et la connaissance de soi comme soi :

> Un amnésique, Rudolf Lingens, est perdu dans une grande bibliothèque et croit qu'il est perdu (il se dit lui-même : « je suis perdu »). Il connaît cependant la localisation précise dans la bibliothèque d'une personne nommée « Lingens » et il sait précisément comment Lingens pourra sortir de la bibliothèque, et il sait même tout de ce personnage (d'après les livres qu'il lit dans la bibliothèque). Mais il ne fait rien, et continue à se croire perdu. C'est qu'il lui manque la croyance que *lui-même* est Lingens. [332]

Remarquons que le problème devient évident quand il s'agit d'agir, non quand il s'agit de connaissance spéculative. De même, comme John Perry le remarque, notre comportement ne sera pas le même si l'on se dit : « J'ai un rendez-vous à 14h. » ou bien : « J'ai un rendez-vous maintenant. » Le terme indexical « maintenant » contraint le locuteur à une implication personnelle à laquelle « 14h » le laisse indifférent.

On peut avancer un peu plus : dans l'expérience de pensée [333] de la fission d'une personne, il faut rendre compte de ce que deviennent les projets, les intentions : qui assumera les décisions prises par l'individu antérieur, s'il est devenu deux personnes ? Il faut ajouter aux intentions les louanges, les blâmes, la responsabilité des actes en définitive. Dans tous ces cas en général, où l'on suppose que des individus fusionnent, puis se divisent pour fusionner à nouveau autrement, on ne voit pas comment expliquer ce que peuvent devenir nos états d'âme, pourtant si communs, de désir, d'approbation ou au contraire de rejet et de répugnance. Les solutions proposées ne satisfont pas : dire que « ce qui compte », c'est seulement que « quelque chose » survive à ces opération n'explique pas ce qu'est cette appréhension pour soi. De même, dire comme Carol Rovane [334] que pour résoudre le problème, il

---

[330] Pascal ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, La Découverte, Paris, 1994, c.7, spécialement pp. 176-185.

[331] Nous reprenons ici John PERRY, « The Problem of the Essential Indexical » et les réflexions de Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne* cités plus haut, I. C. 3.

[332] Pascal ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, p.178-179.

[333] Discussion dans Pascal ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, p.180.

[334] Citée par Pascal ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, p.178.

faut supposer que le premier sujet a d'avance une connaissance suffisante des branchements à venir pour les assumer par anticipation, c'est encore affirmer une subjectivité souterraine.

Ce que ces discussions prouvent, c'est que le phénomène, évident, de l'appétition (celui qui est au fondement des désirs, répugnances, projets, etc.), fait partie intégrante de la subjectivité, et que le langage impersonnel ou anégologique ne permet pas d'en rendre compte. Si donc le langage est significatif de la pensée, et la pensée significative de la réalité, telle que perçue par nous, moyennant les limitations de notre connaissance, on est cependant fermement fondé à chercher le lien propre de la personnalité avec l'appétition.

Or il semble bien que le commencement de la recherche philosophique sur la personne coïncide avec la prise de conscience de ce qu'est le « cœur ». Ainsi Robert Spaemann, dans ses réflexions sur l'histoire du concept de personne [335], remarque que la métaphysique de Platon, qui accordait plus de réalité aux Idées universelles qu'à l'individu concret, et qui décrivait le devenir de l'individu comme une conformité de plus en plus grande avec le modèle idéal, ne pouvait expliquer pourquoi, de fait, les hommes ne réalisent pas toujours la conformité à l'archétype. C'est la pensée chrétienne qui donne la réponse : l'homme ne le veut pas. Le pécheur n'est pas seulement un ignorant, il y a un autre principe intérieur à lui qui règle ses actes, à savoir la volonté. On peut savoir dans quelle direction il faudrait avancer et le refuser en pleine lumière. Ou plutôt choisir les ténèbres : « ils ont préféré les ténèbres parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jn 3, 19). Cette possibilité est ouverte à l'homme parce que les facultés appétitives se portent sur le singulier, le concret, et non sur l'universel. Or le concret comporte un faisceau de propriétés dont les unes peuvent attirer, et les autres repousser. Il y a dans l'homme une capacité souveraine à trancher entre ce que l'objet a d'aimable et ce qu'il a d'odieux, et c'est le libre arbitre. Ce que l'Evangile signifie aussi en identifiant le choix du bien ou du mal à la détermination pour ou contre une certaine personne concrète : « La vérité elle-même n'apparaît pas en tant que l'universel supra-individuel, mais en tant que le visage concret d'un autre individuel. » [336]

Cette décision fondamentale, ainsi que toutes les options à l'égard des particuliers, tout cela dessine la « personnalité » propre de chacun. Les traits psychologiques des hommes ne se décrivent-ils pas en termes d'affections, d'indifférences, et d'attraits ? « Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es. » Pourtant, il n'est pas question de définir la personne purement et simplement comme un cœur. Pas plus que nous n'admettrons de la définir comme un flux de conscience. Mais il est significatif que le cœur apparaisse comme le signe propre de la personnalité. La créativité artistique, en particulier, volontiers rapportée à

[335] Robert SPAEMANN, *Les personnes – essais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, (trad. de l'allemand par Stéphane ROBILLARD), Cerf, Paris, 2009, pp.34-36.
[336] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, p.36.

l'inconscient, doit plus précisément être attribuée au cœur [337]. Et l'absence d'appétition individuelle est interprétée comme une absence de personnalité : « si les abeilles ouvrières étaient des personnes, elles auraient depuis longtemps découvert qu'elles sont toutes des reines refoulées » ! [338]

Ainsi, les penseurs qui estiment qu'un langage impersonnel ou anégologique pourrait entièrement remplacer le langage commun, comme si la tournure personnelle n'apportait rien, se heurtent à des objections qui caractérisent la subjectivité par l'appétition. Si la connaissance consiste seulement dans l'identification intentionnelle à l'objet, dans l'acquisition d'une similitude intérieure de celui-ci, on comprend que le point de vue de la première personne s'explique malaisément. Mais si par contre il s'y ajoute l'appétition, ne trouvons-nous pas là l'élément qui nous manque ? L'appétition se porte sur le concret tel qu'il existe, et non sur une représentation intérieure, désincarnée – abstraite – de l'objet. Elle est un mouvement par lequel on tend à la possession de cet objet réel, précisément pour soi, ou à soi. On est donc porté à considérer la personne, cet être doué de subjectivité, comme l'être capable, certes de connaître, mais aussi d'attirer à soi. Le même être, indivis et distinct de tout autre, qui possède une connaissance de soi-même colorée, voire constituée par l'appétition.

Nous pouvons ainsi proposer une explication de la genèse de la perception subjective dans l'esprit débutant qui s'essaye à l'exercice de ses facultés : voici un nourrisson qui découvre le monde extérieur au moyen des perceptions sensibles qui lui arrivent à flots. Il voit des objets extérieurs, masses de couleurs et de formes qu'il apprend à distinguer en corps divers, plus ou moins éloignés de lui, étendus dans un espace en trois dimensions, dont la profondeur lui est encore difficile à appréhender. De plus, il perçoit des sensations intérieures à lui, nettement distinctes des perceptions extérieures. Et de plus, il perçoit plaisir et douleur, et, spontanément, joie devant le plaisir qui s'annonce, tristesse devant la perspective de la douleur. Le désir, la joie, le plaisir, le poussent à certains mouvements corporels encore anarchiques, mais qu'il distingue à leur tour, et dont il perçoit la coïncidence avec ses états intérieurs. La répugnance, la tristesse, la douleur également provoquent de telles expériences. Il perçoit donc non seulement des données sensibles extérieures et intérieures, mais aussi des mouvements intérieurs dont il saisit qu'il les provoque lui-même.

Ces objets, il en distingue la cohésion ; car c'est toute une masse colorée qui se déplace devant lui en bloc lorsqu'un objet lui est présenté et il saisit que c'est un seul objet. Parmi ces objets, il y en a dont le mouvement présente une caractéristique particulière : leur mouvement coïncide, il s'en rend compte progressivement, aux injonctions qu'il imprime à son corps : il voit ses mains et ses pieds ! Et il comprend que, ces objets-là, il peut les mouvoir à sa guise, maladroitement certes, mais de telle

[337] Cf. quelques témoignages cités par Wilkes dans *Real people* pp.83-84.
[338] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, p.89.

sorte qu'il peut accomplir dans une certaine mesure ses projets en les utilisant comme des instruments. Ainsi, il apprend que, parmi les objets qu'il perçoit, certains sont à ses ordres, et d'autres non. La première perception subjective, la première connaissance de soi comme soi n'est-elle pas la connaissance de cette réalité en laquelle coïncident la perception et l'appétition ? Cette synthèse consiste à identifier « ce que je perçois » et « ce que je commande » : alors la première donnée du soi consiste en ceci : est moi ce qui fait l'objet et de ma connaissance et de ma volonté simultanément ; est moi ce dont la connaissance extérieure spéculative correspond à la connaissance intérieure impérative ; est moi ce qui devient ce que j'ai voulu qu'il devienne. Est moi ce qui est sous mon contrôle. Il y a un moi qui sent, comprend, mais aussi désire et exécute. « Le 'je' se situe à un carrefour entre la conscience du monde et l'action dans le monde. Il opère la scission entre la contemplation et l'action. » [339]

On s'expliquerait ainsi les extensions plus ou moins éloignées du moi : toute fonction de gouvernement conduit à considérer comme quelque chose de soi ce que l'on contrôle : il en résulte une sollicitude spéciale pour tout ce qui dépend de nous. L'abus qui se produit facilement consiste à en faire un bien particulier que l'on cultivera de manière égoïste, au lieu de le considérer comme une responsabilité en vue d'un bien commun. A la limite, on peut pousser le vice jusqu'à l'attachement à un bien plus qu'à ce qui nous constitue ontologiquement : « Main et tête, œil et oreille, ne sont pas plus à moi que cet Anneau précieux ! » [340]

Dans ces conditions, on comprend que la subjectivité soit naturelle à tout être doué d'intelligence et de volonté. Non pas comme si dès le début de son être une telle créature était nécessairement en acte de se connaître à la première personne. Mais il y a en elle tout l'équipement pour le faire, et ces facultés, ordonnées qu'elles sont l'une au vrai, l'autre au bien, ne demandent, naturellement, qu'à passer à l'acte, dont la conjonction produira, naturellement, la subjectivité.

c. Objections de Stéphane Chauvier

Cette explication de la subjectivité par la synthèse de la connaissance des événements extérieurs et de leur coïncidence avec l'appétition intérieure, perçue d'une manière ou d'une autre, n'est pas nouvelle. Stéphane Chauvier [341] la mentionne, en faisant référence à Fichte, Maine de Biran et, plus récemment, Christopher Frith dans ses études sur la schizophrénie. Mais c'est pour la révoquer en doute. Il soulève pour cela plusieurs objections.

En premier lieu, il nie la réalité de la perception consciente de l'appétition. En discutant les idées de Maine de Biran sur la sensation de l'effort, il conclut :

---

[339] Stéphane Chauvier, *Dire « Je »*, p.162 ; voir aussi pp. 96-97 quelques notes sur les perceptions infantiles et la perception de soi.

[340] « Hand und Haupt, Aug' und Ohr, sind nicht mehr mein Eigen, als hier dieser rote Ring ! » C'est le cri de rage du nain Alberich forcé par Wotan de lui céder l'Anneau dans *L'or du Rhin* de Richard Wagner, scène 4.

[341] Stéphane Chauvier, *Dire « Je »*, pp. 47-57 ; 219-226.

> Que l'effort procède du vouloir, outre que ce n'est pas toujours le cas, c'est là au moins quelque chose qui ne présente aucune espèce d'évidence sensorielle. Nous sentons nos efforts musculaires, mais ne sentons pas le vouloir qui est censé les causer. Un effort est volontaire lorsqu'il est accompli d'une certaine façon, en l'occurrence intentionnellement. Par conséquent, un état kinesthésique ne saurait, à lui seul, tenir lieu de mode de présentation du sujet à lui-même. Car si nous imaginons une personne qui ne pourrait percevoir en aucune façon son corps et ses organes, qui aurait subi une extinction du vouloir et dont les muscles seraient stimulés selon le procédé précédemment décrit, nous devons reconnaître que cette personne aurait des sensations kinesthésiques. Mais parce que chacun de ces efforts la *surprendrait*, la seule chose que nous pouvons supposer qu'elle *devrait* dire, si son langage devait épouser au plus près le contenu de sa conscience, c'est quelque chose comme « Ça se tend » et certainement pas : « Je me tends ». « Je » n'aurait ici pas plus de justification informationnelle que dans le cas des états sensoriels, simplement parce qu'une sensation kinesthésique, si on la sépare, d'une part de la perception du corps propre ou de son image mentale et, de l'autre, du vouloir, n'est pas différente de n'importe quel état sensoriel. Pour que l'expérience de l'effort devienne subjective, il faut lui ajouter le vouloir. Mais le vouloir ne fait pas lui-même partie du contenu informationnel de l'expérience de l'action volontaire. [342]

Que la perception de notre propre appétition ne se confonde pas avec la perception de l'effort physique, c'est bien entendu. Mais on peut contester l'idée que nous n'ayons aucune connaissance de ce que nous avons cette intention. En effet, nous pouvons avoir connaissance de la loi propre de notre intelligence dans le cadre de la connaissance certaine, ou appréciée comme telle, en interprétant cette certitude comme le fruit d'un jugement critique sur la conformité de l'acte de l'intelligence avec sa nature propre. Ne pouvons-nous pas faire de même avec la volonté, lorsque, devant une opération réussie, nous ressentons de la joie à la vue de ce qu'est accompli ce que nous avons voulu, ou au contraire de la déception ou de la surprise si nous avons échoué ?

Certes, notre appétition ne nous est pas connue comme objet, pas plus que notre intelligence. Mais de même que dans l'acte de connaissance d'un objet extérieur, nous avons une certaine connaissance de notre intelligence qui y est impliquée, comme la matière informée par la similitude de l'objet connu, n'y a-t-il pas dans la tension vers un objet extérieur à posséder ou à réaliser la marque de cette faculté même de tension ? Faculté qui est satisfaite ou frustrée par le résultat de son acte.

Chauvier critique cette manière de voir en évoquant les explications de Christopher Frith sur les cas de schizophrénie [343] : ce dernier tient qu'il y a des mécanismes naturels qui conduisent à la perception de soi, et que les cas de schizophrénies s'expliquent par leur dysfonctionnement, dans lesquels l'identification

---

[342] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.56.

[343] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.221.

préalable de l'auteur du mouvement à soi échoue. Cette opinion nous paraît juste et naturelle. Mais comme cette identification ne rentre pas dans les actes conscients – on ne dit jamais « il y a quelqu'un qui bouge le bras qui se trouve sur la gauche dans le champ de vision, et ce quelqu'un est moi » – on l'attribue à la subconscience. Ce recours à un arrière-monde invisible, Chauvier le compare à de l'astrologie…

Cette critique tient d'abord à ce que Stéphane Chauvier ne veut pas renoncer à l'idée que les affirmations égologiques sont censées immunisées contre l'erreur. Mais il faut bien affirmer que dans le cas des schizophrènes, le jugement est facilement erroné ! Ne s'agit-il pas de délire ? Dans leur cas, il y a bien un dysfonctionnement, et on est fondé à chercher à quel niveau il se situe. Le dysfonctionnement est en fait le signe de l'existence d'une faculté dont la nature est d'atteindre son objet. Rien n'empêche qu'une faculté soit parfois empêchée dans son exercice naturel, cela n'autorise pas à la nier. Faut-il nier la propension naturelle de l'œil à voir et distinguer les couleurs sous prétexte qu'il en est incapable lorsqu'il est ébloui ?

Mais le fondement principal de la critique réside dans le constat de ce que cette identification ne correspond à aucune expérience consciente. Il est pourtant d'expérience commune qu'il y a des activités psychiques inconscientes, c'est-à-dire qui ne font pas l'objet d'une connaissance réflexe. Dans la sensibilité, l'efficacité des messages subliminaux atteste d'une activité infraconsciente. Dans l'intelligence, il faudrait analyser l'origine des intuitions, des synthèses qui se présentent subitement sans travail conscient immédiatement préalable : quelque chose s'est décanté. On peut encore suggérer l'idée que l'erreur même ne peut s'expliquer que par une ignorance partielle par l'intelligence de sa propre activité. Etant faite pour le vrai, elle ne laisserait pas passer une erreur si elle considérait réflexivement toutes ses opérations.

Il semble ainsi clair que, sans superstition, on peut admettre un mode de connaissance qui est celui décrit par le terme de *reditio completa* dans saint Thomas, avec un analogue pour l'appétition. Une perception de la réalité qui sous-tend l'activité consciente. Et ainsi, plutôt que de changer de théorie, corriger celle qu'on a adoptée pour y faire rentrer les cas pathologiques ne semble pas d'une si mauvaise méthode. Cela reste cohérent car celle qu'on nous propose en retour n'est pas sans inconvénient : pour expliquer la cohérence sémantique des délires schizophrènes, l'auteur recourt seulement à un apprentissage cohérent de la raison seule, mal assimilé, mais dont la cohérence interne laisse des traces. De sorte que chez les sujets sains, le discours égologique soit également le fruit d'un apprentissage rationnel qui ne s'impose pas :

> De même que pour faire un arc, on apprend à choisir certains bâtons particuliers, de même nous avons appris à n'égologiser que les événements dont nous avons une connaissance « interne » ainsi que ceux qui concernent directement le Dcorps [344]. Cet

[344] Le corps du sujet qui parle, exprimé de manière impersonnelle.

> apprentissage n'a rien d'arbitraire, puisque c'est toute notre *science* du monde qui le fonde. Mais cela signifie aussi bien que les pourtours les plus généraux de notre être ne s'imposent pas à nous par nature, mais par raison. Les frontières catégoriales de nos Moi ne sont pas des frontières réellement existantes que nous *découvrons* naturellement, mais des frontières que nous avons *appris* à reconnaître en même temps que nous *apprenions* à reconnaître le non-Moi. Notre Moi finit là où nous avons appris à le faire s'arrêter. La délimitation catégoriale de notre Moi est moins l'effet d'une contrainte cognitive naturelle que d'une contrainte rationnelle : ce qui m'interdit de former la pensée « je tombe » en voyant tomber un tableau, ce n'est pas que je connais naturellement ce tableau comme n'étant pas moi, mais c'est que je dispose d'une théorie générale du monde (ou simplement d'un langage) dans lequel la place logique du sujet est occupée par le nom d'une « substance ». [345]

Dans les notes de la même page, il ajoute que « cette institution est vécue comme une seconde nature » et que « les frontières du Moi ne peuvent être déplacées à notre gré. Néanmoins, ce ne sont pas des frontières *naturelles* ». Il est difficile de maintenir sans incohérence le fait que tout nous conduit à entretenir le point de vue subjectif comme une seconde nature et celui que tout cela n'est pas naturel : qu'est-ce qui est nature, ou seconde nature, si ce n'est la tendance spontanée des facultés à poursuivre leur objet, la conformité aux objets extérieurs pour l'intelligence, la possession de l'objet pour la volonté, l'unification des expériences pour l'âme entière ? Il apparaît que la critique de Chauvier n'est pas convaincante, et que la pertinence du langage n'est pas si arbitraire. D'autant que le terme de cet apprentissage du moi conduit à une connaissance, d'un mode singulier, d'un être doué d'intelligence et de volonté, donc de capacités opératives, c'est-à-dire d'une substance dont les frontières ontologiques sont assez nettes, contrairement à ce que suggèrent les objections tirées du « vague ». Cette distinction de la substance doit conduire naturellement à des frontières catégoriales bien tracées si le langage se forme normalement. Et le terme de « personne » devrait désigner, non pas l'acte de pensée égologique, mais l'être qui possède en soi les capacités opératives qui tendent naturellement à ce type d'opération.

Une confirmation *a posteriori* nous en est donnée par le fait que l'apprentissage du langage et des rôles sociaux demande de traiter l'enfant déjà comme une personne :

> La mère ou celui qui en tient la place traite l'enfant dès le début comme un vis-à-vis personnel et non comme un objet à manipuler ou un organisme vivant à conditionner. Elle n'apprend pas à parler à son enfant en se parlant à elle-même en sa présence, mais en *lui* parlant. On a tenté en vain d'apprendre à parler à des enfants de sourds-muets par l'intermédiaire de programmes vidéo. […] Nous n'avons jamais conscience de *faire* des personnes. Etre une personne signifie bien plutôt en un sens éminent que je tire mon existence de ma propre origine soustraite à toute fabrication extérieure. Cela signifie

[345] Stéphane CHAUVIER, *Dire « Je »*, p.226.

> encore que la mère peut et doit être *vraie* dans son comportement à l'égard de l'enfant afin que celui-ci connaisse un développement psychique sain. Si donc on tenait pour vraie la théorie selon laquelle les personnes ne se constituent qu'à travers leur reconnaissance, il faudrait faire en sorte que ceux qui doivent accorder cette reconnaissance n'apprennent rien de cette théorie. Autrement, l'authenticité et la spontanéité de la reconnaissance seraient compromises. [346]

L'avidité de l'enfant à être traité comme une personne, le déséquilibre qui surgit lorsque cette tendance est frustrée, sont les signes d'une exigence naturelle, c'est-à-dire d'une tendance foncière de la personne humaine.

Résumons les résultats de nos considérations précédentes. La subjectivité paraît naturelle à la connaissance humaine, tout d'abord parce que la connaissance formelle de la vérité – « je suis consicent que mon acte de connaissance coïncide avec la réalité » – suppose une certaine perception de l'ordination foncière de l'intelligence au vrai. Ainsi le désir de certitude caractéristique des sciences est révélateur d'une conscience de soi comme capable de vérité : « je suis fait pour le vrai ». En outre, l'exercice conjoint de la connaissance et de l'appétition conduit spontanément à appréhender d'une manière tout à fait originale l'être en qui ces deux sortes d'opérations coïncident selon leur sujet et selon leur objet. On aboutit spontanément à la connaissance subjective, et nous ne craignons pas de traduire « spontanément » par « naturellement », c'est-à-dire en vertu d'une orientation intrinsèque de notre être, d'une téléologie ou finalité.

D. LA PERSONNE COMME RATIONNELLE

Ce qui précède nous a conduits à remarquer que, en tant que sujet social, la personne doit être une substance. Comme capable de connaissance égologique, elle doit posséder, à la racine de cette potentialité, les facultés de connaissance et d'appétition dont l'exercice connu permet au sujet de se donner une idée à la fois de la subjectivité, et de la nature même qu'il instancie, puisqu'il peut apprécier le bon déploiement et l'efficacité de ses facultés opératives. Nous avons déjà remarqué l'application de cette donnée à la désignation des individus [347].

Pourtant, les animaux aussi sont doués de connaissance et d'appétition, et on ne les traite pas comme des personnes. Qu'est-ce qui fait la différence ? Il est naturel de chercher la réponse dans le troisième trait reconnu habituellement à la personne : la rationalité. Pourtant, cette idée si banale ne fait pas l'unanimité : Derek Parfit, dans l'article cité, dit à propos d'êtres imaginaires dépourvus de la subjectivité :

> Il pourrait ensuite être affirmé que puisque de tels êtres n'ont aucun concept de personne, ils ne pourraient pas comprendre la moralité, ou bien être conscients d'autres

[346] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, p.345. Italiques dans le texte.
[347] Cf. 4.B.4.

> vérités normatives. Ils ne pourraient pas concevoir les séries mentales [348] comme ayant des droits ou des devoirs, ou bien comme étant moralement responsables. Ils ne pourraient pas non plus avoir le concept d'une raison normative. Les raisons, pourrait-on dire, doivent être conçues comme des raisons pour quelque être persistant. Quoique je doute de ces thèses, je ne peux les discuter ici. Je dirai seulement qu'aussi loin que je puisse voir, les concepts de raison et de personne ne doivent pas aller ensemble. Un schème conceptuel impersonnel pourrait utiliser le concept de raison, et un schème conceptuel dépourvu de raison pourrait utiliser le concept de personne. Entre ces deux schèmes, c'est celui dépourvu de raison qui est, je crois, défectueux, et largement pire que notre schème ordinaire impliquant des raisons. Et certaines personnes – comme Hume et Kant – ont été près d'accepter un tel schème. A la différence du concept de personne, le concept de raison normative est en danger d'être oublié. La normativité est souvent confondue avec la force motivationnelle.
>
> Il y a une différence similaire entre deux conceptions réductionnistes. Selon le réductionnisme portant sur les personnes, il n'y a pas d'esprits ni d'*egos* cartésiens, et notre existence consiste dans l'existence d'un corps et d'une série connectée d'événements mentaux. Selon le réductionnisme portant sur les raisons, il n'y a pas de vérités normatives irréductibles, et lorsque nous avons une raison pour agir, ce fait consiste en un fait à propos de notre motivation, ou à propos des effets de nos actes. A la différence du réductionnisme portant sur les personnes, cette forme de réductionnisme-là me semble profondément erronée ; et ses effets seraient glauques si elle était totalement suivie. Alors que nous pouvons faire sans les esprits, nous avons besoin d'être conscients des raisons normatives. [349]

Dans ces lignes, le terme de « personne » signifie cet élément du langage qui exprime la subjectivité, tandis que la « raison » désigne les règles du comportement. Parfit répond ici à ceux qui tiennent la notion de personne pour indispensable si l'on veut maintenir des exigences de moralité : une raison normative est normative pour une personne qui peut répondre de ses actes. Autrement dit, la responsabilité des actes suppose la personne. Faute de notion de personnalité qui assure que quelqu'un puisse répondre de ses décisions, il n'y a plus de règle éthique, si ce n'est nos « forces motivationnelles », qui peuvent se résumer à des pulsions plus ou moins bienveillantes ; les conséquences pratiques d'une telle philosophie se présentent d'avance comme désastreuses.

La réponse de Parfit est que, à la lumière de la philosophie du langage, chacune des deux notions peut se passer de l'autre. On peut se forger une pensée anégologique et maintenir des exigences de comportement, et de même on peut ignorer les règles éthiques tout en conservant la subjectivité. Au-delà de ces discussions sur les systèmes de langage, on constate bien, et c'est la préoccupation principale de Parfit, qu'il tient à sauver une forme d'éthique, tout en cherchant à la fonder sur le socle le

---

[348] Les « séries mentales » sont ce qui reste de la personne dans l'hypothèse envisagée par Parfit : une continuité d'actes de conscience.

[349] Derek PARFIT, « Experiences, subjects, and conceptual schemes », 11/ *in fine* (soulignements dans le texte édité).

plus… étique ! L'objet de ses contributions à *Identité et survie* [350] est de montrer que, non seulement une certaine moralité est encore possible dans ces conditions, mais elle serait même meilleure car le fait d'ignorer la personnalité devrait nous rendre plus désintéressés : faute d'*ego*, pas d'égoïsme ! On n'est pas obligé de partager son optimisme. On est plus encore invité à se demander sur quoi fonder des règles normatives qui n'ont aucune corrélation avec des « forces motivationnelles » : pourquoi les respecter si elles n'ont rien de désirable ? Bien sûr, il ne faudrait pas réduire ces forces à des pulsions animales, voire infra-animales si elles induisent une sauvagerie ou une cruauté dont même les animaux ne donnent pas l'exemple. Mais n'y a-t-il pas d'autres forces de motivation plus saines ? « Rien de grand ne se fait sans passion », dit Hegel [351]. Il faut bien qu'un objet connu les déclenche. Et si elles nous font poursuivre des buts nobles, il doit y avoir là une idée à creuser, plus profonde que son élaboration utilitariste de conclusions morales.

Nous voudrions dans les pages qui suivent montrer que la rationalité, à caractériser clairement, rentre dans l'essence de la personne, et que par le fait même elle fonde une morale bien plus solide que celle de Parfit. Reste pour cela à se donner une notion de la raison qui rende compte de tout ce que l'on peut mettre sous ce mot.

1. Les états mentaux de second ordre

Parmi les traits caractéristiques de la personne que donne Kathleen Wilkes à la suite de Daniel Dennett, on trouve la capacité à former des « états mentaux de second ordre ». Ces états mentaux sont les actes de l'âme comme croyance et désir. Le propre de la personne sera donc de pouvoir former des croyances sur des désirs (« je crois que tu désires de la glace »), des désirs sur des croyances (« tu veux me faire croire que tu n'y es pour rien »), ou des désirs de désirs (« je voudrais aimer plus ») et croyances de croyances (« je me considère comme un sceptique »). Et de même avec les désapprobations, les certitudes, les répugnances, etc. Selon Harry Frankfurt, qui est à l'origine de cette idée, la capacité humaine à ces retours sur soi permet de rendre compte de la liberté ; dans l'exemple de la personne sujette à une addiction asservissante :

> Lequel de ses désirs de premier ordre emporte le morceau, voilà qui n'est pas indifférent à l'addict involontaire, qui est une personne. Les deux désirs sont siens, assurément ; et qu'il prenne la drogue finalement ou qu'il parvienne à se retenir de la prendre, il agit pour satisfaire ce qui est littéralement son propre désir. Dans l'un et l'autre cas, il fait quelque chose qu'il veut lui-même faire, et il le fait, non en raison d'une influence extérieure dont le but se trouve coïncider avec le sien, mais parce qu'il désire le faire. L'addict involontaire s'identifie cependant, en formant une volition de second ordre, avec l'un plutôt qu'avec l'autre de ses désirs de premier ordre. Il fait de l'un des deux plus

[350] « Personal identity », 1971, trad. française : « L'identité personnelle » ; « The unimportance of identity », 1995, trad. française : « L'insignifiance de l'identité », dans David LEWIS, Derek PARFIT et Richard SWINBURNE, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007, pp.1-26 et 27-56.
[351] Georg-Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. K. PAPAIOANNOU, Plon, 1965, p.109.

> vraiment le sien, et, ce faisant, il se retire de l'autre. C'est en vertu de cette identification et de ce retrait, accomplis au moyen de la formation de la volition de second ordre, que l'addict involontaire peut faire de manière significative les jugements analytiquement surprenants que la force qui le meut à prendre la drogue est une force autre que la sienne, et que ce n'est pas par sa propre volonté libre mais plutôt contre sa volonté que cette force le meut à la prendre. [352]

Ainsi la capacité aux volitions de second ordre, en rendant possible un jugement critique sur ses propres comportements, lui permet de décider lequel de ses désirs sera le sien, et d'apprécier s'il a pu le mener à bien. La liberté apparaît ici comme le fait d'avoir choisi soi-même, de ne pas s'être laissé mener par des désirs irrépressibles. On vérifie qu'on a été libre en jugeant si la décision qu'on a prise venait bien de nous. Mais si l'addict décide délibérément de prendre la drogue et de s'enfoncer un peu plus dans son asservissement, a-t-il été libre ? N'y a-t-il pas un critère de la liberté qui dépasse la seule spontanéité de la personne, mais qui réponde à une exigence indépendante des choix du sujet ? Autrement dit, le critère de la liberté est-il seulement d'avoir posé un choix *ab intrinseco* ? A vrai dire, on se demande d'où vient la décision de privilégier l'une des deux volitions au détriment de l'autre. Le mystère de la liberté réside bien plutôt là que dans le fait de constater que c'est le drapeau qu'on a planté soi-même qui flotte encore à la fin de la bataille.

Il faut dire que le fait qu'un acte procède *ab intrinseco* ne suffit pas à rendre compte de l'originalité de la liberté. Après tout, les comportements animaux sont aussi *ab intrinseco*. Et même, on peut parfois sérieusement se demander s'il n'y a pas chez certains des « états mentaux de second ordre » : il n'est pas rare d'en trouver qui trompent leur prédateur – voire leurs congénères, en tous cas leurs rivaux – c'est-à-dire qui agissent comme s'ils avaient l'intention de lui suggérer une croyance fausse [353] ! Il faut compléter cet aspect par un autre, en particulier la possibilité de choisir autre chose. C'est ce que relève Michael Esfeld en analysant la notion d'action libre :

---

[352] « It makes a difference to the unwilling addict, who is a person, which of his conflicting first-order desires wins out. Both desires are his, to be sure; and whether he finally takes the drug or finally succeeds in refraining from taking it, he acts to satisfy what is in a literal sense his own desire. In either case he does something he himself wants to do, and he does it not because of some external influence whose aim happens to coincide with his own but because of his desire to do it. The unwilling addict identifies himself, however, through the formation of a second-order volition, with one rather than with the other of his conflicting first-order desires. He makes one of them more truly his own and, in so doing, he withdraws himself from the other. It is in virtue of this identification and withdrawal, accomplished through the formation of a second-order volition, that the unwilling addict may meaningfully make the analytically puzzling statements that the force moving him to take the drug is a force other than his own, and that it is not of his own free will but rather against his will that this force moves him to take it. » Harry G. FRANKFURT, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, t.68, n°1 (14 janvier 1971), p.13.

[353] Cf. Pascal ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, c.4 pp.93 sq. pour quelques exemples et analyses.

> Pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacles internes ou externes à l'action, la causalité mentale est la condition nécessaire et suffisante pour la liberté de l'action : la personne possède cette liberté si et seulement si ses intentions mentales d'agir produisent des effets physiques, à savoir les effets physiques voulus. On comprend maintenant pourquoi la causalité mentale est au centre de la conception que nous avons de nous-mêmes. S'il n'était pas le cas que nos croyances causent – une bonne partie – des sons et des caractères que nous produisons et que, en général, nos intentions causent – une bonne partie – de notre comportement, nous ne serions pas des êtres libres.
>
> La liberté de l'action concerne la capacité d'exécuter les intentions mentales d'agir. Cette liberté ne touche cependant pas la question de savoir comment les intentions d'action (les volitions au sens d'actes de volonté) se produisent. Cette question concerne la liberté de la volonté, le libre arbitre. La volonté est libre si et seulement si les volitions sont elles-mêmes libres. La conception que nous avons de nous-mêmes inclut la vision d'une volonté libre. La question est toutefois de savoir comment il faut analyser cette faculté du libre arbitre.
>
> Le débat central en philosophie moderne et contemporaine tourne autour de la question de savoir si oui ou non la volonté libre admet des causes. En d'autres termes, si une intention d'action est libre, peut-elle quand même avoir des causes ? Pour répondre à cette question, on peut avoir recours au critère suivant : si une intention d'action est libre, la personne aurait pu agir autrement. Ce trait est au centre de notre conception du libre arbitre, étant regardé comme indiquant une condition nécessaire et suffisante pour la volonté libre. Si la personne n'avait pas pu agir autrement dans une situation donnée, elle ne jouirait pas de la volonté libre dans cette situation. [354]

On comprend bien que la grande difficulté sera de décider si l'on peut affirmer le déterminisme du monde ou non en tenant compte de la liberté. Ce n'est pas ici l'objet de notre recherche. Mais il est significatif que l'aspect retenu comme crucial dans cette question est celui de la possibilité d'un autre choix : l'acte libre doit procéder de nous-mêmes, mais il doit aussi procéder d'un état d'âme dans lequel plusieurs options étaient possibles. Le mystère de la liberté, c'est donc cette indifférence à l'égard de chacune des options. La pierre séparée d'un bloc et n'ayant d'autre support qu'une certaine couche d'air qui la sépare d'un sol lointain n'est absolument pas indifférente à sa destination, elle ne peut faire autrement que de tomber. L'animal, de son côté, est facilement dressé à des comportements systématiques. Par contre, l'être libre peut choisir de prendre un morceau de fromage, ou un dessert, ou les deux, ou encore rien du tout. Et l'addict suffisamment lucide, quoiqu'attiré tyranniquement vers l'objet de son vice a encore le pouvoir de dire non. Si donc on veut analyser l'ensemble des volitions ou appréciations intérieures qui constituent ses états mentaux, non seulement on distinguera les deux ordres dont parle Frankfurt, le premier qui concerne les objets extérieurs pris purement et simplement et le deuxième qui permet d'apprécier les états mentaux du

[354] Michael ESFELD, *La philosophie de l'esprit*, Colin, Paris, 2005, pp.57-58.

premier ordre, mais on fera encore une autre distinction, à notre avis plus profonde et féconde. Puisqu'il faut qu'un choix soit fait, une préférence accordée, il faut que l'état mental de deuxième ordre (ou d'ordre *n* s'il le faut) rende compte de cette indifférence. Il doit dominer l'appétition première et simple. Il lui faut une raison de juger.

Reprenons l'exemple de l'addict, en supposant qu'il triomphe de son désir vicieux et rejette la drogue qui l'attire et le détruit, précisément parce qu'il sait que cela le détruit. On peut attribuer cette décision à un souvenir de l'état lamentable dans lequel il s'est trouvé après en avoir consommé tant de fois auparavant. Et alors, cette attitude ressemble à celle d'un animal qui s'enfuit en voyant le bâton avec lequel on l'a déjà frappé. Mais s'il ne s'en souvient pas ? Peut-être décide-t-il en raison d'une admonestation qu'on lui a faite, ou parce qu'il se rappelle qu'il risque une peine fort contrariante, comme une amende ou de la prison. Là encore, on peut interpréter cela comme une appétition animale un peu plus évoluée. Mais s'il agit parce qu'on lui a représenté que ce n'est pas digne d'un homme ? Là encore, on voudra peut-être référer cette motivation au plaisir qu'il y a à être honoré et fier de soi, ou au déplaisir qu'il y a à être humilié et avili. Comme si tous les motifs d'agir, même les plus nobles, pouvaient être rapportés à des joies ou des peines ressenties. Mais il y a pourtant des conversions radicales qui ne se laissent plus expliquer par ces motifs encore animaux ; certaines entraînent tellement de tribulations qu'on ne voit guère quel plaisir les a motivées.

Il y a d'autres choix, significatifs d'un autre ordre de motivations. Robert Spaemann en donne des exemples :

> Lorsque des manuels de biologie évolutionniste se terminent par des appels à la responsabilité pour la survie de l'espèce, ces appels ne peuvent découler du contenu de ces livres. Car après qu'on nous a enseigné que le comportement des êtres naturels remplit une fonction favorable à la survie en fonction de la sélection naturelle, on nous dit brusquement que si chez l'homme il n'en va pas spontanément ainsi, nous avons à adopter consciemment ces critères. Mais on ne trouve pas dans la nature elle-même la moindre trace d'une raison de le faire. Si l'homme est « l'affranchi de la nature », pourquoi devrait-il ensuite de son plein gré se laisser de nouveau capturer par cette nature ? [355]

Le choix de préserver la nature humaine semble bien dépasser l'instinct de survie que l'on trouve chez les animaux car il est manifeste que des hommes peuvent envisager sereinement de détruire l'humanité ! Ne serait-ce que pour le prétexte que l'homme a tellement détruit la nature qu'il doit en être considéré comme le plus grand ennemi. A l'opposé, l'homme peut envisager la mission de sauver les espèces autres que la sienne lorsqu'elles sont en danger d'extinction. La métaphysique de l'individu apprécie de pouvoir envisager l'exemple du « dernier dodo » qui a vécu sur cette terre, cet animal qui était comme une espèce à lui tout seul, puisqu'il en était le

[355] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, p.139.

dernier représentant ; mais, au fond, on aurait préféré conserver l'espèce en vie et se contenter d'expériences de pensée.

Cette sollicitude pour un bien qui dépasse son individualité et même son espèce montre que nos volitions de second ordre dépassent l'instinct de survie et la loi de la jungle. On trouve également des exemples d'héroïsme fatal dans l'histoire. Socrate acceptant d'exécuter lui-même la sentence injuste de mort qui le frappe, pour ne pas donner l'exemple de la désobéissance civique. Ou encore, la vie des frères Macchabée racontée dans la Bible rapporte le cas de la dure rançon payée en vain par Simon pour libérer son frère Jonathan des mains du général syrien Tryphon. Sans illusion sur la loyauté de celui-ci, il paye cependant et livre deux de ses fils en otage sans rien obtenir en retour, cela seulement pour qu'on ne lui impute pas la mort de son frère (I Mac 13, 12-23). Les lois de l'honneur et de la politique ne se laissent pas – en principe ! – réduire à l'intérêt immédiat. On pourrait encore ajouter la manière dont on traite un ennemi mort :

> Un dernier critère pour le rapport personnel respectueux est la façon dont on traite les morts, aussi et précisément l'ennemi mort. Dans la mort tombent tous les éléments qualitatifs qui font se dresser les hommes les uns contre les autres. Les honneurs rendus au défunt, à *tout* défunt, s'adressent à lui dans son identité numérique, à lui en tant que personne. La capacité d'effectuer cette abstraction est ce par quoi celui qui a réussi à en réchapper une fois de plus se donne à reconnaître lui-même comme personne. [356]

Le goût du beau et de la bonté gratuite se laisse aussi peu réduire à la volition animale. Spaemann donne encore l'exemple du « bon moment » :

> Supposons qu'il s'agisse d'un repas d'adieu avant la mort. La vie court à son terme et avec elle le caractère significatif de l'événement. A un moment donné, tout cela sera comme si cela n'avait pas été. Aucun souvenir ne restera. On pourrait dire : tout cela « ne vaut plus la peine ». La conscience de la destruction prochaine de tout ce qui donne de la signification à cet événement détruit cette signification dès à présent. Le repas du condamné lui reste en travers de la gorge, à moins qu'il vive jusqu'au bout tellement engagé dans la tendance pulsionnelle qu'il savoure tout simplement ce repas sans que l'absurdité vienne seulement l'effleurer.
>
> Mais il y a une autre possibilité. Au cœur du vécu de ce dernier moment passé ensemble peut se dissimuler le sentiment qui nous révèle ce que l'événement a de précieux et arrache ce dernier à la contingence. Un sentiment de « c'est bien ainsi » que l'imminence de la fin de la vie – et donc de la totalité de l'enchaînement de signification relatif à la vie – ne vient pas menacer mais qu'elle contribue au contraire à éveiller. Ce que l'on veut dire, ce n'est pas « c'est bon pour moi à présent, mais avec moi c'est aussi cette qualité qui disparaîtra définitivement », mais plutôt : « il est bon et restera bon que cet instant fugace soit et que son enjeu significatif se dévoile ». Ici l'enjeu significatif avec ce qui l'a rendu possible est arraché à la contingence et transposé dans la dimension atemporelle du sens.

[356] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, pp.275-276.

> Et si les amis savourent le repas et le vin, ce n'est pas alors parce qu'ici une tendance vient à s'assouvir, mais parce que le tout que forment le besoin et la satisfaction est soustrait à la relativité.
>
> Ce n'est pas ce qui était bon pour moi qui devient simplement un « bien en soi », mais c'est le tout de l'événement avec ses deux composants relatifs l'un à l'autre qui apparaît comme quelque chose dont il est bon et sera toujours bon que cela ait été. La futilité de ce qui s'évanouit dans le temps se métamorphose et devient précieuse. Ce qui se passe ici trouve un équivalent sur le plan logique dans la métamorphose d'expressions du présent, du passé et du futur en expressions atemporelles par l'adjonction d'un index temporel. Si nous convertissons le « maintenant » en un « le 17 mars 1996 à 10 heures », la vérité ou la fausseté de la phrase devient atemporelle. Mais nous pouvons déjà, *dans* le temps et de manière temporelle, exprimer la participation du « maintenant » à l'atemporel, et cela par l'emploi du *futur antérieur*. Une phrase vraie de la forme « maintenant c'est… » cesse demain d'être vraie. Mais le fait que « cela aura été » reste toujours vrai, dès lors que le « maintenant c'est » est vrai une fois. [357]

Il semble bien que ce soit un propre de la personne que de s'attacher à une beauté gratuite, en particulier à un bien qui n'est plus marqué par les conditions d'espace et de temps. Comment se fait-il que le caractère désirable de tel ou tel événement ne tienne pas à sa date ni au lieu où il s'est déroulé ? Comment se fait-il qu'on se réjouisse qu'il ait eu lieu alors qu'il ne nous apportera plus la satisfaction sensible qu'apporte le rassasiement immédiat ? On pourrait même s'en réjouir sans en avoir été témoin direct ! Si l'on se réjouit d'un acte d'héroïsme accompli par un autre, un de ces actes qui se soldent par la mort du personnage qui s'en est attiré la gloire, qu'y avait-il en cet acte de désirable pour nous ? On est porté à chercher la satisfaction qu'on éprouve dans une certaine notion intemporelle de l'humanité, et à voir dans cet acte une réalisation particulièrement éclatante de ce dont l'homme est capable de mieux. Seul l'homme se réjouit d'un baroud d'honneur, et cultive la vertu de culot ! Les animaux ne nous donnent pas d'indice d'une admiration pour l'un ou l'autre de leurs « pères fondateurs » qui se serait distingué par des performances remarquables. S'il y a des jeux chez les animaux, il n'y a pas de concours athlétiques… Ils semblent déterminés à satisfaire des préoccupations liées aux circonstances présentes, sans projection dans le futur. Tout au plus pourrait-on se rappeler ce qui regarde la reproduction. Mais les comportements qui s'y ordonnent sont entièrement répétitifs, et ne dénotent aucune originalité dans une espèce, même dans le cas des jeux nuptiaux déployés pour que le plus séducteur des mâles conquière la femelle [358].

Le propre de la personne réside donc dans le fait que les croyances ou volitions de second ordre portent sur des motifs ou des objets de pensée abstraits de l'espace et du temps, comme une certaine idée de l'homme. L'idée de responsabilité à l'égard des êtres qui ne peuvent se détacher de l'immédiat (les enfants et plus encore

---

[357] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, pp.171-172.

[358] Cf. Robert SPAEMANN, *Les personnes*, p.120.

les animaux), etc. Cette idée trouve une confirmation dans une autre remarque de Spaemann : le fait que l'on ne se satisfasse pas de joies inauthentiques :

> Nous qui observons l'animal, nous pouvons interpréter son comportement de telle sorte que nous disons qu'il s'agit toujours seulement pour lui d'atteindre des états homéostatiques déterminés. Les fins qu'il poursuit, et dont il n'a pas conscience en tant que telles, seraient de simples moyens pour atteindre de tels états. La preuve semble en être que nous pouvons produire de tels états chez les animaux en contournant les fins « naturelles » et que les animaux ne semblent rien regretter. Ce dont ils ne poursuivent jamais le paraître, mais toujours l'être, c'est manifestement en effet leur « bien-être » – ce qui du reste n'est pas identique au plaisir physique. Il existe chez certaines espèces animales quelque chose comme le sacrifice de soi. Les oiseaux nourrissent leurs petits jusqu'à l'épuisement. Dans ce cas, c'est le sacrifice de soi qui est la condition de l'état homéostatique. Un tel animal ne se sent pas bien s'il ne se « sacrifie » pas. Le but auquel l'effort est destiné peut à son tour être simulé. A cet égard, la distinction de l'être et du paraître est sans objet. Si la simulation réussit, elle réussit.
>
> Ce sont les personnes qui réfléchissent explicitement sur la différence entre « pour moi » et « en soi ». Autrement dit, en thématisant le « pour moi », elles le dépassent d'emblée, l'ont déjà transcendé vers un « en soi ». Elles peuvent certes reprendre consciemment cette transcendance, elles peuvent choisir de se leurrer elles-mêmes consciemment, choisir le paraître, le plaisir, le fait de se sentir bien au lieu de la joie, qui est toujours joie à propos de *quelque chose*. Toutefois nul ne peut rester cohérent sur cette ligne sans renoncer à son humanité. Epicure, qui désignait le plaisir comme le bien suprême et unique, a donné à ce point une visibilité exemplaire. Il n'y a, écrit-il, aucune vie comblée de plaisir sans bons amis. Pour avoir de bons amis, il faut être disposé, le cas échéant, à se sacrifier pour ses amis. Telle est la dialectique de l'hédonisme. Un homme non perverti souhaite avoir des amis *réels*. Il ne se contente pas de s'imaginer en avoir. Aucun de nous ne souhaite passer le restant de ses jours sur un lit, inconscient et maintenu dans un état d'euphorie artificielle. L'utopie antihumaine d'une « réalité virtuelle » totale progresse certes de façon inquiétante, soutenue par une antiphilosophie qui se nourrit de la philosophie. Mais il ne sera pas si facile d'abolir l'homme. Si un homme apprend, sur son lit de mort, que ses enfants viennent d'être sauvés d'un naufrage, il souhaite savoir si c'est bien vrai. Le « pour moi » n'est un « pour moi » que tant que je parviens à le tenir pour un « en soi ». Vouloir être trompé est toujours une expression du désespoir, expression du sentiment que la réalité est telle qu'on ne peut tout simplement pas être à la hauteur. C'est ce qui apparaît très clairement lorsqu'un homme se satisfait sans en être dupe d'une apparence d'amour, alors que la joie véritable ne peut nous habiter que si nous savons ou sommes persuadés que l'affection manifestée par l'autre est l'expression de sa véritable disposition et non la simulation de cette dernière, quand bien même cela serait sans conséquence visible dans l'avenir. Et il en va de même pour notre propre amour : *amor extasim facit*. L'amour ne s'adresse pas à un objet intentionnel dont le statut intellectuel peut rester flottant, mais à l'autre, dans la mesure où il n'est justement pas donné comme objet intentionnel mais est être-soi par-delà tout le donné possible. Les objets intentionnels sont toujours définis par leur être-tel. Leur identité est toujours une identité qualitative. Mais l'amour s'adresse à l'autre dans son identité numérique. C'est pourquoi il ne

> comprend pas d'indétermination de la référence. A supposer qu'un double parfait vienne se substituer à une personne aimée, un double qui disposerait aussi de toutes les informations concernant nos souvenirs communs, nous ne remarquerions peut-être pas la supercherie ; mais en apprenant que c'en était une et que le passé de l'autre n'est pas le passé commun, nous nous sentirions trahis. L'autre ne serait plus la personne aimée, quand bien même nous commencerions alors à l'aimer aussi. Mais alors ce serait un autre amour. [359]

Qu'on nous pardonne cette longue citation qui laisse faire le travail à un autre. Mais les remarques de Robert Spaemann explicitent des données de l'expérience qui nous paraissent criantes de vérité et dont les vues de certains philosophes analytiques manquent cruellement. Que reste-t-il d'humain – en ce sens de l'humanité qu'est la donnée des relations entre les personnes – dans les expériences de pensées de Derek Parfit et dans la morale utilitariste qu'elles servent à fonder ?

En tous les cas, ces remarques, à notre avis, suffisent à convaincre que les volitions de second ordre reconnues par plusieurs comme caractéristiques des personnes peuvent porter sur des objets affranchis des conditions d'espace et de temps (comme le « bon moment » qui a apporté quelque chose par sa seule existence à un moment donné), dépassant les sensations immédiates (comme le vrai ami par opposition à la copie conforme), et même sur des objets universels (comme le goût d'accomplir des actions dignes de la nature humaine). Le propre de la personne semble donc résider dans la capacité à prendre du recul sur l'immédiat, le sensible, et même sur l'individuel. Ce qui suppose dans la faculté de connaissance la capacité d'abstraire, c'est-à-dire de n'envisager qu'un aspect de la réalité, celui par lequel la chose est comparable à d'autres, donc un aspect universel.

Cette capacité affirmée, on peut se donner une meilleure explication de la liberté : étant donnée une volition d'ordre supérieur, non pas seulement comme volition de volition, mais volition d'un bien plus universel, plus profond, en fait plus abstrait de l'expérience sensible, alors on peut apprécier avec l'indifférence dominatrice que nous avons soulignée, les désirs de biens plus immédiats et choisir entre eux. Ce bien plus universel, on le trouve dans une idée de la nature humaine qui dépasse un opportunisme ou un utilitarisme par trop prosaïques et mesquins, et détermine des règles éthiques selon lesquelles on poursuit, certes son bien, mais un bien propre qui ne fait pas concurrence au bien commun, à la gratuité, à l'authenticité, à la « beauté du geste ». On s'explique ainsi le sacrifice de soi, l'art, le sublime. On trouve déjà là un fondement à l'élaboration d'une esthétique.

2. La personne dans le jeu narratif

La notion des états mentaux de second ordre permet en outre de rendre compte de la vie sociale de l'homme. En effet, comme nous l'avons souligné, la

[359] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, pp.111-113.

personne, en tant que sujet social, doit être un individu substantiel. Mais cela ne suffit pas, car il n'y a pas de société des plantes. L'individu substantiel dont il est question doit se connaître et connaître les autres comme tels. Soi-même, sous la perspective de la première personne, et les autres comme autres, en sachant qu'eux-mêmes ont pour leur part le point de vue de la première personne. Comme le dit Robert Spaemann :

> L'acte fondamental de la liberté consiste dans le renoncement à la domination, qui réside dans la tendance de tout être vivant. Formulé positivement, ce renoncement peut se dire : laisser être. Laisser être est l'acte de la transcendance qui est le véritable signe de la personnalité. Les personnes sont les êtres pour qui un autre être-soi devient réel et dont l'être-soi est devenu réel pour autrui. [360]

Il est significatif que l'origine de la notion de personne soit à chercher dans le terme grec de προσωπον, qui désigne les masques du théâtre (προς τους ὠπας, « devant les yeux »), par lesquels sont identifiés les rôles à jouer. La personne est ainsi perçue premièrement comme un rôle social, et si l'homme en est capable, c'est précisément parce que la connaissance réflexe qu'il a de lui-même lui permet de s'attribuer, à tort ou à raison, ou encore par simulation ou par jeu, une place particulière qui impère ses comportements : il devra ajuster ses actions et ses modes d'agir au rôle qu'il sait ou veut être le sien. Ainsi la politesse consistera à donner les signes extérieurs significatifs de sa place dans la hiérarchie, avec les marques de respect aux supérieurs ; les mimiques du visage de l'acteur dénoteront le trait de caractère que l'auteur d'une comédie a voulu donner à son personnage. Du côté des passions plus spontanées, la joie imprégnera les retrouvailles avec des personnes connues et appréciées, la tristesse pleurera leur absence, la colère sanctionnera celui qui, précisément, ne tient pas le rôle qu'on attend de lui. Et l'une des pires expériences que l'on puisse éprouver consiste dans la disparition d'un des personnages, non pas nécessairement par la mort physique, mais par la démence ou l'aliénation [361].

Ainsi la personne sera, non seulement un individu, mais une substance capable de se connaître comme telle, et d'assumer un rôle social dans lequel elle maintient son unité et sa distinction, comme nous l'avions noté plus haut [362]. Or un des traits de la personne dans le jeu social est son caractère irremplaçable. Nous avons déjà vu cet aspect avec Robert Spaemann sur l'authenticité de l'amour. C'est aussi un des arguments des non-réductionnistes dans la question sur l'identité personnelle et sa

---

[360] Robert SPAEMANN, *Les personnes*, p.115. Nous émettons seulement cette réserve qu'il ne nous paraît pas juste de définir la personne comme cette opération ou cette capacité opérative : la substance est un être, sujet d'être, qui jouit de potentialités caractéristiques de son espèce, mais la substance n'est pas ses puissances mêmes ou ces opérations. Autrement, l'homme qui dort n'est plus une personne.

[361] Cf. Thierry COLLAUD, « Que devient la personne dans la démence ? », *in* François-Xavier PUTALLAZ et Bernard SCHUMACHER (éds.), *L'humain et la personne*, Cerf, Paris, 2008, pp.115-130.

[362] Cf. 1. C. 3.

permanence. Martine Nida-Rümelin a résumé cette question en 2014 [363]. Reprenant la discussion sur les expériences de pensée dans lesquelles on suppose pouvoir reproduire un corps animé identique à celui d'une personne donnée, pour se demander si le produit serait la même personne ou une autre, elle avance plusieurs arguments. En particulier, le fait que, si une telle machine pouvait produire plusieurs copies à partir d'un original, ou ne pas détruire l'original dans l'opération, on se trouverait avec plusieurs individus identiques censés être, non pas les mêmes comme de multiples représentants d'une même espèce, mais *le* même numériquement. Or de telles personnes ne peuvent être *la* même. L'auteur rejette donc la possibilité que la copie puisse être la même personne que l'original sous le motif que le choix de faire une deuxième copie ne devrait pas déterminer une propriété aussi essentielle à la personne que son identité personnelle. On pourrait trouver cet argument un peu trop *a posteriori*. On pourrait lui adjoindre celui par lequel saint Thomas d'Aquin rejetait la possibilité, même miraculeuse, de la bilocation – curieuse rencontre d'auteurs et de contextes extrêmement différents sur une question – pour un motif plus métaphysique :

> Il faut dire qu'il ne peut se faire par miracle qu'un corps soit simultanément en deux lieux, quoiqu'il puisse se faire que deux corps se trouvent dans le même lieu. Car être en plusieurs lieux en même temps répugne à l'individu en raison de ce qu'il est un être indivis en soi ; il s'ensuivrait en effet qu'il serait distinct selon le lieu. Mais être avec un autre corps dans le même lieu lui répugne en tant qu'il est divisé de l'autre, comme il résulte de ce qui a été dit. La raison d'un se parfait dans l'indivision, comme il est clair dans le quatrième livre des Métaphysiques. Mais la division d'avec les autres fait partie de ce qui suit la raison d'unité. C'est pourquoi, que le même corps soit localement en divers lieux à la fois implique contradiction, comme si un homme n'était pas rationnel. Mais que deux corps soient en le même lieu n'implique pas contradiction. [364]

L'Aquinate exploite ici sa notion d'individu – et nous appliquons sa conclusion à la personne humaine qui est un individu corporel doué de raison – notion qui recouvre l'unité indivise et la distinction. Le corps « biloqué » devrait être à la fois le même et non le même en même temps et sous le même rapport. Si en effet la personne est le corps animé, la simple supposition que la personne soit en deux endroits implique que son corps s'y trouve. Or, comme nous l'avons dit, dire que la

---

[363] Martine NIDA-RÜMELIN, « Qui est Roger Federer ? », *in* Olivier MASSIN et Anne MEYLAN (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.75-82.

[364] « Dicendum quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum […], quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indivisione, ut patet in 4 Metaph. Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. P. CARAMELLO), t.3, Marietti, 1956, Suppl. q.83 a.3 ad 4, pp.321-322. Traduction nôtre.

matière quantifiée prend part à l'individuation, c'est dire que c'est selon la quantité que deux corps se démarquent l'un de l'autre. Et le lieu n'est autre que l'organisation des diverses quantités ou volumes entre eux. Deux lieux différents reçoivent nécessairement – par définition – deux volumes numériquement distincts. Les deux corps distincts localement ne sont pas le même. Dès lors, que le même corps soit en deux lieux signifie que ces deux corps sont et ne sont pas le même. Une personne corporelle présente en deux occurrences, original et copie ou deux copies, réitère la contradiction. Ce n'est simplement pas possible.

Mais on pourrait objecter que, précisément, la notion de personne comme jeu de souvenirs ou continuité psychologique pourrait bien résoudre le paradoxe et rendre cette expérience de pensée au moins cohérente, et féconde philosophiquement. A cela nous pouvons répondre plusieurs choses :

- En premier lieu, comme nous l'avons souligné à propos de Derek Parfit, la morale qui se fonderait sur cette notion de personne n'est plus très humaine. Que l'on songe aux théories [365] selon lesquelles un criminel qui aurait oublié son crime n'en serait plus coupable ni passible de châtiment.

- De plus, la métaphysique de la substance semble bien plus solide, au vu de nos précédentes réflexions, que celle qui se contente de considérer des flux d'actes de pensée. Ces actes sont bien les opérations d'êtres caractérisés par leurs capacités opératives, et la permanence de l'être se mesure bien plus facilement à la permanence de la substance, dont l'indice est la permanence des opérations. C'est là la solution que nous pensons devoir apporter au problème si débattu de l'identité personnelle : l'individu ou la personne sont le ou la même après un changement si c'est le même être, en particulier s'il a conservé son espèce.

- Un troisième argument fonde la réponse même de Martine Nida-Rümelin au problème posé. Supposons qu'une mère perde son enfant ou son mari, et que les techniciens lui proposent d'en fabriquer un identique. Après l'opération, cette dame oublie la tragédie qu'elle a vécue et vit heureuse. La réaction spontanée consiste à trouver son comportement bizarre, voire scandaleux : comme Spaemann le notait, la vraie affection cherche l'authenticité et n'admet pas la trahison. On retrouve l'idée si ancienne du jugement de Salomon (III Rois 8) : la vraie mère de l'enfant vivant ne supporte pas l'idée qu'il soit mis à mort et préfère le céder vivant à sa rivale, qui de son côté l'aurait bien gardé pour elle, mais admet qu'on le mette à mort. De même encore, l'anecdote rapportée par un théologien sur les nourrissons gardés dans une maternité ; on les déplaça pour leur administrer un vaccin en oubliant de prévoir de quoi reconnaître l'identité de chacun. Pouvait-on les rendre aléatoirement aux familles en escomptant que les mères feraient semblant de reconnaître le fruit de leurs entrailles ? Contre ces

[365] Cf. commentaire de Stéphane Chauvier sur Locke, Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, pp.107-108.

thèses par trop cérébrales sur l'identité personnelle, il y a l'évidence des comportements humains.

La personne est donc bien un individu à part entière : une substance une et distincte, douée de raison, et dont l'être n'est pas épuisé par la définition : comme le dit Emmanuel Housset,

> L'histoire de la métaphysique propose de fait de nombreuses définitions de la personne, mais encore une fois la possibilité même d'une définition de la personne humaine se doit d'être interrogée, dans la mesure où elle semble posséder un mode propre d'individuation qui fait d'elle plus que sa définition, qu'elle excède toujours ce qu'il est possible de dire d'elle. [366]

Non seulement il y a dans tout individu une singularité qui est inaccessible à toute tentative de définition – l'individu n'est pas prédicable, comme nous l'avons noté avec Aristote – mais cette irréductibilité prend une modalité propre chez l'homme parce que ses capacités rationnelles lui font ériger au-dessus du monde physique un monde de rapports interpersonnels dont le langage se fait le médiateur, dans lequel chaque personne prend une place de sujet irréductible et irremplaçable.

C'est par cette singularité que l'on peut rendre compte d'une judicieuse remarque de Kathleen Wilkes [367] : on attend de l'homme d'être rationnel ; mais cette rationalité ne serait qu'inhumaine si elle n'était accompagnée d'une certaine irrationalité ! Elle remarque en premier lieu qu'il y a des irrationalités qui sont propres aux hommes, et qu'on ne trouve pas chez les animaux : le complexe d'Œdipe, la schizophrénie et autres psychoses. Sans aller jusqu'aux cas pathologiques, on ne trouve pas d'animal lunatique. Et l'irrationalité de l'amoureux ou du poète ne trouve pas d'équivalent chez les brutes. Plus encore, il y a chez l'homme des excès de rationalité :

> L'homme purement rationnel, non seulement n'existe pas *de facto*, mais en plus nous trouverions difficile de le compter comme une personne purement et simplement. Il n'aurait ni art, ni littérature, ni plus généralement imagination, pas de caractère ni de personnalité, aucune des dispositions qui, si Freud a raison, jaillissent de la satisfaction infantile, ou de la frustration, des besoins ou désirs instinctifs qui sont alors modifiés et conditionnés par le travail continu des mécanismes de défense – il serait impossible à reconnaître. Nous ne pouvons donner un sens à l'idée d'une personne nécessairement incapable d'attitudes réciproques à l'égard de celles tenues envers lui, nécessairement incapable parce qu'il ne pourrait comprendre ni les affections ou répugnances, ni les sentiments d'injustice, les goûts, les humeurs, émotions, traits de caractère, etc. [368]

---

366 Emmanuel HOUSSET, « La personne indéfinissable – Boèce et Thomas d'Aquin », *in* François-Xavier PUTALLAZ et Bernard SCHUMACHER (éds.), *L'humain et la personne*, p.158.

367 Kathleen V. WILKES, *Real People*, c.3.

368 « The purely rational man is not only non-existent *de facto*, but also we would fin dit difficult to count him as a person at all. He would have no art or literature or, more generally, imagination, no

Le tableau est trop vrai pour être ignoré. Si la personne humaine ne se définit que par la rationalité, et celle-ci comme capacité de dominer les contingences et les réalités perceptibles par les sens, elle doit faire partie de ces êtres pour lesquels la règle d'action intangible pourrait se résumer à *dura lex, sed lex*. Tous s'entendent à dire qu'une telle personne serait inhumaine. Faut-il donc en conclure que la personne parfaite est cet être rationnel dont la compagnie nous serait intolérable, tandis que l'homme est une personne tempérée d'irrationalité ?

Il va falloir trouver la distinction salutaire : qu'un homme affligé de psychose réalise moins bien qu'un individu sain la raison de personne, c'est entendu. Mais l'irrationalité de l'artiste est-elle une pathologie ? Le premier cas d'irrationalité empêche l'exercice de la raison. Le deuxième le complète et l'orne avec bonheur. Si « le sommeil de la raison engendre les monstres », l'harmonie de la raison et de la sensibilité fait les œuvres d'art. Alors, qu'ajoute cette bonne irrationalité à la raison froide ? Nous l'avons suggéré plus haut, c'est l'appétition, en particulier la sensibilité, c'est-à-dire la perception enracinée dans le corps qui donne chair aux squelettes intellectuels que la raison se représente. Comme l'appétition se porte sur le singulier, elle ne saurait se contenter des schémas lapidaires standardisés de la raison. De sorte que nous ne parvenons pas souvent à expliquer pourquoi notre affection s'est portée sur telle ou telle personne : ce n'est pas une propriété ou un jeu de propriétés qui en rend compte, comme le notait Montaigne sur l'amitié. Notre raison demande d'être complétée par une connaissance du singulier proportionnée à un tel objet. Cette connaissance s'accompagne d'une faculté d'appétition telle que la raison s'avoue impuissante à rendre compte de ses choix. Pascal l'a dit avec sa finesse coutumière : « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. » [369] Elle intervient parfois après coup, mais sans toujours convaincre :

> M. de Roannez disait : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. » Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque. [370]

Ainsi la personne humaine est bien un individu et même une substance individuelle, non seulement par l'individuation de son corps, selon laquelle elle est indivise et distincte dans le monde corporel, mais encore par le jeu combiné de la

---

character or personality, none of the dispositions that, if Freud is right, stem from the infantile satisfaction, or frustration, of instinctual needs and desires which are then modified and conditioned by the continuing work of the mechanisms of defence – he would be unrecognizable. We cannot make sense of the idea of a person with no character at all ; we cannot make sense of the idea of a person necessarily incapable of reciprocating attitudes take t him, necessariliy incapable because he could not understand likes, dislikes, prejudices, hobbies, moods, emotions, traits, and so forth. » Kathleen V. WILKES, *Real People*, p.82.

[369] Blaise PASCAL, *Pensées*, in *Œuvres complètes* (éd. CHEVALLIER), Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1954, p.1116 n°104.

[370] Blaise PASCAL, *Pensées*, p.1221 n°473.

rationalité et de la connaissance sensible d'une part, de l'appétition sensible et rationnelle d'autre part, qui la modèlent en une individualité unique et irremplaçable dans le monde des relations de personnes, le « grand théâtre du monde ». Ce deuxième niveau d'individuation est strictement propre aux personnes parce qu'il se fonde, en définitive, sur la capacité à connaître l'universel. On peut interpréter la subjectivité avec les phénomènes originaux qu'elle comporte, tels qu'ils ont été analysés par divers auteurs, comme le fruit de l'exercice combiné de la connaissance et de l'appétition aux deux degrés du sens et de l'intelligence.

3. Une définition de la personne

Si nous voulons conclure cette partie par une définition de la personne, celle qui s'impose après les réflexions qui précèdent, ce sera bien sûr celle de Boèce : *rationalis naturae individua substantia*, « substance individuelle de nature rationnelle » [371]. Nous avons déjà remarqué qu'elle a été contestée, au moins à partir de Locke, puis Hume, qui, rejetant la métaphysique de la substance – et la métaphysique en général – se sont cantonnés à caractériser la personne par le phénomène de la conscience de soi. Nous avons suffisamment rapporté les critiques que l'on peut apporter à cette manière de voir. Nous nous en tenons à l'idée qu'une personne est d'abord une substance, et nous avons remarqué que ses attributs reconnus peuvent se résoudre dans la rationalité, dont le jeu combiné avec celui de l'appétition et de la sensibilité peut rendre compte de tous les phénomènes liés à la subjectivité.

Mais une contestation plus récente de cette définition est proposée par Stéphane Chauvier [372]. A propos de la définition de Boèce, il remarque qu'elle permet de relever l'ambiguïté liée à la notion de personne – comme à celle d'individu : il y a de multiples êtres qui sont des personnes, mais il n'y a qu'une personne qui soit Socrate. Or le même mot désigne une universalité (la raison de personne) et l'être singulier considéré en tant précisément que tel (cette personne singulière). En élaborant sa définition, Boèce entendait, du moins selon Chauvier, définir non seulement une « sorte d'être », l'universel, mais encore un mode d'existence, avec ce que cela comporte de distinction [373]. La distinction entre hypostase – terme commun à toutes les substances individuelles – et personne tiendrait donc à la différence entre deux manières de se distinguer. L'hypostase, en tant que substance individuelle et être corporel, se distingue des autres par son corps. Mais en tant que rationnel, comment la personne se distingue-t-elle des autres ? En tant que personne, se mouvant dans le jeu social, et tenant un rôle qui fait penser à celui de l'acteur de théâtre, il faut lui prêter un mode d'individuation ou de singularisation qui se

---

[371] BOECE, « Traité sur la Personne et les deux natures du Christ, contre Eutychès et Nestorius » *in Courts traités de théologie – opuscula sacra*, trad. Hélène MERLE, Cerf, 1991, §3 p.59.

[372] Cf. Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, pp.10-30.

[373] On peut douter de cette intention prêtée à Boèce, car pour aller jusqu'au bout de cette idée, l'auteur avoue qu'« il va désormais falloir que nous nous éloignions de Boèce », p.21.

superpose à celui que lui procure son corps. Comme le jeu social se fonde sur la conscience de soi, le mode propre de singularisation de la personne comme sujet social, ce sont les pensées égologiques. Et ainsi, S. Chauvier pense pouvoir prolonger l'intention de Boèce en concluant que la vraie définition de la personne consiste dans les pensées égologiques. Dès lors, il peut résoudre le problème de la permanence de l'identité personnelle par celle des pensées égologiques, en se rattachant au courant initié par Locke et Hume.

Mais cette manière de voir se heurte à la critique que nous avons soulevée au sujet de Scot : ce dernier, dans une lignée qui, de fait, passe par Boèce, cherche un principe formel de l'individu comme singulier, une « socratéité », ou une « platonité » qu'il a appelée différence individuelle et que ses successeurs ont désigné plus couramment comme haeccéité. Il s'agit de trouver une propriété, que le philosophe traitera comme un universel, mais qui comporte dans sa raison propre l'unicité et l'originalité requises pour définir le singulier. C'est ici que Stéphane Chauvier intervient pour proposer un candidat à l'haeccéité. Nous avons vu que Gary Rosenkrantz avait avancé comme haeccéité la propriété d'être identique à soi. Chauvier, plutôt que de recourir à une relation de raison, propose une propriété bien réelle, à savoir l'opération qui consiste en la connaissance de soi sur le mode de la première personne. En effet, elle est bien singulière car le point de vue de la première personne est propre à chacun. Il est bien « personnel ».

Et cependant il n'est pas certain qu'il remplisse le cahier des charges pour lequel il a été choisi. Il y a d'abord le fait que les pensées égologiques cessent avec le sommeil, et qu'on répugne à retirer le statut de personne à ceux qui dorment. « Qui va à la chasse, perd sa place », dit-on. Faut-il aller jusque là ? Il est préférable d'attribuer le statut métaphysique premier à l'être plutôt qu'à ses opérations. L'ancien droit romain reconnaissait ce principe en énonçant : *infans conceptum pro nato habetur*.

Mais il faut aller plus loin. Comme la personne et l'individu, le point de vue de la première personne colporte l'ambiguïté de l'universel et du singulier : il y a une infinité de « points de vue de la première personne », de « pensées égologiques », de réalisations de cet universel abstrait qu'est la subjectivité. L'intelligence abstractive s'empare de ce phénomène pour le considérer à l'état séparé, comme elle fait avec toute chose parce que c'est son mode propre de saisie. Et ainsi, il y a la subjectivité vue abstraitement, qui est commune à tout être capable d'égologie, et la subjectivité particulière de cet être, irréductible à celle de tel autre. Saint Thomas d'Aquin avait vu la difficulté lorsqu'il se posait l'objection, à propos du traité de la sainte Trinité – qui, avec la christologie, est à l'origine de la notion médiévale de personne – de la communauté du nom même de personne entre les trois réalités distinctes de la Trinité :

> Argument 2 : Commun s'oppose à incommunicable. Or la personne est incommunicable par définition : on n'a qu'à se reporter à la définition donnée par Richard de Saint-Victor [374]. Le nom de personne n'est donc pas commun aux Trois.
>
> Réponse à l'argument 2 : Certes, la personne est incommunicable ; cependant ce mode même d'exister incommunicablement peut se trouver commun à plusieurs. [375]

Or, si un tel mode d'exister est commun à plusieurs, d'où vient que ce point de vue de première personne se distingue de cet autre ? Ce n'est pas le fait d'être une subjectivité, une réalisation de la subjectivité, puisque cela est commun à une universalité d'êtres. Est-ce l'habillage de souvenirs, de goûts, et de tout ce qui fait la « personnalité » telle qu'on l'entend couramment, et qui peut être perdu et remplacé par amnésie ou par d'autres troubles pathologiques ? Mais alors les pensées égologiques ne sont plus principe d'individuation, il faut remonter (ou redescendre) à autre chose. Qui demandera à son tour un principe d'individuation, et cela à l'infini. Pour éviter cette pente vicieuse, il faudra plutôt chercher l'originalité du point de vue de la première personne dans son sujet : ce sont les pensées égologiques de Socrate. Mais alors Socrate n'est pas un singulier par ses pensées égologiques, mais au contraire ce sont des pensées égologiques singulières parce que ce sont celles de Socrate. Nous revenons à la question du principe d'individuation : ce par quoi les accidents tels que cette opération de connaissance réflexe sont individués, c'est le sujet.

La critique définitive de cette opinion de l'auteur réside, à notre avis, dans celle que nous avons dressée contre Scot : encore une fois, il s'agit de chercher à définir le singulier comme tel ; or l'individu, le singulier, n'est pas prédicable. L'intelligence qui abstrait l'universel du singulier doit se résigner à ne pas franchir cet obstacle parce que, décidément, elle ne pourra pas trouver d'universel dans le singulier pris en tant que singulier. Non qu'il n'existe pas d'être singulier ; au contraire : ce sont les seules choses qui existent, si l'on en croit notre intuition – les discussions pour nier le singulier au profit des faisceaux de propriétés universelles ne sont pas très convaincantes à notre avis. Mais notre intelligence les appréhende sous les raisons universelles qu'elle en abstrait.

Ainsi, s'il est judicieux de relever le mode propre de singularité que la personne acquiert par l'exercice des pensées égologiques et du jeu social, il semble vain de vouloir chercher la définition de la personne dans les pensées égologiques

---

[374] Richard de Saint-Victor définit la personne : *divinae naturae incommunicabilis existentia*, *De Trinitate*, l.4, c.22.

[375] « Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Ricardi de s. Victore supra posita. Ergo hoc nomen persona non est commune tribus.

Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité*, t.2, Revue des jeunes, Paris, ²1950, pp.103-104, 107.

parce que, non seulement il ne faudrait pas définir le sujet par son opération, mais encore il est vain de chercher une définition de la singularité comme telle. Il faut se contenter de définir cette sorte d'êtres qui sont capables de telles opérations. Et alors la définition de Boèce, au moins pour les personnes corporelles, suffit : la personne est l'être capable de rationalité [376], et de ce fait, à titre de propriété découlant de cette essence, capable de pensées égologiques [377]. Elle reste telle même si elle est accidentellement empêchée d'exercer sa raison, comme dans le cas des enfants, des *amentes*, et de ceux qui dorment. Un jeu de souvenirs, de perceptions et de pensées fixent les traits sous lesquels nous nous connaissons nous-mêmes, et si dans certains cas pathologiques ces traits sont perdus, effacés, ou remplacés par d'autres, il n'empêche que le sujet dont il est question reste radicalement une personne. Et la même ! Ce qui nous donne la réponse à la question de la réidentification de la personne. La personne demeure comme une substance demeure, par la permanence de sa forme. Si elle devient méconnaissable, elle n'en reste pas moins elle-même. La manière normale de la reconnaître est de recourir à ses accidents, en particulier chez l'homme les souvenirs, traits affectifs caractéristiques de sa « personnalité », etc.

Dans ces conditions, il faut également remettre en cause les conclusions de Chauvier sur la responsabilité pénale, dans le commentaire qu'il donne d'un texte de Locke [378] : le fait qu'un coupable ait pris de l'âge, et n'ait peut-être qu'un souvenir incertain du crime passé n'empêche pas qu'il puisse avoir à en répondre. Si les usages juridiques ont introduit une certaine indulgence pour des fautes anciennes par le principe de prescription, ce n'est pas dans l'idée de bouleverser les intuitions métaphysiques les plus élémentaires, mais pour assurer une certaine tranquillité à la société du fait qu'un coupable de longtemps repenti n'ait pas à craindre toute sa vie d'être poursuivi. De même, le juge tient compte du cas des personnes souffrant de troubles psychiques pour ne pas leur imputer des actes posés alors qu'elles n'étaient pas maîtresses d'elles-mêmes. Les problèmes posés par l'anthropologie sont résolus par l'anthropologie, qui laisse à la métaphysique les siens. Modifier les principes métaphysiques en vue de supprimer un problème anthropologique aurait des conséquences d'une ampleur qu'on n'aurait pas souhaitée.

---

[376] Si donc on cherche, comme les scolastiques post-tridentins, ce que peut être le « constitutif formel de la personne », nous répondrons de manière analogue à la réponse donnée au sujet du principe d'individuation : il n'y a pas de formalité de Socrate comme Socrate parce que l'individu n'est pas prédicable ; il n'y a pas de cause efficiente de Socrate comme Socrate, mais il y a des causes efficientes de Socrate comme homme, à savoir ses parents. Si donc Socrate est une personne, individu rationnel, c'est d'abord en raison de tout ce qui fait de lui un individu subsistant, et de plus en vertu de la raison parce que c'est en tant que rationnel que cette substance individuelle jouit du statut de personne.

[377] Faire de l'égologie la différence spécifique de la personne par rapport à l'individu subsistant serait réducteur, car pour l'homme le sommet de la perfection ne réside pas dans la pensée de soi-même. Il faudrait plutôt la chercher avec saint Thomas à la suite d'Aristote dans la contemplation de l'être le plus parfait, ou dans l'exercice d'une amitié qui l'enrichisse de tout ce qui lui manque. On y est invité par la doctrine de la vie trinitaire dans la théologie catholique.

[378] Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, pp.107-108.

4. La personnalité séparable ?

Restons-en donc à la définition classique de la personne : la substance individuelle de nature rationnelle. Nous avons scruté cette notion de rationalité, et nous y avons vu une capacité cognitive, c'est-à-dire dont l'exercice consiste à se donner des représentations intérieures intentionnelles des choses extérieures. Mais, à la différence des sens, cette faculté de connaissance, que nous appellerons aussi intelligence sans distinguer, permet de prendre du recul par rapport aux conditions d'espace et de temps, et même par rapport aux êtres singuliers par la considération de l'universel. Il y a donc dans la personne une faculté qui transcende en particulier les corps et la matière, envisagée précisément comme ce qui est tributaire des conditions d'espace et de temps. Aristote, au vu de ces conclusions, avait émis l'hypothèse selon laquelle l'intelligence est séparable [379] : puisque son objet est affranchi de l'espace et du temps, son être même doit en être relativement indépendant. De fait, si l'intelligence ou raison est capable d'appréhender toutes les natures corporelles, elle doit elle-même n'en être aucune. Un écran ne peut recevoir toutes les couleurs possibles que s'il est dépourvu de couleur ; autrement, il faussera toutes les couleurs qu'il reçoit, à la manière dont les lampes au sodium des tunnels du périphérique parisien dénaturent toutes les couleurs que l'on chercherait à y percevoir [380].

Un autre argument pour soutenir l'immatérialité de l'intelligence se fonde sur la capacité de *reditio completa* dont il a été question à propos de la connaissance de soi. L'auteur platonicien du *Liber de causis* affirmait que « tout ce qui connaît son essence revient à son essence par un retour complet [*reditio completa*]» [381]. Avicenne donne le complément de l'argument en remarquant que le sens, faculté organique, n'en est pas capable parce qu'il n'est pas possible qu'un organe corporel, organe de cette faculté de connaissance, se fasse l'intermédiaire entre la puissance sensitive et elle-même. L'acte réflexe parfait n'est pas possible au corps. On peut là encore prendre une image tirée de la lumière : le phénomène de la mise en abîme que permet une paire de miroirs qui se font face n'est possible que parce que les deux surfaces ne sont pas colorées, dépourvues qu'elles sont même de blancheur. Cette absence de détermination leur permet de recevoir et réfléchir sans aucune modification toute impression lumineuse qui leur parvient. Si une faculté de connaissance peut ainsi recevoir toute lumière, sensible et intellectuelle et même leur réflexion, elle ne doit pas être corporelle puisqu'elle serait dès lors déterminée en elle-même à quelque propriété corporelle.

---

[379] Cf. par exemple ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1977, l.I c.1 : 403a 12 p.9 ; 408b 18 l.I c.4 p.45 ; l.II c.1 413a 7 pp.71-72 et c.2, 413b 24-25, pp.76-77.

[380] C'est le fondement de la doctrine de l'immatérialité que saint Thomas d'Aquin exploite pour décrire les degrés de connaissance, dans la *Somme de théologie*, Ia q.12 a.4.

[381] Cité par saint THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t.1 *De veritate*, q.1 a.9 p.19.

Cette séparabilité de l'intelligence suggère la notion d'*ego* cartésien. Dans la discussion contemporaine sur la permanence de l'identité, deux positions sont reconnues : la position non-réductionniste, celle qui affirme que l'identité personnelle est un fait irréductible, qui répond à la question en disant qu'elle ne se pose pas, et la position réductionniste qui définit l'identité personne par rapport à d'autres choses dont on tirera les critères cherchés de permanence de l'identité. Selon Derek Parfit, le non-réductionnisme doit décrire la personne comme l'*ego* cartésien [382], c'est-à-dire la substance pensante – et à vrai dire réduite à sa pensée – dont on a l'évidence par le constat du *cogito*. Seule la simplicité d'une telle substance permet de se rassurer sur la permanence de son identité. A l'égard de cette position, Parfit affirme que, si elle n'est pas absurde, il n'y a cependant pas de bonne raison de l'adopter et plusieurs de la rejeter. Ces raisons, il les expose dans son grand ouvrage, *Reasons and Persons* [383] :

- D'abord, l'expérience rapportée par Descartes prouve bien que quelque chose qui pense existe ; mais cela ne prouve pas pour autant que cette chose est une substance séparée, une entité indépendante du corps et du cerveau.

- Et à vrai dire, nous n'avons aucune certitude sur la véracité de notre impression de continuité d'existence, puisqu'on peut parfaitement concevoir par une expérience de pensée qu'un homme soit fabriqué de toutes pièces, de telle sorte que soient présents à son esprit des souvenirs de la vie passée d'un autre, souvenirs qui ne correspondent pas à des événements réellement advenus à cet homme dont la vie vient tout juste de commencer par un miracle de la technique. Il croirait exister depuis longtemps et pourtant ne serait vivant que depuis quelques instants.

- Enfin, le dernier argument de Parfit tient à son idée, abandonnée par la suite, du caractère facultatif du sujet : si on peut élaborer un langage impersonnel qui suffise pour nos communications, alors il n'y a pas besoin d'affirmer des substances pensantes : il suffit de dire que « cela pense ».

Nous pouvons passer sur le dernier argument, que nous avons déjà évoqué. Quant au deuxième, nous avons déjà également abordé la question : si la personne est la substance capable d'égologie, peu importe que, pour une raison quelconque, la représentation mentale qu'elle se fait d'elle-même soit fausse. Le fait de constater qu'il y a là un être qui se pense, et qui de ce fait est capable de se penser, suffit à dire que cet être est une personne. Affirmer qu'elle ne l'est pas revient à identifier la personne avec une de ses propriétés ou tout au moins une de ses opérations, ce qui n'est pas philosophiquement rigoureux et conduit à des absurdités, comme nous l'avons vu.

---

[382] Derek PARFIT, « The unimportance of identity », 1995, trad. française : « L'insignifiance de l'identité », dans David LEWIS, Derek PARFIT et Richard SWINBURNE, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007, pp.29-30.

[383] Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, pp.223-228.

Reste le premier argument, qui est le plus pertinent pour notre propos. En effet, nous sommes bien conscients que ce n'est pas avec nos mains que nous pensons. Nous avons l'évidence qu'il y a dans notre être diverses parties, parties corporelles comme les divers membres et organes, et parties fonctionnelles, les diverses facultés dont l'exercice nous est ouvert, et que nous distinguons par leurs objets. Avec quelle partie pensons-nous ? On est tenté de répondre que le cerveau y prend une part essentielle, puisque les lésions du cerveau sont toujours accompagnées de troubles de la pensée. Mais Parfit ne donne pas d'argument pour réfuter ce que nous avons dit avec Aristote sur la séparabilité de l'intelligence. Le Stagirite avait analysé le fonctionnement de l'intelligence avec finesse en remarquant que le corps était nécessaire pour exercer l'imagination, faculté organique, dont une faculté distincte, l'intellect agent, exploiterait les résultats pour les rendre perceptibles par l'intellect possible. Intellect agent et intellect possible seraient les facultés séparables de l'âme. En tous les cas, rien n'empêche d'affirmer qu'un seul être, l'homme, jouisse de multiples facultés, les unes purement organiques, les autres relativement affranchies du corps. C'est en effet au même sujet, au même *ego* que nous attribuons la faim, la fatigue, la douleur, la vie et la mort, et aussi la pensée, la vertu, l'intention, la raison etc. Mais on est fondé à se demander comme Aristote si les facultés affranchies de la matière ne pourraient pas trouver encore à s'exercer alors même que le corps serait corrompu. La corruption advenant aux parties de la matière, ne peut affecter directement l'esprit. Mais la question des interactions entre esprit et matière demanderait des développements qui ne trouvent pas leur place ici.

On pourrait relever encore une autre objection. Si l'homme, corporel et quantifié sous certains rapports, spirituel et simple sous d'autres, est ainsi composé de parties, n'y a-t-il pas de bonnes raisons de réfléchir à partir de celles de ces expériences de pensée dans lesquelles un corps humain vivant est renouvelé partie par partie avec les éléments d'une autre personne, mais sans atteindre le renouvellement complet [384] ? Alors on peut se demander si la personne est partiellement la même, ou plutôt, car l'identité semble être une réalité simple, pleinement la première ou pleinement la seconde. Ce qui pose alors la question d'une « masse critique » qui détermine le changement. Si la personne ou l'identité personnelle doit se réduire au corps, alors comme le corps est divisible, l'identité ou la personne sont divisibles, susceptibles d'être possédées en partie. Mais si l'homme est bien un être corporel avec des facultés spirituelles, séparables, si ce qui le fait personne est la rationalité, alors la simplicité de la personne tient à la simplicité de la rationalité. Et ainsi le problème posé par la division quantitative de la personnalité ne se pose pas. La partie spirituelle de l'homme est simple et principe de simplicité. Elle est aussi principe de personnalité, de sorte que, tant qu'elle est présente et unie au corps, c'est la même personne, et dès qu'elle est séparée du corps par la mort, le cadavre qui demeure n'est plus la même personne ; il n'est d'ailleurs plus une personne du tout. Et dans le cas d'une résurrection comme nous l'avons envisagé à

[384] Derek PARFIT, « L'insignifiance de l'identité », pp.50-51.

l'aide de saint Thomas d'Aquin, c'est la permanence de l'âme dans son état séparé qui assure l'identité de l'homme ressuscité avec celui qui vivait avant de mourir.

Concluons ces quelques réflexions en donnant une réponse à la question contemporaine du critère de permanence dans l'identité. Nous avons déjà relevé que l'identité est une relation de raison. Elle résulte donc d'une opération de l'esprit qui compare une première appréhension d'un être avec une autre appréhension de cet être. Dès lors que l'esprit ne se trompe pas en affirmant l'identité, la relation d'identité demeure, puisqu'elle n'existe que dans l'esprit de celui qui la pense. La question proprement métaphysique concerne la réalité ontologique de cet être envisagé dans son incorruption. C'est par exemple une substance, et le changement lui advient. Mais il n'y a pas à chercher une cause de sa permanence. C'est si elle change que l'on va chercher une cause, la cause efficiente de cette modification qui pourrait corrompre la substance [385]. La question s'inscrit donc bien plutôt dans le cadre de la physique, si on la définit comme l'étude de l'être mobile : quels sont les changements qui ne conservent pas la substance ? Une substance, et par le fait même une personne, puisque c'est un cas de substance, reste elle-même si elle ne subit pas de changement qui la corrompt. Le cas particulier de la personne fait certes intervenir la conscience de soi qui l'insère dans la vie sociale. Dans ce deuxième degré de la vie de la personne, il est vrai qu'un changement dans la représentation de soi peut perturber son comportement au point qu'on pourrait lui prêter un changement de rôle. Mais de tels cas ne sont que pathologiques, et il ne faudrait pas prétendre fonder une métaphysique sur des dysfonctionnements physiques. L'intuition naïve que nous avons décidé de prendre pour point de départ avait conduit à ne pas refuser le statut juridique de personne à un être humain en raison d'une telle maladie, mais seulement d'ajuster les dispositions juridiques pour tenir compte de ses incapacités accidentelles. En considérant toujours de telles personnes blessées comme des personnes, on s'assure en outre de ne pas ouvrir la voie à des dispositions intolérables à l'égard de personnes parfaitement saines.

Si l'on dépasse ces conséquences pratiques, on constate que la problématique contemporaine du critère de l'identité repose sur une confusion malencontreuse entre un problème de critique de la connaissance (comment être sûr que c'est le même) et un problème métaphysique (qu'est-ce que cet être), voire physique (à quelle condition reste-t-il un être de cette espèce malgré les changements qui l'affectent). A nouveau, il semble urgent de bien délimiter le champ des divers degrés de l'abstraction. C'est le champ de travail propre de la personne humaine ! C'est ainsi que nous pensons devoir répondre à la conclusion qu'Elodie Baget donne de son étude sur « Individus, personne, et identité personnelle » :

[385] Il est remarquable que la question soulevée par les premiers philosophes, celle du mouvement, a de fait cédé la place à la question de la permanence. Si c'est le changement qui est étonnant, alors on présuppose la permanence comme donnée normale. Si au contraire on s'étonne de la permanence, on présuppose que l'être est pur devenir. Deux orientations fondamentalement opposées du questionnement philosophique.

> Au terme de cette analyse, il est bien évident que nous ne sommes pas en mesure de formuler la définition réelle de la personne qui permettrait idéalement de résoudre le problème philosophique de l'identité personnelle. Toutefois, cela n'implique pas nécessairement de rejeter la notion de personne comme inadéquate d'un point de vue ontologique, ou de la réduire à une notion pragmatique qui serait indépendante de l'ontologie et de la science. Au contraire, on pourrait soutenir que la naturalisation de cette notion, en remettant en question son évidence, constitue peut-être une avancée pour l'étude du problème de l'identité personnelle. Mais si le prix à payer est un éclatement du concept classique de soi, il est envisageable que puisse émerger un cadre théorique plus adéquat, reposant sur les avancées scientifiques, et capable de redonner du crédit à une ontologie de la personne.
>
> Enfin, l'examen des théories de l'identité personnelle et de leur limite permet au moins de repenser la relation entre les notions de personne et d'individu que le sens commun avait tendance à confondre. On peut dès lors affirmer *a posteriori* que la personne ne se réduit pas à son individualité matérielle ou biologique, tout en relevant que cette individualité joue un rôle essentiel dans la construction de son identité. Par conséquent, si la personne est bel et bien dotée d'une unicité et d'une unité qui perdurent dans le temps malgré les changements, celle-ci ne peut être probablement que le produit d'un système complexe intégrant à la fois des composantes matérielles (en l'occurrence biologique pour la personne humaine), psychologiques et sociales en interaction réciproque. Cela expliquerait peut-être l'échec d'une critériologie ne dépendant que d'un seul de ces champs. En effet, si la personne était réalisée par un tel système, un critère exclusivement psychologique, exclusivement biologique, ou exclusivement social, ne saurait suffire à rendre compte de ce qu'est une personne. Compte tenu de l'ensemble de nos connaissances actuelles, seul un faisceau de critères hétérogènes pourrait donc permettre de proposer une description correcte de la personne, faute de pouvoir en déterminer la définition réelle. [386]

Plutôt que de considérer des critères hétérogènes, il semble bien qu'une considération ordonnée, distinguée suivant plusieurs degrés d'abstraction puisse permettre, à partir de la définition de Boèce, de rendre compte de toutes les facettes, en effet variées, de la personne.

5. L'homme comme seule personne

Reste la question de l'équivalence entre nature humaine et personnalité. Une opinion appelée « spécisme » réserve la qualité de personne aux représentants de l'espèce humaine – et non nécessairement tous. Kathleen Wilkes, à la fin de son ouvrage, reprend la question : comment décider si un animal doit être compté comme personne ? Ou un homme comme non-personne ? Parmi les critères, on retient celui qui consiste en ce que l'opération de cet être doit nous être suffisamment intelligible pour que nous y retrouvions le modèle qui nous est connu au premier chef, celui de

---

[386] Elodie BAGET, « Individus, personne, et identit personnelle », *in* Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, pp.174-175.

l'homme. Des animaux très doués comme les dauphins ou les chimpanzés parviennent très loin, mais leur comportement nous échappe parce qu'il s'élabore en fonction d'un milieu de vie qui nous est trop étranger. Pas de réponse possible, à moins de se résoudre à définir la personne comme « être comme un homme » [387].

Nous pouvons éviter un tel aveu d'impuissance : si la personne est la substance individuelle de nature rationnelle, moyennant la notion de raison que nous avons développée plus haut, alors nous avons un critère, peut-être difficile à mettre en œuvre en pratique, mais en soi bien ferme pour déterminer ce qui est ou n'est pas personne. Tout être de nature humaine a radicalement la raison, même si il est empêché de s'en servir. Un animal incapable d'appréhender l'universel n'est pas une personne. Comment en juger ? Il faudra scruter les signes que procure son comportement : langage, art, dévouement et sacrifice, norme, adaptabilité en fonction, non de commodités physiques, mais d'une idée abstraite de la nature des choses.

Ce degré d'incertitude est reconnu. Il porte sur la vérification du fait ; non sur la donnée de droit que procure la définition de Boèce. Mais il y a d'autres degrés de variabilité, qui peuvent porter précisément sur la définition même. Peut-on parler de personnes qui ne seraient pas corporelles ? De vrais *ego* cartésiens, qui ne seraient même pas enfermés dans des corps étendus ? Il y aurait d'abord le cas des âmes séparées, si l'esprit de l'homme survit à la mort. Saint Thomas d'Aquin leur refuse le statut de personne [388], mais pour des motifs mineurs : si la définition de la personne comporte la nature rationnelle, ces êtres dont la nature est incomplète parce que frustrée du corps ne sont plus à proprement parler des hommes. Et donc des personnes. Cependant, leur permanence dans l'être tient à la permanence de la faculté de penser et de vouloir ; elles peuvent donc encore exercer de telles facultés [389]. On est donc porté à élargir la notion de même de personne aux êtres subsistants doués d'intelligence. Et l'on s'explique que l'Aquinate se permette d'ajuster la définition de la personne pour l'appliquer aux réalités distinctes dans la Sainte Trinité : la personne devient un subsistant distinct dans une nature intellective [390]. Elle équivaut à celle de Boèce, moyennant quelques corrections visant à écarter des aspects de la personne humaine qui semblent accidentels à la grandeur propre de la personne. Rappelons-nous en effet que nous avons analysé la notion de personne à partir des égards sociaux dont elle est l'objet, et de ses capacités cognitives singulières, significatives d'un degré d'unité et de distinction supérieur à celui des brutes. Ce qui, au contraire, connote quelque limitation ne nous intéresse pas pour élaborer le concept de personne : être corporel (ce que connote les termes « substance individuelle » si l'on retient comme concept d'individu l'idée aristotélicienne de l'individu comme « ce qui est multiple dans l'espèce » en raison de

[387] Kathleen WILKES, *Real People*, Epilogue, pp.230-234.
[388] Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia q.29 a.1 ad 5.
[389] Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIa IIae q.83 a.11 ad 5.
[390] Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia q.29 a.3 ad 4.

la matière) ; connaître de manière discursive (indiqué par la raison au sens de la puissance intellective en tant qu'elle passe laborieusement d'une connaissance à une autre) ; être sujet d'accidents susceptibles de changer (« substance » entendu comme « ce qui se tient sous les accidents).

Ainsi épuré, notre concept de personne ne nécessite pas la corporéité. Et on peut concevoir qu'il y ait des êtres purement spirituels, comme les intelligences séparées, si nous suivons l'idée de la séparabilité de l'intelligence humaine ; ou encore des êtres purement spirituels par nature, les anges de la foi chrétienne.

6. La personne comme existence ?

Une autre contestation de la définition boétienne vient d'un théologien représentatif de l'époque contemporaine, à savoir Joseph Ratzinger. Nous nous intéressons ici à sa pensée, non en tant que pape ou cardinal, mais en tant que théologien privé, comme il invite lui-même à en faire la distinction. Dans une conférence sur la notion de personne [391], il donne une analyse de ce qu'exprime ce concept tel qu'il est utilisé en théologie. Outre son origine historique liée au théâtre et au jeu des rôles, ce concept sert pour situer les protagonistes d'un dialogue : la parole du prophète, prononcée en la personne de Dieu, et les relations mêmes de Dieu avec les hommes, présentées comme un dialogue. Il rappelle ensuite que dans la théologie de la Sainte Trinité, les personnes sont décrites comme des relations subsistantes : seul moyen de distinguer trois instances, trois sujets d'attribution en un seul être substantiel qui n'admet aucune entorse à sa simplicité. Ainsi la personne semble caractérisée par l'être dynamique du dialogue et par la relation que fonde ce dialogue.

Dans ce contexte, la définition de Boèce encourt le reproche de figer l'être personnel, là où tout semble nous inviter à y voir le dynamisme même. C'est pourquoi l'auteur affirme

> qu'il convient de critiquer comme étant totalement insuffisante la notion de *personne* de Boèce, laquelle s'est effectivement imposée par la suite dans la philosophie occidentale. Boèce a défini la *personne*, en restant au niveau de la philosophie grecque, comme *naturae rationalis individua substantia*, comme la substance individuelle d'une nature raisonnable. On voit que la notion de personne se situe entièrement au niveau de la substance ; ceci n'explique rien, ni en théologie trinitaire, ni en christologie ; c'est une affirmation typiquement grecque, laquelle pense en termes de substance. Richard de Saint-Victor, en revanche, au début du moyen âge, définit grâce au christianisme la *personne* comme *spiritualis naturae incommunicabilis existentia*, comme existence immanente de nature spirituelle. Et il a vu juste : la *personne* dans la pensée théologique ne se situe pas au niveau de l'essence mais au niveau de l'existence ; ainsi Richard a donné l'impulsion de

[391] Joseph RATZINGER, « De la notion de personne en théologie », *in Dogme et annonce*, Parole et Silence, 2012, pp.187-203.

> départ à la philosophie existentielle, qui en tant que telle n'avait jamais été abordée par la philosophie antique ; la philosophie se limitait exclusivement à l'essence. [392]

Une dernière illustration de cet attachement à élaborer le concept de personne par le dynamisme plus que par l'essence, tient au rôle du Christ comme terme d'un cheminement de l'homme. Le cas particulier du Christ comme personne subsistant en deux natures ne doit pas être envisagé comme une exception ontologique, mais comme le moyen de mieux comprendre l'homme, de le révéler à lui-même. Si le Christ ainsi présenté dans sa singularité est donné comme terme d'une attente de l'être humain, et si c'est en tant que personne qu'il est tel – la personne est le concept-clé qui permet d'exprimer la doctrine sur le Christ – alors la personne doit être définie à partir de lui, comme étant le terme de ce dynamisme.

En résumé, il faut aborder la théologie sous l'angle de l'existentialisme, qui abandonne l'étude des essences pour ne s'intéresser qu'au dynamisme de l'existant, dynamisme caractérisé par une tendance, le terme de cette tendance, et les relations avec autrui par l'exercice desquelles l'être actue cette tendance.

Tout notre exposé a tendu à montrer que, bien au contraire, les êtres concrets doivent être envisagés comme des sujets d'être et de capacités opératives, des substances dont l'essence implique certaines capacités d'agir et non d'autres. Le dynamisme, les tendances, les relations, le terme de ces opérations, voilà certes qui contribue à éclairer ce qu'est la substance. Mais l'existentialisme escamote le sujet en mouvement pour ne s'intéresser qu'au mouvement. Les conclusions seront philosophiquement désastreuses : soit on nie la réalité de la substance, ou du moins on la met en doute à la manière des sceptiques, soit on identifie l'être au mouvement, l'être à son opération. Mais alors, on ne saisit plus quelles lois peuvent régler ce mouvement. Et pourtant il y a bien des règles qui conduisent l'homme à son bonheur, tandis que d'autres comportements le détruisent. Tout cela est bien significatif d'une nature, ce qui supposera toujours quelque chose de « figé ».

Pourtant, il est vrai que la définition de Boèce, comme toute définition selon la ligne de la pensée grecque, celle des essences, ne dit pas le tout des choses : il y a une différence évidente entre la formule « animal rationnel » et la biographie de Napoléon. Mais si la définition ne dit que le nécessaire et l'universel – c'est l'exigence de la connaissance scientifique chez Aristote – elle dit l'essentiel, ni plus, ni moins ; et si le contingent ne trouve pas de place dans cette formulation, il y trouve le fondement de sa possibilité. C'est pourquoi la meilleure solution est de connaître l'essentiel pour saisir l'existentiel à sa lumière. L'historien qui détaille l'accidentel pourra conclure : « C'était un homme, et voilà tout ! » Et c'est pourquoi nous nous en tenons à la définition de Boèce, celle d'un individu de degré supérieur, le plus noble parmi les êtres particuliers qui font l'objet de notre expérience commune.

---

[392] Joseph RATZINGER, « De la notion de personne en théologie », p.197.

6. L'INDIVIDU POLITIQUE

Dans la lignée de Boèce, saint Thomas d'Aquin a soutenu la définition de la personne comme substance individuelle de nature rationnelle. Il pouvait en conclure : « La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable. » [393] En effet, parmi les opérations des êtres connus de nous, aucune ne dépasse la connaissance intellectuelle et ce qui en découle, la volonté. De plus, le mode d'être de la substance est le plus parfait. Nous n'avons que rapidement traité de l'individuation des accidents et des autres réalités non substantielles, mais il paraît évident qu'il y a plus d'entité dans la substance que dans les propriétés qui l'entourent. Il est préférable d'avoir une propriété par soi que d'en être tributaire d'un autre.

Cette double perfection, nous l'avons déjà mesurée dans la gradation des êtres selon l'indépendance ontologique et l'indivision, c'est-à-dire selon les propriétés d'unité et de distinction. Aussi après avoir défendu l'existence des personnes comme substances clairement déterminées et définies, nous pourrions admettre sans réserve le jugement de l'Aquinate sur la primauté de la personne. Et pourtant une objection se présente. La personne, qui semble être le sommet de l'individualité, ne vit pas seule. Du moins la personne humaine, qui est le seul exemple de personne qui fasse l'objet de notre expérience commune. L'homme ne peut subsister seul, non tant au sens d'une dépendance ontologique qui n'est pas notre propos ici – ce serait le thème d'une étude sur l'existence de Dieu cause première – mais dans l'exercice de sa vie et de ses facultés naturelles, car il a manifestement besoin de ses semblables. L'homme naît, vit et meurt membre d'une société et son indépendance trouve ici une limite : « nul n'est une île ». Faut-il en conclure qu'il n'est pas un individu avec toute la perfection qu'implique ce terme, celle d'une indépendance absolue ? Ou bien cette dépendance à la société n'est-elle qu'accessoire ? Ou y a-t-il une solution intermédiaire ?

Il faut à cette occasion poser le problème du rapport de l'individu humain à la société. Entre le totalitarisme qui affirme une super-personne qu'est l'Etat dans laquelle l'individu se perd comme un rouage insignifiant d'une machine [394], et l'individualisme qui tient la société pour une association purement contractuelle de touts autonomes, que faut-il tenir ? L'homme est-il un tout ou une partie ? La question, certes pas nouvelle, est d'importance ; non seulement pour affiner notre analyse spéculative de l'individuation et de l'individualité, mais bien sûr aussi pour

---

[393] « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. P. CARAMELLO), t.1, Marietti, 1952, Ia q.29 a.3, p.158.

[394] Cf. l'expression de Mussolini : « l'Etat est la réalité de l'individu », citée par Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, [2]1946, p.141.

les conséquences pratiques qu'elle gouverne dans le cadre de la formation des institutions politiques.

Il semble à première vue que ces deux aspects de la question soient indissolublement liés : notion intégrale de l'individu, et élaboration d'institutions appropriées. Les institutions politiques concernent les individus au premier chef, leur constitution ne peut ignorer les exigences de la personne humaine. Et pourtant une objection contemporaine se présente déjà à ce propos, par laquelle il nous faut commencer notre enquête sur l'individu politique.

A. LA METAPHYSIQUE SUR LA TOUCHE ?

1. La justice politique de John Rawls

D'après Philip van Parijs, le principal auteur relevant du courant de la philosophie analytique qui ait suscité la réflexion dans le domaine de la politique est John Rawls, avec son maître ouvrage, *A Theory of Justice* [395], « le traité de philosophie de langue anglaise le plus lu du 20e siècle » [396]. Cet ouvrage, plusieurs fois réédité et traduit, amendé par l'auteur, abondamment commenté, a donné lieu à une littérature considérable. Mais l'interprétation de son propre auteur est qu'il n'a rien à voir avec la métaphysique.

En effet, dans un article ultérieur [397], il expose le principe de base qui a gouverné l'élaboration de sa théorie :

> Le but de la justice comme équité [*justice as fairness*] comme conception politique est pratique, non métaphysique ou épistémologique. C'est-à-dire qu'elle se présente, non comme une conception de la justice qui serait vraie, mais comme une qui peut servir de fondement à un accord politique délibéré entre les citoyens considérés comme des personnes libres et égales. Cet accord, lorsqu'il est solidement fondé sur des attitudes sociales et politiques publiques, protège les biens de toutes les personnes et associations dans un régime démocratique juste. Pour protéger cet accord, on essaye, autant qu'on peut, d'éviter des questions disputées de philosophie, de morale ou de religion. Nous le faisons, non que ces questions soient sans importance, ou qu'elles nous soient indifférentes, mais parce que nous les tenons pour trop importantes et reconnaissons qu'il n'y a pas moyen de les résoudre politiquement. La seule alternative à un principe de tolérance est l'usage autocratique du pouvoir d'Etat. Ainsi, la justice comme équité reste délibérément à la surface, philosophiquement parlant. Etant données les profondes

---

[395] John RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussets), 1971 ; Clarendon Press, Oxford 1972. Nous citons dans cette deuxième édition.

[396] Philippe VAN PARIJS, « La nouvelle philosophie politique anglo-saxonne. Panorama bibliographique », *Revue Philosophique de Louvain*, 4e série, t. 80, n°48, 1982, p. 620. Même jugement sous la plume de Daniel WEINSTOCK, « Philosophie politique », *in* Pascal ENGEL (dir.), *Précis de philosophie analytique*, PUF, Paris, 2000, p.242.

[397] John RAWLS, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy & Public Affairs*, t.14, n°3 (été 1985), pp. 223-251.

> différences de croyance et de conception du bien, au moins depuis la Réforme, nous devons reconnaître que, tout comme au sujet des questions de doctrine morale et religieuse, l'accord public sur les questions de base de philosophie ne peut être obtenu sans que l'Etat transgresse les libertés de base. La philosophie comme recherche de vérité sur un ordre métaphysique et moral indépendant ne peut, à mon sens, fournir une base de travail commune pour une conception politique de la justice dans une société démocratique. [398]

L'argument est clair : puisqu'on cherche à former une société viable, et de ce fait jouissant d'une certaine unité, il faut, pour en concevoir les fondements, faire abstraction des opinions philosophiques, morales et religieuses qui divisent. Autrement, les principes mêmes de la vie commune n'étant pas admis par tous, la vie commune ne sera pas possible. Pour autant, l'auteur ne rejette pas comme vaines et de nulle valeur les théories qu'il faut laisser de côté. Il se contente d'un agnosticisme pratique, fondé sur un argument quelque peu facile, celui de la non-unanimité.

C'est pourquoi la théorie qu'il a développée dans son maître ouvrage présente un procédé d'élaboration des principes de la vie commune sur la base d'une convention entre individus. Mais les individus choisis pour y réfléchir ne sont pas eux-mêmes exempts de déterminations personnelles ; de ce fait, leur impartialité n'est pas garantie :

> La raison pour laquelle la position originelle doit faire abstraction des contingences du monde social et ne pas en être affectée est que les conditions d'un accord équitable sur les principes d'une justice politique entre personnes libres et égales doit éliminer les avantages issus de négociations, qui surgissent inévitablement en arrière-plan dans les institutions de toute société comme résultat de tendances sociales, historiques et naturelles cumulées. [399]

---

[398] « Thus, the aim of justice as fairness as a political conception is practical, and not metaphysical or epistemological. That is, it presents itself not as a conception of justice that is true, but one that can serve as a basis of informed and willing political agreement between citizens viewed as free and equal persons. This agreement when securely founded in public political and social attitudes sustains the goods of all persons and asso- ciations within a just democratic regime. To secure this agreement we try, so far as we can, to avoid disputed philosophical, as well as disputed moral and religious, questions. We do this not because these questions are unimportant or regarded with indifference, but because we think them too important and recognize that there is no way to resolve them politically. The only alternative to a principle of toleration is the autocratic use of state power. Thus, justice as fairness deliberately stays on the surface, philosophically speaking. Given the profound differences in belief and conceptions of the good at least since the Reformation, we must recognize that, just as on questions of religious and moral doctrine, public agreement on the basic questions of philosophy cannot be obtained with- out the state's infringement of basic liberties. Philosophy as the search for truth about an independent metaphysical and moral order cannot, I believe, provide a workable and shared basis for a political conception of justice in a democratic society. », John RAWLS, *art. cit.* p.230.

[399] « And the reason why the original position must abstract from and not be affected by the contingencies of the social world is that the conditions for a fair agreement on the principles of political justice between free and equal persons must eliminate the bargaining advantages which

C'est pourquoi, afin d'éviter cette partialité qui nuit à l'établissement de rapports de justice conformes à l'égalité des protagonistes, il recourt, comme on le fait volontiers dans d'autres domaines de la philosophie analytique, à une sorte d'expérience de pensée, celle de la « position originelle ». Les principes de la vie en société seront les conclusions tirées par un groupe de personnes qui y réfléchissent en tant que concernés par cette même vie en société, mais comme s'ils ignoraient de quel statut ils jouiraient dans la société effective. Ce principe méthodique, que Rawls appelle « voile d'ignorance », garantit que leurs réflexions ne tendront pas à leur assurer dans la société une position plus avantageuse qu'à qui que ce soit. Ce n'est pas en fonction d'eux-mêmes qu'ils jugeront, mais en fonction des aspirations communes à tous quel que soit le statut particulier de chacun. Ainsi la théorie de Rawls est avant tout un protocole expérimental censé produire les principes de la vie sociale.

Moyennant ce point de départ méthodique, Rawls peut développer sa théorie, en scrutant ce que concluraient les sages placés dans une telle situation pour établir la loi de la cité, ce qui en pratique consistera à décider des règles de répartition des biens et avantages qui constituent la donnée commune de la société. Deux principes cependant sont présupposés pour assurer le respect de la liberté et de l'égalité :

> 1. Chaque personne a un droit égal à un ensemble adéquat de droits et libertés de base, lequel est compatible avec un ensemble similaire pour tous.
>
> 2. Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions :
>
> - Premièrement, elles doivent être attachées à des offices et des postes offerts à tous sous les conditions d'une égalité équitable d'opportunité ;
> - Et deuxièmement elles doivent être admises pour le plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société. [400]

La liberté est présentée comme comportant trois aspects :

> Premièrement, les citoyens sont libres en ce que chacun se considère soi-même et les autres comme jouissant du pouvoir moral d'avoir une conception du bien. Cela ne signifie pas qu'ils se considèrent, en vertu de la conception politique qu'ils ont d'eux-mêmes, comme irrémédiablement tenus de poursuivre la conception particulière du bien qu'ils tiennent à un moment donné. Au contraire, comme citoyens, ils sont considérés comme capables de réviser et de changer cette conception pour des motifs raisonnables et rationnels, et ils peuvent le faire s'ils le désirent. Ainsi, comme personnes libres, les citoyens revendiquent le droit d'envisager leurs personnes comme indépendantes et non

---

inevitably arise within background institutions of any society as the result of cumulative social, historical, and natural tendencies. » *Ibidem*, pp. 235-236.

[400] « 1. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with a similar scheme for all. 2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.» *Ibidem* p.227.

> identifiées à une conception particulière du bien, ou d'un schéma de fins dernières. Etant donné leur pouvoir moral de former, réviser et poursuivre rationnellement une conception du bien, leur identité publique comme personne libre n'est pas affectée par des changements au cours du temps dans leur conception du bien. Par exemple, lorsque des citoyens se convertissent d'une religion à une autre, ou ne professent plus une foi religieuse établie, ils ne cessent pas, pour des questions de justice politique, d'être les mêmes personnes qu'ils étaient auparavant. [401]

Ainsi le premier aspect de la liberté du citoyen réside dans le fait qu'il peut assigner un but à sa vie. C'est en ce sens très particulier que Rawls emploie le terme de « bien », à savoir le projet particulier qu'un citoyen forme et poursuit pour lui-même dans le cadre de la société. Toute conception universelle du bien et de la fin de l'homme étant laissée de côté puisqu'il n'y a pas de consensus à son sujet, les principes de la vie en société visent seulement à laisser autant que possible au citoyen un espace où il peut se réaliser selon ses propres conceptions. Ce que Rawls appelle « justice » n'est donc pas autre chose que ce cadre dans lequel les citoyens peuvent évoluer à leur guise du moment qu'ils n'empêchent pas leurs concitoyens d'en faire autant. Et en ce sens, le juste, ou le droit, prime sur le bien [402] selon la terminologie de Rawls : dans la société idéale qu'il cherche à construire, le cadre commun de vie – plus qu'un cadre de vie commune, dans cette conception très individualiste ! – doit être défendu plus strictement que les projets et conceptions particulières des citoyens.

Dans cette perspective, il est remarquable que, puisque les principes de la « justice » font abstraction des conceptions possibles du bien, la propriété la plus saillante de la liberté entendue sous cet aspect n'est pas tant d'être une capacité à se déterminer pour un but, que d'être la faculté d'en changer ! Les institutions doivent alors seulement veiller à ce que le statut du citoyen qui aurait ainsi révisé ses conceptions ne soit en rien altéré.

> Le deuxième aspect sous lequel les citoyens se tiennent pour libres consiste en ce qu'ils se considèrent comme des sources autonomes [*self-originating*] de revendications recevables. Ils pensent que leurs vœux ont un poids qui ne leur vient pas des devoirs ou

---

[401] « First, citizens are free in that they conceive of themselves and of one another as having the moral power to have a conception of the good. This is not to say that, as part of their political conception of themselves, they view themselves as inevitably tied to the pursuit of the particular conception of the good which they affirm at any given time. Instead, as citizens, they are regarded as capable of revising and changing this conception on reasonable and rational grounds, and they may do this if they so desire. Thus, as free persons, citizens claim the right to view their persons as independent from and as not identified with any particular conception of the good, or scheme of final ends. Given their moral power to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good, their public identity as free persons is not affected by changes over time in their conception of the good. For example, when citizens convert from one religion to another, or no longer affirm an established religious faith, they do not cease to be, for questions of political justice, the same persons they were before. » *Ibidem* pp.240-241.

[402] John RAWLS, *A Theory of Justice*, pp.560 sq.

> obligations spécifiées par la conception politique de la justice, par exemple, des devoirs et obligations à l'égard de la société. [403]

Cet aspect de la liberté fait la différence avec le statut de l'esclave, qui ne peut revendiquer pour lui que ce que le cadre social prévoit sans lui demander son avis. Ce deuxième aspect de la liberté est la suite logique du premier : s'il est loisible à chacun de se donner, sans pression des institutions publiques, une conception de la vie, alors il peut légitimement s'efforcer d'obtenir les moyens de la réaliser du moment que cela n'empiète pas sur l'autonomie des autres. Les revendications qu'il formule alors viennent de lui, et ne lui sont pas dictées par les exigences du cadre de la vie sociale.

> Le troisième aspect sous lequel les citoyens sont regardés comme libres consiste en ce qu'ils sont tenus pour capables d'assumer la responsabilité de leurs desseins, et cela affecte la manière dont leurs revendications sont formulées. Pour résumer, l'idée est que, étant donné les institutions comme toile de fond, et pour chaque personne une somme équitable de biens primaires (tels que requis par les principes de la justice), on considère qu'ils sont capables d'ajuster leurs objectifs et leurs aspirations à la lumière de ce qu'ils peuvent raisonnablement prévoir d'assurer. Plus encore, ils sont tenus pour capables de restreindre leurs revendications en matière de justice aux choses que les principes de la justice permettent. Ainsi, les citoyens doivent reconnaître que le poids de leurs revendications n'est pas donné par la force et l'intensité psychologique de leurs vœux et souhaits (par opposition à leurs besoins comme citoyens), même si leurs volontés sont rationnelles de leur point de vue. [404]

Si le droit prime sur le bien, on attend naturellement des citoyens qu'ils renoncent à poursuivre leurs desseins propres lorsque la répartition officielle des biens et avantages ne leur en laisse pas assez pour combler leurs ambitions. Aucun caprice ne saurait prévaloir contre les principes de la distribution publique selon la justice équitable. La liberté des citoyens consiste sous ce regard à céder librement devant la nécessité sociale. Dans la première description, la liberté semblait surtout consister à pouvoir changer de but, ici elle consiste à savoir renoncer.

---

[403] « The second respect in which citizens view themselves as free is that they regard themselves as self-originating sources of valid claims. They think their claims have weight apart from being derived from duties or obligations specified by the political conception of justice, for example, from duties and obligations owed to society. » John RAWLS, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », p.242.

[404] « The third respect in which citizens are regarded as free is that they are regarded as capable of taking responsibility for their ends and this affects how their various claims are assessed. Very roughly, the idea is that, given just background institutions and given for each person a fair index of primary goods (as required by the principles of justice), citizens are thought to be capable of adjusting their aims and aspirations in the light of what they can reasonably expect to provide for. Moreover, they are regarded as capable of restricting their claims in matters of justice to the kinds of things the principles of justice allow. Thus, citizens are to recognize that the weight of their claims is not given by the strength and psychological intensity of their wants and desires (as opposed to their needs and requirements as citizens), even when their wants and desires are rational from their point of view. » *Ibidem*, pp.243-244.

2. La métaphysique et la prose

Nous avons tâché de résumer les principes méthodiques selon lesquels John Rawls a construit sa doctrine politique. Le présupposé fondamental était que, pour assurer le consensus des citoyens sur les fondamentaux de la société, il fallait pouvoir faire abstraction de toutes les théories philosophiques et religieuses qui ne font pas l'objet d'un consensus. Le défi est-il tenu ?

La première réponse qui vient à l'esprit est facile : il y a toujours un peu d'arrogance, et d'inconscience, à balayer d'un trait de plume toutes les constructions des prédécesseurs sous prétexte qu'elles n'ont pas fait l'unanimité, pour présenter ensuite la sienne comme si elle devait s'imposer sans discussion. La postérité peut facilement ensuite mesurer la disproportion entre les ambitions et les réalisations. Mais prévoyant l'objection, Rawls précise en note :

> Une part de la difficulté vient de ce qu'il n'y a pas de compréhension communément reçue de ce qu'est une doctrine métaphysique. On pourrait dire, comme Paul Hoffman me l'a suggéré, que de développer une conception politique de la justice sans présupposer ou utiliser explicitement une doctrine métaphysique, par exemple une conception métaphysique particulière de la personne, revient déjà à présupposer une thèse métaphysique, à savoir qu'aucune doctrine métaphysique particulière n'est requise pour ce but. On pourrait aussi dire que notre conception quotidienne de la personne comme unité de base de délibération et de responsabilité présuppose, ou en un sens implique, certaines thèses métaphysiques sur la nature des personnes comme agents moraux ou politiques.
>
> Suivant la méthode d'évasion [*avoidance*], je ne devrais pas nier ces objections. Ce qu'il faut dire, c'est la chose suivante. Si nous considérons la présentation de la justice comme équité et notons comment elle est établie, si nous relevons les idées et conceptions qu'elle emploie, aucune doctrine métaphysique particulière sur la nature des personnes, doctrine distincte et opposée à d'autres doctrines métaphysiques, n'apparaît parmi ses prémices, ou ne semble requise par ses arguments. Si des présupposés métaphysiques sont impliqués, ils sont peut-être si généraux qu'ils ne feraient pas la différence entre les diverses conceptions métaphysiques – cartésienne, leibnizienne ou kantienne ; réaliste, idéaliste ou matérialiste – qui ont traditionnellement occupé la philosophie. En ce cas, ils n'apparaissent pas comme pertinents pour la structure et le contenu d'une conception politique de la justice d'une manière ou d'une autre. [405]

[405] « Part of the difficulty is that there is no accepted understanding of what a metaphysical doctrine is. One might say, as Paul Hoffman has suggested to me, that to develop a political conception of justice without presupposing, or explicitly using, a metaphysical doctrine, for example, some particular metaphysical conception of the person, is already to presuppose a metaphysical thesis: namely, that no particular metaphysical doctrine is required for this purpose. One might also say that our everyday conception of persons as the basic units of deliberation and responsibility presupposes, or in some way involves, certain metaphysical theses about the nature of persons as moral or political agents. Following the method of avoidance, I should not want to deny these claims. What should be said is the following. If we look at the presentation of justice as fairness and note how it is set up, and note the ideas and conceptions it uses, no particular metaphysical doctrine about the nature of persons,

Avec Paul Hoffman, nous tenons que de nombreux présupposés philosophiques sous-tendent en effet la construction de Rawls : le fait que la personne soit le sujet de ses actes ; le fait qu'elle soit connaissante, capable de choisir un but plutôt qu'un autre, d'y ordonner des moyens ; libre, et de ce fait responsable de ses actions et de leurs conséquences. Pour fonder le principe d'égalité, il faut en outre reconnaître qu'il y a une communauté d'espèce entre tous les hommes, ce qui est nécessaire au moins pour savoir à qui il faut reconnaître les facultés légales garanties aux personnes – les animaux, voire les plantes, sont-il inclus ? Outre ces données métaphysiques et anthropologiques, il y a des présupposés relevant de la philosophie politique : la société vise une certaine unité, celle qui exige le consensus sur les principes fondamentaux. Elle vise aussi la stabilité et ces deux buts s'imposent contre les caprices particuliers : il y a donc bien une certaine primauté du bien collectif sur le bien particulier, qu'il soit intellectuel (les conceptions particulières du bien) ou pratique (l'activité pour les mettre à exécution). Le fait encore que la société résulte d'un contrat, et non d'une tendance relevant de la nature. Ou, si l'on se refuse à nier la doctrine antique de la nature sociale de l'homme, le fait de supposer possible une société de personnes qui se rassemblent sans poursuivre un but essentiellement commun, mais comme par un pis-aller, qui ne « vivent pas ensemble, mais qui sont ensemble pour vivre », voilà encore une conception philosophique.

Tout ces présupposés sont clairement philosophiques, ne serait-ce que parce qu'ils ont occupé les philosophes ; et ils souffrent discussion si l'on en croit les débats qu'ils ont suscités. Aucune de ces affirmations n'a été exempte de contestation, jusqu'à celle de la réalité de la personne – cf. *supra* – et de sa liberté. Jusqu'à la cohérence de l'être par opposition au non-être, qui permet de l'envisager rationnellement avec quelque espoir de ne pas divaguer purement et simplement lorsqu'on se livre à une quelconque investigation philosophique. Jusqu'à la nécessité de confronter les résultats des sciences pratiques à l'expérience, comme Rawls lui-même le fait, quoique bien rarement. Quant à affirmer que, ne différenciant pas les écoles métaphysiques représentées par Descartes, Leibniz et Kant, elles doivent être considérées comme faisant l'unanimité, cela relève d'une invraisemblable légèreté. La philosophie n'a pas commencé au 17e siècle, et il y a d'autres doctrines métaphysiques que celles-ci qui ont survécu et vivent depuis.

On ne s'étonne pas que Rawls éprouve quelque difficulté à exprimer ce qu'est une doctrine métaphysique. Il suffit de remarquer que la métaphysique, comme la prose – et même plus que la prose ! – imprègne tout discours. Celui qui ne tient pas

---

distinctive and opposed to other metaphysical doctrines, appears among its premises, or seems required by its argument. If metaphysical presuppositions are involved, perhaps they are so general that they would not distinguish between the distinctive metaphysical views – Cartesian, Leibnizian, or Kantian ; realist, idealist, or materialist – with which philosophy traditionally has been concerned. In this case, they would not appear to be relevant for the structure and content of a political conception of justice one way or the other. » *Ibidem*, p.240 note 22.

qu'il y a une cohérence de l'être qui justifie le discours doit, comme le suggère Aristote, se taire et rester comme une plante.

Nous pouvons donc sans vergogne rejeter l'idée du professeur de Harvard, selon laquelle on peut fonder une doctrine politique sans une conception d'abord métaphysique, puis anthropologique et morale de la personne. Certes, les difficultés que soulèvera une telle conception, « ne peuvent être résolues politiquement » [406], non pas, comme il l'entend, sous le motif que la politique pourrait et devrait en faire abstraction, mais parce qu'il y a une hiérarchie des sciences imposée par la logique même des termes. Si l'on parle de personne, si l'on envisage les attributs de la personne humaine, il faut d'abord s'en donner une conception au moyens de concepts qui ne la rendent pas circulaire : des concepts plus premiers tirés de la métaphysique : substance, individu et connaissance intellective.

B. L'HOMME, PROJET OU PRODUIT

1. L'anthropologie de Rawls

Nous pouvons cependant tirer des conceptions de la « justice comme équité » plusieurs des données au sujet de la personne qui sous-tendent la théorie. Outre les principes énoncés au paragraphe précédent, on peut noter que John Rawls évoque en un autre article [407] les principes de la société bien ordonnée et les biens primaires indispensables à chaque citoyen pour réaliser les projets qu'il a formés.

La « société bien ordonnée » est « réglée par une conception publique de la justice ; c'est une société dans laquelle chacun accepte et sait que les autres acceptent pareillement les mêmes principes premiers de droit et de justice » [408].

Deuxièmement, les membres d'une telle société sont, se considèrent eux-mêmes et tiennent aussi les autres pour des personnes morales, libres et égales. « Moral » signifie que « une fois qu'ils ont atteint l'âge de raison, chacun d'entre eux a et considère les autres comme ayant un sens effectif de la justice aussi bien que la compréhension d'une conception de son bien » [409].

« Les citoyens sont égaux en ce qu'ils se considèrent mutuellement comme ayant un égal droit à déterminer et à estimer après due réflexion les principes

---

[406] Cf. John RAWLS, *art. cit.* p.230.

[407] John RAWLS, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *The Journal of Philosophy*, t.77, n°9 (9 septembre 1980), pp. 515-572.

[408] « First, such a society is effectively regulated by a public conception of justice; that is, it is a society in which every one accepts, and knows that others likewise accept, the same first principles of right and justice. » John RAWLS, « Kantian Constructivism in Moral Theory », p.521.

[409] « Once they have reached the age of reason, each has, and views the others as having, an effective sense of justice, as well as an understanding of a conception of their good. », *Ibidem*.

premiers de la justice par lesquels la structure de base de leur société doit être gouvernée. » [410] Quant à la liberté, nous avons déjà vu en quoi elle consiste.

De ces trois propriétés de la personne politique, il résulte que chacune jouit d'une certaine autonomie qui se révèle par la capacité de se donner des fins et de les poursuivre. Il est remarquable qu'on ne conçoit pas la personne sans ce dynamisme. Même si la liberté est présentée comme une indétermination, une capacité à changer d'avis et à renoncer, le propre de la personne, comme nous l'avions relevé en première partie, est de se projeter dans un dessein connu et conçu par ses propres moyens, dessein dans lequel la personne affirme sa distinction d'avec les autres. La personne politique de Rawls est un projet [411]. Plus exactement, elle est une capacité de projet puisqu'elle ne change pas de statut lorsqu'elle révise ou remplace son projet. Elle se caractérise donc plus par une tendance que par une détermination.

L'égalité décèle une identité d'espèce entre les hommes, comme nous l'avons relevé au paragraphe précédent. Si l'homme se révèle par une tendance personnelle, il y a cependant un fondement identique à cette tendance. Nous complétons ici ce que nous tirons de Rawls : ce fondement commun réside dans le fait d'être substance individuelle de nature rationnelle, et cela dans les conditions d'existence des corps. Les divers projets particuliers sont des réalisations possibles de la tendance intrinsèque à ce fondement.

Si ces projets sont appropriés à chacun, il y a cependant un certain projet commun, un bien commun, une volonté commune de respecter les mêmes règles de vie, ne serait-ce que pour pouvoir poursuivre ses propres desseins paisiblement. La tranquillité reste une donnée collective, désirable par tous. De même que la stabilité qui constitue un critère « évident » de la société bien ordonnée [412]. L'individualisme rawlsien trouve ici une première limite, « évidente ».

Outre ces caractères de la société bien ordonnée, Rawls énumère des biens primaires qu'il faut garantir à tout citoyen avant même d'envisager une répartition des autres biens, offices et avantages :

> Voici une très brève explication des préférences des parties en ce qui concerne les premiers biens énumérés dans *A Theory of Justice* :
>
> (i) Les libertés de base (liberté de pensée et liberté de conscience, etc.) sont les institutions nécessaires en arrière-plan pour le développement et l'exercice de la capacité à décider, réviser et poursuivre rationnellement une conception du bien. De même, ces

[410] « Citizens are equal in that they regard one another as having an equal right to determine, and to assess upon due reflection, the first principles of justice by which the basic structure of their society is to be governed. », *Ibidem*.
[411] John RAWLS, *A Theory of Justice*, p.408, exploitant une idée de Josiah ROYCE, *The Philosophy of Loyalty*, New York, Macmillan, 1908.
[412] John RAWLS, *A Theory of Justice*, p.455.

libertés permettent le développement et l'exercice du sens du droit et de la justice sous des conditions sociales libres.

(ii) La liberté de mouvement et le libre choix d'occupation dans un contexte d'opportunités diverses sont requis pour la poursuite des buts terminaux, autant que pour laisser place à une décision de les modifier ou d'en changer si on le désire.

(iii) Les pouvoirs et prérogatives d'offices et de postes de responsabilité sont nécessaires pour laisser le champ libre à diverses capacités de maîtrise de soi et de vie en société.

(iv) Revenu et richesse, entendus largement comme il se doit, sont des moyens valables pour tout – en tant qu'ayant une valeur d'échange – pour accomplir directement ou indirectement presque toutes nos fins, quelles qu'elles soient.

(v) Les bases sociales du respect de soi sont ces aspects des institutions de base qui sont normalement essentiels si les individus doivent avoir un sens aigu de leur propre valeur comme personnes morales et pour être capable de réaliser leurs intérêts supérieurs, et avancer vers leurs fins avec enthousiasme et confiance en soi. [413]

Passons sur le caractère grossièrement matérialiste de certaine remarque – les richesses comme valeurs d'échange permettent de procurer à peu près toutes les fins que l'on peut poursuivre – et centrons-nous sur la conception de la personne qui sous-tend ces données considérées comme fondamentales. Si l'agir suit l'être – présupposé métaphysique que nous ne pensons pas devoir ignorer – nous pourrons en tirer quelques éléments sur le rapport de la personne, de l'individu humain à la société. Ce qui apparaît de façon saillante est l'autonomie à reconnaître (liberté de pensée), à acquérir (exercices de maîtrise de soi), à faire reconnaître aux autres (assurer l'estime de soi).

Cette autonomie n'est pas absolue : le droit prime sur le bien, il faut acquérir et entretenir le « sens de la justice », c'est-à-dire non seulement laisser la société régler notre agir dans la mesure où le cadre social l'exige en vertu des principes de justice,

---

413 « A very brief explanation of the parties' preference for the primary goods enumerated in *A Theory of Justice* is this: (i) The basic liberties (freedom of thought and liberty of conscience, etc.) are the background institutions necessary for the development and exercise of the capacity to decide upon and revise, and rationally to pursue, a conception of the good. Similarly, these liberties allow for the development and exercise of the sense of right and justice under social conditions that are free. (ii) Freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities are required for the pursuit of final ends, as well as to give effect to a decision to revise and change them, if one so desires. (iii) Powers and prerogatives of offices and positions of responsibility are needed to give scope to various self-governing and social capacities of the self. (iv) Income and wealth, understood broadly as they must be, are all-purpose means (having an exchange value) for achieving directly or indirectly almost any of our ends, whatever they happen to be. (v) The social bases of self-respect are those aspects of basic institutions which are normally essential if individuals are to have a lively sense of their own worth as moral persons and to be able to realize their higher-order interests and advance their ends with zest and self-confidence. » John RAWLS, « Kantian Constructivism in Moral Theory », p.526.

mais encore assumer ces principes pour les appliquer soi-même non tant sous la contrainte que par conviction du caractère bénéfique de cette observance.

Les biens incommunicables – et de ce fait échangeables – rappellent que l'un des motifs de la vie en société vient de ce que ces biens ne peuvent être possédés par deux personnes à la fois. Nous avons vu à propos du principe d'individuation combien la matière est principe d'opposition (de distinction), et nous en trouvons ici l'application : ce qui ne peut être possédé par plusieurs peut cependant être échangé, ce qui va occuper une grande partie des rapports entre personnes. Mais, à vrai dire, toute la notion de la distribution des biens et avantages repose sur leur incommunicabilité. Ce qui sous-tend toutes les difficultés de la politique et de la vie commune, c'est ce principe d'opposition et d'exclusion que constitue la matière.

Il résulte de ces analyses que l'individu politique est surtout un être centré sur soi : de fait selon Rawls rien n'empêche, dans l'expérience de pensée de la « position originelle », que les choix des protagonistes soient dirigés par leurs propres intérêts privés, le « voile d'ignorance » suffisant à garantir que les décisions prises respecteront les principes de base de la justice. Il n'y a donc même pas de difficulté liée à la partialité des sages : la structure garantit la valeur du résultat [414], et les sages ne sont tels que parce qu'ils sont placés dans la situation de ne pouvoir faire autrement, quel que soit leur égoïsme. Rawls affirme même qu'il y a comme une confirmation expérimentale de son propos :

> Les libéralismes de Kant et de Mill ont une certaine prééminence historique en tant que les premières et les plus importantes vues philosophiques à épouser la démocratie constitutionnelle moderne et à déployer les idées sous-jacentes d'une manière féconde ; il pourrait bien s'avérer que les sociétés dans lesquelles les idéaux d'autonomie et d'individualité sont largement acceptés sont parmi les mieux gouvernées et les plus harmonieuses. [415]

---

[414] « Now the freedom of persons as self-originating sources of claims is represented by not requiring the parties to justify the claims they wish to make. Whether they are citizens acting as deputies for them-selves or whether they are trustees, they are free to act in the best interests of whomever they represent within the framework of reasonable constraints embedded in the original position. It belongs to the parties' rational autonomy that there are no given antecedent principles external to their point of view to which they are bound. The interests they try to advance need not be derived from some prior duty or obligation, either to other persons or to society. Nor do the parties recognize certain intrinsic values as known by rational intuition, for example, the perfectionist values of human excellence or of truth and beauty. This is how freedom as originating claims is represented. Although some or all in society may recognize these values, their acceptance is, from the standpoint of political and social justice, self-imposed, or else a consequence of the principles of justice still to be adopted. » *Ibidem* p.548.

[415] « The liberalisms of Kant and Mill have a certain historical preeminence as among the first and most important philosophical views to espouse modem constitutional democracy and to develop its underlying ideas in an influential way; and it may even turn out that societies in which the ideals of autonomy and individuality are widely accepted are among the most well-governed and harmonious. », John RAWLS, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », p.246.

Nous reconnaissons donc dans la conception du sujet politique sous-entendue par Rawls la qualité d'individuation, c'est-à-dire d'autonomie et d'unité, que nous avions reconnue à la personne à un degré éminent par rapport à toutes les autres réalités qui font l'objet de notre expérience courante. Et pourtant il faut bien avouer que quelque chose manque : la dimension du bien commun. Le respect commun des règles de vie collective est-il suffisant pour rendre compte des principes de vie commune que l'on peut induire de l'observation quotidienne ? N'y a-t-il pas de solidarité plus profonde entre les individus ? Certains critiques de Rawls ne se sont pas privés de la souligner.

2. La critique communautarienne.

Nous avons déjà relevé dans Rawls la reconnaissance d'une certaine solidarité, celle qui vise à protéger le cadre social commun, et qui prime sur la conception et la poursuite des projets personnels. Mais il ne s'arrête pas là. En effet, en vertu du principe de différence, selon lequel les inégalités ne doivent être tolérées que si elles contribuent au bien des plus désavantagés, il faut déterminer comment on doit traiter les compétences naturelles. Dans le contexte de la « position originelle », les sages qui délibèrent des principes de la société vont envisager les qualités naturelles des individus sans savoir s'ils en jouiront en réalité ou non. Alors il est cohérent qu'ils les tiennent pour des biens à partager, de manière à éviter qu'un avantage non mérité ne serve qu'au profit d'un seul. Michael Sandel résume l'argumentation de Rawls dans sa critique : Rawls relève

> que les talents, les atouts et même la capacité d'effort, qui permettent aux uns de gagner plus que d'autres, ne sont pas répartis équitablement. Ces disparités sont arbitraires d'un point de vue moral et restent une question de chance ou de malchance. Opérer une répartition des biens terrestres sur la base de ces différences, ce n'est pas pratiquer la justice. Cela revient, tout bonnement, à inscrire dans l'organisation humaine l'arbitraire de la contingence sociale et naturelle. Les individus ne méritent, à proprement parler, ni les talents dont la chance les a pourvus, ni les bénéfices qui en résultent. Nous devrions, dès lors, voir ces talents comme des atouts collectifs, et nous considérer mutuellement comme les bénéficiaires des avantages qu'ils dispensent. « Ceux qui ont été favorisés par la nature, qui qu'ils soient, peuvent tirer profit de cette aubaine, à condition que ces profits concourent à l'amélioration du sort de ceux qui sont restés sur la touche […] Dans une justice vue comme équité, les hommes acceptent de partager le destin les uns des autres. »[416]

Cette manière de voir retrouve une intuition naturelle : celui qui est plus doué se doit de rendre service à ceux qui le sont moins. Mais les fondements de la « justice comme équité » ne permettent pas, selon Sandel, d'en rendre compte : il n'est pas moins arbitraire de désigner la société comme bénéficiaire de ces avantages que de

[416] Michael SANDEL, « République procédurale et moi désengagé », *in* André BERTEN, Pablo DA SILVEIRA, Hervé POURTOIS (éds.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pp.265-266. Citation de John RAWLS, *A Theory of Justice*, 1971, pp.101-102.

les laisser au sujet qui est ainsi fortuitement doué. Si le service mutuel semble un devoir tellement évident, c'est parce qu'il sous-entend une solidarité foncière des hommes que Rawls se refuse à considérer. « Partager le destin les uns des autres » est bien le lot des hommes, mais la théorie rawlsienne ne peut le justifier.

Dans le même ordre d'idées, Michael Sandel [417] est connu pour avoir remarqué que cette société entièrement fondée sur des rapports de justice froide ignorait la nécessité de l'amitié pour le bon fonctionnement de la société. Charles Taylor le paraphrase ainsi :

> la justice est une vertu applicable […] là où les gens ne sont pas spontanément poussés à la bienveillance et à l'affection. […] Là où cela ne se vérifie pas, on n'a pas besoin d'obliger les gens à se soumettre à des règles de distribution. De plus, dans ce cas, essayer d'imposer une règle détruira probablement les liens existants : insister ponctuellement sur le partage des dépenses avec un ami implique qu'après tout les liens de bienveillance mutuelle sont d'une certaine manière absents ou inadéquats. Il n'y a pas de manière plus rapide de perdre ses amis. De la même manière, l'insistance sur des droits clairement définis peut créer une distance dans une famille très unie. [418]

Il est impossible de nier que les rapports d'amitié et d'affection sont une réalité de la vie sociale, qu'ils sont désirables et désirés collectivement, et qu'ils ajoutent aux rapports de justice. En effet, si ceux-ci rendent la vie sociale simplement possible, ceux-là la rendent agréable ; mais, plus encore, c'est une question de survie de la société. Au point, comme saint Thomas d'Aquin le remarque, que « les législateurs cherchent plus à conserver l'amitié entre les citoyens que la justice elle-même […] Ce qui est juste au plus haut degré semble être ce qui conserve et répare l'amitié. » [419] Il n'y a pas là, semble-t-il, une doctrine philosophique tellement contestée qu'une théorie de la vie politique doive en faire abstraction.

Si l'on se demande comment ces rapports sont créés, on peut se reporter aux rapides remarques de Charles Taylor :

> Il y a une distinction largement ignorée ou mal caractérisée de la pensée postcartésienne : la distinction entre, d'un côté, les objets qui sont pour vous et pour moi et, de l'autre, ceux qui sont pour nous. Cette distinction a une signification profonde et très

---

[417] Michael SANDEL, *Liberalisme and the Limits of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

[418] Charles TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », *in* BERTEN *et al*., *Libéraux et communautariens*, p.90.

[419] « Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad justitiam. […] Et illud quod est maxime justum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae. » Saint THOMAS D'AQUIN, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, (éd. SPIAZZI) Marietti, Turin-Rome, 1964, nn°1542-1543, p.410. La justice dont il est question n'est pas ici le concept très particulier de Rawls, mais le fait de rendre à chacun « ce qui lui est dû ». Il arrive que, pour le bien de la paix, on laisse un usurpateur posséder ce qui ne lui appartenait pas, parce que l'on juge que d'urger la restitution susciterait des troubles pires que cette injuste possession. Pires, au sens d'une plus grande dissension civile.

> importante dans les affaires humaines, et cela de manière à la fois banale et décisive. Dans un contexte banal, lorsque nous commençons une conversation ordinaire, nous transférons les objets d'une catégorie à l'autre : « Beau temps aujourd'hui », dis-je à mon voisin. Il était au courant avant que je n'en parle, il y avait peut-être prêté attention et, de toute évidence, il en était de même pour moi. Celui qui commence la conversation fait en sorte que cela devienne un objet pour *nous* : nous y sommes maintenant attentifs ensemble. Il est important de voir que cette attention-ensemble n'est pas réductible à une agrégation d'attentions séparées : elle implique de manière évidente quelque chose de plus que le fait pour chacun de nous d'apprécier pour soi-même le temps qu'il fait. Mais nos préjugés atomistes nous induiront peut-être à la tentation d'essayer de rendre compte de cette attention plutôt en termes d'agrégation d'états d'esprit monologiques : je sais que vous êtes attentifs et vous savez que je le suis aussi et vous savez que je sais que vous savez, etc. Mais se contenter d'ajouter les uns aux autres ces états d'esprit monologiques ne nous mène pas aux conditions dialogiques où les choses sont pour nous. Dans certaines circonstances je peux savoir que vous appréciez le temps qu'il fait juste en vous voyant, et vous savez la même chose de moi et puisque chacun a une vue complète de l'autre, chacun sait ce que l'autre sait, etc. Mais c'est très différent quand nous commençons réellement la conversation. [420]

Cette analyse d'un comportement banal manifeste le caractère formellement commun de la vie sociale, en ce sens qu'une certaine réalité n'existe qu'en tant que possédée à plusieurs, et non seulement simultanément par plusieurs : il y a plus dans une discussion à trois que dans la commune position assise sur un même banc ! Cette réalité se situe dans la connaissance propre aux personnes, c'est-à-dire connaissance des personnes par elles-mêmes et connaissance de soi par les autres dans le cadre de ce jeu social où chacun joue un rôle et y est reconnu comme tel. C'est cette connaissance qui donne lieu au langage. Enfin, le caractère trivial du sujet de conversation permet de souligner à quel point ces mécanismes occupent nos vie et en constituent la trame. Là encore, une théorie de la vie politique ne peut faire abstraction de telles observations.

Ce n'est pas seulement dans la connaissance que se réalise cette communion entre personnes, mais aussi dans l'appétition :

> L'intégration suppose que, dans le cas de certaines actions qui affectent le bien-être de l'individu, l'actant adéquat n'est pas l'individu, mais une communauté à laquelle il appartient. L'individu appartient à cet actant *éthiquement* : il partage le succès ou l'échec d'actes, de réalisations ou de pratiques qui peuvent être complètement indépendants de tout ce que lui-même a fait en tant qu'individu. Certains exemples sont familiers. Beaucoup d'Allemands nés après la Seconde Guerre mondiale, par exemple, ont honte des atrocités commises par les nazis et se sentent obligés de les réparer. John Rawls présente, dans un contexte légèrement différent, un exemple encore beaucoup plus éclairant pour notre propos. Un bon orchestre est lui-même un actant. Les musiciens qui le composent s'enorgueillissent, au sens où un triomphe personnel enorgueillit, non en raison de la

[420] *Ibidem*, p.98, italique de l'auteur.

> qualité ou du brio de leurs contributions individuelles, mais en raison de la performance de l'orchestre comme tout. C'est l'orchestre qui réussit ou qui échoue, et le succès et l'échec de cette communauté est le succès ou l'échec de chacun de ses membres. [421]

Le bien proprement commun consiste donc non seulement dans le fait de connaître – en l'occurrence les rôles mutuels des musiciens et le succès collectif de l'exécution, ou bien le passé douloureux de son pays – mais encore de s'en réjouir ou de s'en attrister, et cette réaction appétitive peut aussi avoir un caractère collectif.

A l'occasion de ces exemples, on peut remarquer que le bien commun d'un groupe est tel parce que son sujet est une collectivité une. Il est possédé par chacun de ses membres, mais en tant que membre, non en tant qu'individu. Il ne consiste pas seulement dans la cohésion ou dans la stabilité de l'association, mais dans une œuvre particulière à réaliser. Les principes de la justice comme équité ne peuvent pas en rendre compte, puisque ce qui sera apprécié comme bien commun est le fruit d'un projet concret que ladite justice doit ignorer. Si elle reconnaît la réalité des faits sociaux, comme Rawls lui-même, elle l'interprète comme un intérêt privé à plusieurs dont les institutions sociales n'ont pas à s'occuper comme telles, leur souci étant exclusivement d'assurer l'ordre du droit :

> Ainsi le plan de chaque personne se voit donner une structure plus riche et plus ample qu'il n'aurait autrement ; il est ajusté au plan des autres par des principes mutuellement acceptables. La vie plus privée de chacun est pour ainsi dire un plan dans un plan, ce plan surajouté étant réalisé dans les institutions publiques de la société. Mais ce plan plus large n'établit pas une fin dominante, comme celle d'une unité religieuse ou de plus grande excellence de culture, encore moins de pouvoir et de prestige national, à laquelle les buts de tous les individus et associations seraient subordonnés. L'intention régulatrice publique est plutôt que l'ordre constitutionnel doive réaliser les principes de la justice. Et cette activité collective, si le Principe Aristotélicien est sûr, doit être expérimentée comme un bien. [422]

Le fait que Rawls se voie contraint de laisser place à l'activité formellement collective dans sa synthèse, tout en la soumettant à son principe de société contractuelle laisse deviner qu'elle est bien plus spontanée et naturelle que sa théorie

---

[421] Ronald DWORKIN, « La communauté libérale », *in* BERTEN *et al*., *Libéraux et communautariens*, p.342. Référence à John RAWLS, *A Theory of Justice*, pp.520-529.

[422] « Thus the plan of each person is given a more ample and rich structure than it would otherwise have ; it is adjusted to the plans of others by mutually acceptable principles. Everyone's more private life is so to speak a plan within a plan, this superordinate plan being realized in the public institutions of society. But this larger plan does not establish a dominant end, such as that of religious unity or the greatest excellence of culture, much less national power and prestige, to which the aims of all individuals and associations are subordonate. The regulative public intention is rather that the constitutional ordre should realize the principles of justice. And this collective activity, if the Aristotelician's Principle is sound, must be experienced as a good. » John RAWLS, *A Theory of Justice*, p.528. Le Principe Aristotélicien dont il est question est celui selon lequel toute chose se réjouit de l'exercice de son activité propre ; cf. p.426.

de la justice ne l'envisage. Il y a évidemment une tendance de l'homme à vouloir vivre en société, non seulement parce que chacun veut instrumentaliser les autres à son service en échange de sa propre instrumentalisation, mais parce qu'il y a une satisfaction particulière dans l'accomplissement d'œuvres collectives. Encore une aspiration commune, signe de l'unité de nature entre les hommes, et qui ne résulte pas plus de la réflexion désincarnée de la « position originelle » que le jeu collectif des enfants d'une cour de récréation ne résulte de la seule lecture d'un règlement.

Dans ces conditions, on ne comprend pas pourquoi la société bien ordonnée devrait à tout prix interdire la poursuite d'un but unique. Si une société admise volontiers par tous mobilisait toutes les volontés dans un but unique, les principes de Rawls la condamneraient comme les lois du commerce interdisent le monopole. De suspecte, l'unanimité deviendrait hors-la-loi, la seule unanimité admise étant celle des principes de la société libérale. Les précautions prises pour éviter tout totalitarisme, toute influence indue, toute pression psychologique, peuvent finir par engendrer une autre tyrannie : celle d'un relativisme pratique qui exclura farouchement que la vérité soit admise par tous et se déploie dans la sphère publique. Et pourtant, s'il y a une conception du bien qui est vraie et bienfaisante à l'exclusion d'autres qui ne procurent que des biens apparents, n'est-il pas souhaitable qu'elle s'applique sans entrave ? Le pragmatisme libéral l'en empêchera, et l'histoire des révolutions montre qu'il sait parfois se faire oppressant : Rousseau parlait de forcer les récalcitrants à être libres. Le libéralisme ne sera jamais sans ambiguïté.

Toujours est-il qu'il existe une certaine solidarité entre tous les hommes, qui vise au moins à la paix et à la vie tranquille, et une tendance foncière à chercher la compagnie, l'estime et même l'affection des autres. Sans aller jusqu'à reconnaître une unique conception du bien, plus précisément déterminée, que tous doivent admettre, quitte à défavoriser ceux qui ne l'admettent pas, le courant communautarien affirme au moins que le contexte dans lequel est formée la personne détermine ses projets, de sorte que l'expérience de pensée de la « position originelle » ignore un pan entier de l'existence humaine. Avant d'être un projet, la personne est un produit [423]. Il y a un terreau commun qui s'impose à tous les hommes nés dans le même contexte. Sa nécessité ne vient pas de ce qu'il procure un bonheur infaillible, mais de ce que l'on ne peut revenir sur sa naissance.

C'est ce que relève Will Kymlicka à propos de la critique communautarienne. Il relève chez ses représentants (Charles Taylor, Michael Sandel surtout) trois arguments contre le libéralisme tel que Rawls le définit. Tout d'abord, « la vision libérale du soi est sans contenu » [424]. La liberté, du fait qu'elle est avant une capacité à

[423] Cf. la réflexion de Jean Cocteau : « Plus un poète chante dans son arbre généalogique, plus il chante juste. » cité dans Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, note 142, p.324.

[424] Will KYMLICKA, « Le sujet désengagé », *in* BERTEN *et al*., *Libéraux et communautariens*, p.276, faisant référence à Charles TAYLOR, *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

remettre en cause nos rôles sociaux est vide. Il n'y a rien à désirer si l'on est pas déjà déterminé à quelque chose. Ainsi l'aspect désincarné, « désengagé », des protagonistes de la « position originelle » semble trop éloigné de la réalité pour pouvoir donner lieu à un modèle pertinent – c'est-à-dire réaliste – de la vie commune. Seul le contexte social dans lequel la personne apparaît lui donne les premières déterminations à partir desquelles il peut exercer une liberté. Il faut un but, un modèle pour avoir envie d'en engager les moyens.

D'autre part, dans la vision libérale, « le soi est antérieur à ses fins » : le fait de pouvoir toujours changer de projet manifeste que la personne s'en distingue, le domine et se trouve donc naturellement antérieure à lui. Pour Sandel, l'élaboration d'un projet doit passer par une prise de conscience de ce qu'on est, c'est-à-dire avec toutes les déterminations que le contexte dans lequel on a grandi a pu imprimer dans notre personnalité. C'est d'ailleurs ainsi que l'on se perçoit soi-même : notre personnalité se manifeste par des habitudes d'esprit que nous ne nous sommes pas données à l'issue d'un raisonnement froid. Le bien à poursuivre nous est indiqué par cette connaissance : il faut prolonger délibérément cette formation qu'on a d'abord reçue sans être consulté. Ce deuxième argument consiste donc à relever que notre introspection ne révèle pas du tout le personnage idéal de la « position originelle », mais un être concret, marqué par diverses influences reçues sans les choisir. Contrairement à ce que dit F. H. Bradley [425], ce n'est pas l'individu qui est une « abstraction pure », mais plutôt le sage idéal à qui on confie l'élaboration de la constitution rawlsienne.

Enfin, le dernier argument, qui sous-tend le précédent, est le suivant : la personne qui doit se former un projet ne peut pas faire abstraction du contexte communautaire dans lequel elle se trouve : « les valeurs communautaires ne sont pas simplement affirmées par les membres de la communauté, mais elles définissent leur identité » [426].

Will Kymlicka critique ces trois arguments comme impuissants à rejeter la théorie libérale parce que cette vue de l'individu comme déterminé par le contexte, à son tour, ne rend pas compte de la possibilité, pourtant bien réelle, de tout remettre en question pour adopter un mode de vie entièrement étranger. Il est vrai que l'expérience concrète montre à quel point ces conversions intégrales peuvent être difficiles : on ne se fabrique pas une nouvelle culture ou une nouvelle éducation sur simple décision. Le résultat sera la plupart du temps peu convaincant, son caractère artificiel sera patent. Cependant quelques exceptions justifient d'y prêter attention.

En tous les cas, on peut avec Kymlicka rejeter le communautarisme radical qui reviendrait à nier notre liberté réelle. Mais on ne peut ignorer le fait que nous sommes déterminés par un contexte familial et social, et qu'il y a une tendance

[425] Cité dans John RAWLS, *A Theory of Justice*, p.110.
[426] Will KYMLICKA, « Le sujet désengagé », p.283.

spontanée à conserver ce qu'on a acquis, à se complaire dans ce qu'on a connu dans le passé. C'est au point que certains auteurs discutent sur le fait que changer de domicile contribue à changer un cadre social, celui dans lequel on vivait et dont on a été membre, de sorte qu'il s'ensuive une diminution du bien-être de ceux qui y restent [427]. Dans un village de campagne qui perd progressivement ses habitants, il faut s'attendre à trouver chez ceux qui restent une certaine nostalgie. C'est là une des motivations pour la stabilité de la société, car il existe une certaine répugnance naturelle à l'égard du changement.

De plus, il faut relever la remarque, peut-être exagérée, de Sandel : le jugement sur ce à quoi il faut consacrer sa vie est une autodécouverte. Formellement, cela semble clairement faux : la connaissance de soi et la conception d'un projet à réaliser sont deux actes de connaissance différents, l'un spéculatif et l'autre pratique, l'un portant sur une réalité existante et l'autre portant sur une réalité à produire. Mais malgré cette différence fondamentale d'objet, on peut trouver entre ces deux actes une identité accidentelle. Si l'on se demande *ce que* l'on est, on peut bien répondre qu'on est une substance individuelle de nature rationnelle, comme tout le monde. Si l'on se demande *qui* on est, qu'est-ce qui fait notre originalité, une première réponse peut être la matière, et tout ce qui est pour nous principe d'individuation. Mais cela ne décrit pas les traits propres qui nous caractérisent : cela ne nous donne que la liste des principes intrinsèques de notre être qui fondent notre originalité. Maintenant, qu'est-ce qui fait notre personnalité au sens courant du terme, qu'est-ce que les autres retiennent de nous par opposition à tout autre, si ce n'est, comme nous l'avons relevé plus haut [428], l'ensemble de nos désirs et aspirations ?

Or, lorsque nous faisons un choix en matière non évidente, il apparaît, comme une petite étude de notre psychologie peut le mettre en évidence, que le jugement au moins pratique de l'intelligence, et parfois le jugement spéculatif, est mesuré par la tendance de l'appétit [429]. On peut l'induire du fait que les passions qui nous émeuvent infléchissent notre jugement en leur faveur, seulement le temps de leur durée. Comme dit la Bible :

> Ne consulte pas une femme sur sa rivale, ni un lâche sur la guerre ; un négociant sur un échange, ni un acheteur sur une vente ; un envieux sur la reconnaissance, ni un impitoyable sur un bienfait ; un paresseux sur un travail quelconque, ni un mercenaire attaché à la maison sur l'achèvement de son travail]. Un domestique nonchalant sur un grand labeur. Ne fais fonds sur ces gens pour aucun conseil.

---

[427] Cf. La discussion sur les quatre mobilités par Michael WALZER, « La critique communautarienne du libéralisme », *in* BERTEN *et al*., *Libéraux et communautariens*, pp.311-336.

[428] Cf. *supra* 4.C.3.

[429] Cf. notre propre étude sur le sujet tel qu'il est traité par saint Thomas d'Aquin : Nicolas CADIET, *Le cœur et ses raisons*, 2012 (non publié).

> Mais près d'un homme pieux sois assidu, celui que tu connais comme observateur, celui dont l'âme est selon ton âme, et qui, si tu tombes, souffrira avec toi. [430]

Avec Sandel, nous pourrions affirmer, moyennant les précisions sur l'aspect métaphysique des choses, que « le soi est constitué par ses fins ». Mais non pas d'une manière tellement impérative qu'il soit impossible d'en changer. A cette occasion, nous pouvons donc remarquer que les projets d'un individu peuvent se distinguer de deux manières : d'une part, comme privés ou collectifs, et d'autre part, comme procédant de la nature, ou de choix fondés sur des motifs particuliers. En effet les quelques analyses qui précèdent ont montré certaines tendances foncières de l'homme en tant qu'il est homme, explicitant les propriétés de la nature dans laquelle les hommes sont égaux, tandis que les théories libérales de la justice rappellent qu'il faut tenir compte des projets particuliers.

Il y a donc en l'homme une dualité : une composition entre sa nature et son individualité. La nature est commune à tous les individus, elle peut en être abstraite et permettre des analyses abstraites et *a priori* comme celles de Rawls ; on ne trouve d'ailleurs dans son ouvrage aucun exemple de fait concret et circonstancié qui serve à fonder une induction pour établir ses principes, on peut même dire que sa méthode l'exclut. D'autre part, ce qui fait l'originalité de chaque individu, par définition, ne permet aucune analyse scientifique, puisque la science s'applique à ce qui se répète, non à ce qui est singulier. Ce deuxième aspect explique les choix des personnes concrètes, et le caractère parfois erratique de leurs comportements, tant il est tributaire de conditions contingentes. Comment expliquer scientifiquement les fantaisies d'un artiste ? C'est précisément cet aspect de l'humanité qui a effarouché un auteur comme Kant, et l'a poussé à construire une théorie morale qui fasse le plus possible abstraction du caprice :

> On trouve chez Kant deux arguments essentiels contre une priorité du bien sur le juste. Le premier consiste à dire que si notre action n'est pas déterminée par un principe formel, qui oblige l'agent à agir indépendamment de tout but spécifique, elle sera donc déterminée par un principe matériel, c'est-à-dire par un objet de notre faculté de désirer. Cela reviendrait à définir le bien comme la satisfaction de nos désirs, ce qui est inacceptable pour deux raisons majeures : d'une part, comme les objets de la faculté de désirer sont nombreux et varient selon les individus, il sera à jamais impossible de donner une définition claire et univoque du bien ; d'autre part, si le bien est référé au désir, il est impossible, faute d'un point de repère extérieur à nos fins, d'adopter une attitude critique à l'égard de nos désirs et d'établir une hiérarchie normative entre les désirs. Ces deux difficultés sont insurmontables tant pour l'hédoniste qui identifie le bien à la satisfaction du désir immédiat que pour le perfectionniste qui identifie le bien avec la pleine réalisation de soi. [431]

> Le deuxième argument est plus radical mais aussi plus discutable. Il ne vise pas les difficultés concrètes qu'on peut rencontrer pour mener une vie morale, mais notre

[430] Eccli, 37, 12-15 (Vulgate).

[431] Référence à Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, 1788, §§2-3.

> constitution profonde comme agents moraux. En effet, le choix d'un principe matériel nous oblige à rester au niveau des motivations empiriques, c'est-à-dire à nous concevoir comme des agents dont les actions ne seraient que des réponses à des stimulations sensibles ou affectives. Mais nous avons la conscience de pouvoir nous libérer des chaînes de la causalité et d'être capables de maîtriser nos désirs et nos émotions. Cette conscience nous est donnée par l'expérience que nous avons de suivre une norme morale, c'est-à-dire une norme fondée sur un principe formel. Or cette conscience a pour Kant la valeur d'une preuve. Elle montre que nous avons la capacité constitutive de rompre avec l'ordre naturel et d'agir comme des sujets autonomes. Et c'est précisément ce fait décisif de notre expérience morale (le célèbre « si je dois, donc je peux ») dont ne peuvent rendre compte les théories qui accordent la primauté au bien sur le juste. [432]

Dans ces conditions, il n'est plus possible d'admettre le jugement par inclination comme outil valable de décision ; il faudra se donner une méthode purement rationnelle – cérébrale, dirions-nous volontiers – de décision, qui puisse toujours se justifier par une « maxime universelle ». La maîtrise de soi à laquelle aspire l'agent kantien lui inspire la méfiance à l'égard des passions, comme chez les stoïciens.

Cette prise de position de Kant avait tellement inspiré les philosophes du courant analytique que, comme le souligne Daniel Weinstock, pendant longtemps, aucun ne jugea raisonnable de s'appliquer à une « philosophie normative » :

> Pendant longtemps, la philosophie analytique en tant que *méthode* privilégiant la rigueur dans l'argumentation, la précision dans l'utilisation des termes et la clarté dans l'exposition des thèses défendues ou attaquées, a été jumelée à un ensemble de positions *substantielles* portant sur les conditions de vérité des énoncés, ainsi que sur les constituants de base de la réalité selon lesquels tout jugement moral ou politique employant des prédicats tels que « bien » ou « juste » ne peut être que l'expression d'une réaction affective. Les émotions, fondements ultimes de nos jugements normatifs selon cette vision des choses, n'étant pas évaluables à l'aune de la raison, il en découle que toute discussion rationnelle du caractère juste ou injuste de telle ou telle loi, du bien-fondé de tel ou tel système de justice distributive, etc. est vaine. Le mépris que ressentirent les premiers praticiens de la philosophie analytique pour toute considération normative est superbement bien illustrée par le célèbre chapitre de *Langage, vérité et logique*, de Ayer, dans lequel ce dernier relègue l'éthique au même rang que la religion, et les expédie toutes deux au ban de la raison. Il n'est pas étonnant, dans un tel contexte, que Peter Laslett ait pu annoncer, en 1956, que la philosophie politique était tout simplement morte, ou plus précisément qu'elle devait se réduire à l'étude des écrits de ces illustres philosophes du passé ayant cru qu'il était possible de raisonner à propos du domaine des affaires humaines.

---

[432] BERTEN *et al.*, *Libéraux et communautariens*, Première partie, « Le juste et le bien », Introduction, pp.27-28.

> L'érosion des principaux piliers philosophiques du positivisme logique, amenée par les écrits de philosophes aussi différents que Quine, Davidson, Goodman et d'autres, eut pour conséquence que la philosophie analytique n'était plus aussi liée qu'elle l'avait été précédemment à un ensemble de *thèses* philosophiques, mais davantage associée à une *méthode* qui pouvait, à première vue, s'appliquer aussi facilement aux questions normatives qu'aux domaines plus traditionnels de cette tradition (langage, esprit, etc.). C'est incontestablement la monumentale *Théorie de la justice*, du philosophe de Harvard John Rawls, qui redonna à la philosophie politique ses lettres de noblesse. [433]

Mais comme nous l'avons vu, l'œuvre de Rawls ne donne pas encore la solution dernière au problème du jugement pratique. Dans la mesure où il porte sur des situations singulières et contingentes, aucun raisonnement scientifique – c'est-à-dire caractérisé par le souci de l'universalité et de la nécessité logique – n'est propre à donner une solution satisfaisante. Aristote avait donné une réponse radicale : c'est l'homme vertueux qui est mesure des actes droits [434] : la vérité dans le domaine pratique est la conformité à l'appétit rectifié. A l'appétit, car lui seul se porte vers un singulier ; rectifié parce que, s'il ne l'est pas toujours, il est cependant un guide sûr lorsqu'il l'est.

Ainsi nous pouvons conclure de ce rapide aperçu des discussions de philosophie politique dans le courant analytique que, malgré des principes parfois contestables, certaines données fondamentales se dégagent. D'une part, les lois de l'agir humain en société sont déterminées par la poursuite commune de certains biens de base, parmi lesquels certains sont formellement collectifs, de sorte qu'ils n'existent que lorsqu'ils sont possédés à plusieurs, comme la paix [435].

D'autre part, cette tendance vers des biens fondamentaux, qui convient à toutes les personnes humaines, révèle par là-même une tendance foncière commune,

---

[433] Daniel WEINSTOCK, « Philosophie politique », *in* Pascal ENGEL (dir.), *Précis de philosophie analytique*, PUF, Paris, 2000, pp.241-242.

[434] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, l.X c.5, 1176a 15-20.

[435] Sur les autres biens spontanément désirés par la nature, on peut se reporter à une première classification donnée par saint Thomas, qui évoque les tendances naturelles à la conservation de soi, à la conjonction des sexes, à l'éducation des, à la connaissance de la vérité sur Dieu et à la vie en société : « Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, (P. CARAMELLO éd.), t.1, Ia IIae q.94 a.2, p.427.

qui n'est autre que la nature, si avec Aristote on entend par nature le principe d'opération – c'est-à-dire précisément le principe de tendance vers une fin [436]. Cette donnée de base semble bien irréformable, et invite à relativiser sérieusement l'idéal d'une Constitution civile inventée de toutes pièces [437].

Cependant l'agir humain est aussi tributaire d'une certaine variabilité liée à l'individualité de la personne, et aux circonstances concrètes contingentes dans lesquelles il se trouve. La prise de décision dans ce domaine ne se laisse pas décrire par un algorithme déterministe, en raison de la liberté des sujets comme en raison de l'objet, toujours singulier. C'est pourquoi les discussions sur le calcul de la répartition optimale des biens et avantages dans la société qui occupent les auteurs dans la lignée de John Rawls paraîtront toujours quelque peu oiseuses. Avec la multiplication indéfinie des lois dans les législations modernes elle est un signe de la décadence de la prudence dans les esprits. L'homme vertueux d'Aristote ne jouit plus de la confiance commune, aussi il est remplacé par un réseau serré de contraintes et directives légales, comme la substance est remplacée dans les théories de certains métaphysiciens par un réseau de tropes aussi serré que possible.

C. UNITE DE L'INDIVIDU POLITIQUE

Ce qui précède nous a révélé une double dualité dans l'homme en ce qui regarde son agir, spécialement son agir politique. Tout d'abord la composition de

---

[436] Il est remarquable au sujet de ces biens, que Rawls lui-même a admis leur caractère fondamental, au point d'amender son principe de la supériorité du juste sur le bien : « Rawls a modifié et précisé sur certains points son argumentation initiale dans un sens qui permet de répondre, au moins en partie, à ces critiques. Un des principaux résultats de cet effort est l'article « La priorité du juste et les idées du bien » (1988) dans lequel Rawls redéfinit sa théorie restreinte du bien dans les termes d'une théorie certes encore restreinte mais aussi *publique*. La nouvelle perspective consiste à dire que si la priorité du juste reste une condition indispensable des libertés politiques, l'unité sociale dans une communauté politique n'est possible que si elle est fondée sur une conception relative aux biens qui est publiquement partagée par les citoyens de cette communauté politique. » BERTEN *et al*., *Libéraux et communautariens*, Première partie, « Le juste et le bien », Introduction, p.38. Les articles concernés de John RAWLS sont : « Justice as fairness : Political, non Metaphysical », 1985, déjà cité ; « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, t.17, 1988, pp. 251-276 ; « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, t.64, 1989, pp.235-238.

[437] Cf. ces réflexions radicalement opposées à la méthode de Rawls chez Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France*, Pélagaud, Lyon-Paris, 1858, c.6, pp.80-82 : « L'homme peut tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien : telle est sa loi, au physique comme au moral. L'homme peut sans doute planter un pépin, élever un arbre, le perfectionner par la greffe, et le tailler en cent manières, mais jamais il ne s'est figuré qu'il avait le pouvoir de faire un arbre. Comment s'est-il imaginé qu'il avait celui de faire une Constitution ? [...] 1. Aucune Constitution ne résulte d'une délibération ; les droits des peuples ne sont jamais écrits, ou du moins, les actes constitutifs ou les lois fondamentales écrites ne sont jamais que des titres déclaratoires de droits antérieurs, dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'ils existent parce qu'ils existent. [...] 5. Quoique les lois écrites ne soient jamais que des déclarations de droits antérieurs, cependant il s'en faut de beaucoup que tout ce qui peut être écrit le soit ; il y a même toujours, dans chaque Constitution, quelque chose qui ne peut être écrit. »

nature – principe universel, le même pour tous les hommes – et d'individuation, marquée par la contingence et la singularité. D'autre part, la tendance vers la réalisation d'un projet personnel, et celle vers une réalisation collective comme la paix. Dès lors, il semble que l'unité de l'individu soit contestable. Si ontologiquement la personne humaine est bien une substance indivise, cette unité s'effrite lorsqu'on envisage l'unité opérative, car plusieurs finalités attirent à elles l'activité de la personne. Plusieurs principes d'appétition, plusieurs objets à désirer, disloquent l'unité de finalité à laquelle on pouvait s'attendre. Nous avons déjà remarqué que tout acte de connaissance est un acte d'unification [438], il semblait logique que l'appétition soit aussi un acte unificateur : acte par lequel le sujet cherche à s'unir l'objet de son appétit, et, s'il s'en trouve plusieurs, les ordonne entre eux comme moyens et fin pour ne vouloir foncièrement qu'une chose. Qui trop embrasse, mal étreint… Peut-on réduire cette multiplicité ?

Quant à la première dualité, cela semble facile : la personne humaine tend à la fois vers la satisfaction des aspirations de sa nature, et à la réalisation de ses projets. Mais on peut conjecturer que les projets d'un individu ne sont qu'une réalisation concrète possible de la nature, de sorte que les deux sont satisfaits simultanément. La nature est une donnée universelle, dont les réalisations se diversifient par une foule de données accidentelles. Ainsi, on devrait pouvoir ramener tout projet particulier à l'un des biens énumérés par saint Thomas d'Aquin [439] : conservation de soi, procréation et éducation, connaissance de la vérité, vie en société.

C'est la deuxième dualité qui présente la plus grande difficulté : comment concilier les contraintes de la poursuite du bien commun avec la satisfaction des aspirations personnelles ? La réponse de John Rawls est déjà connue : ce que nous appelons ici le bien commun n'est autre que ce qu'il appelle le juste ou le droit, c'est-à-dire le cadre légal qui a pour unique raison d'être de rendre possible la réalisation par chaque individu de sa propre conception du bien. Le bien commun (le « juste » ou le « droit » dans la terminologie de Rawls) est au service du bien particulier. Mais cela ne va pas sans ambiguïté, car les exigences particulières ne sont pas toujours compatibles entre elles, et le pouvoir civil est alors l'arbitre absolu. Toute conception particulière du bien qui dépasse les limites fixées tant bien que mal par les principes de la justice comme équité doit s'effacer. Le bien commun est au service de tous les biens particuliers, certes, mais de ceux-là seuls qu'il a bien voulu homologuer. La primauté du bien particulier n'est donc que relative. D'autre part, nous avons suffisamment relevé les défauts de la théorie de Rawls, de sorte qu'il nous faut chercher une autre réponse. La théorie de Jacques Maritain nous en fournit une.

---

[438] 1.C.3.

[439] Cf. *supra*, paragraphe précédent.

1. La querelle thomiste sur la personne et le bien commun

Cette théorie est devenue célèbre, non seulement par la notoriété de son auteur, mais surtout par la controverse qu'elle suscita pendant une petite moitié du 20e siècle. Le philosophe de Meudon pensait devoir insister sur l'autonomie de la personne comme être rationnel, libre, et, dans la perspective chrétienne, appelé à une contemplation personnelle de Dieu qui constitue le sommet de sa vie. Cet acte de contemplation, comme tous les actes purement spirituels, échappe aux contraintes de la vie en société. Et comme il constitue la cause finale de toute l'existence humaine, que cette cause finale est unique et ordonne à elle toute autre activité, il faut conclure que la vie de l'homme en société est elle-même subordonnée à cette activité personnelle de la contemplation béatifique. Ainsi la société est pour la personne.

Mais il faut bien rendre compte de la soumission de l'individu à la société : c'est là un fait patent, et de plus souvent affirmé par le penseur que Maritain tient pour sa référence, saint Thomas d'Aquin, qui, à la suite d'Aristote, affirme la primauté du bien commun, le bien « le plus divin ». Pour concilier ces deux aspects, il propose la distinction entre individu et personne :

> L'être humain est pris entre deux pôles : un pôle matériel, qui ne concerne pas, en réalité, la personne véritable, mais plutôt l'ombre de la personnalité ou ce que nous appelons, au sens strict du mot, *l'individualité* ; et un pôle spirituel, qui concerne la *personnalité véritable*. [440]

L'individualité est marquée chez l'homme par la matière, principe de distinction quantitative dans l'unique sujet subsistant qui résulte de son union à la forme.

> J'ai dit que la matière est comme une avidité d'être, sans détermination par elle-même, et qui tient de la forme toutes ses déterminations. On pourrait dire qu'en chacun de nous l'individualité, étant en moi ce qui exclut de moi tout ce que les autres hommes sont, est l'étroitesse de l'ego, toujours menacée et toujours avide de *prendre pour soi,* qui dérive de la matière dans une chair animée par un esprit. [441]

Ainsi l'homme en tant qu'individu est marqué par la matière, l'animalité, l'appartenance et la dépendance à une espèce, la tendance à la corruption. La matière détermine l'incommunicabilité des biens, et de ce fait engendre les rivalités arbitrées par les règles de la justice. En ce sens peu avantageux, l'homme est partie de la société, puisqu'il est intégré à ce monde des parties intégrantes de la matière.

Mais l'homme est aussi personne, c'est-à-dire un être subsistant par soi et de ce fait jouissant d'une certaine indépendance, capable en outre d'actes spirituels, en particulier ceux par lesquels il se met en rapport avec les autres personnes, qui à cet

---

[440] Jacques MARITAIN, « La personne et le bien commun », *Revue thomiste*, mai-août 1946, t.46, p.246. Italiques de l'auteur.

[441] *Ibidem*, p.248.

égard lui sont égales, à savoir les actes de la vie proprement sociale, jusqu'à ceux de l'amitié. Pas de rivalité à cet égard, les biens de la connaissance et de l'amour peuvent être possédés à plusieurs sans qu'aucun les perde.

Moyennant cette distinction, le problème de la subordination de l'homme à la société ou de la société à la personne se résout facilement : en tant qu'individu, l'homme est une partie de la société, et sa dévotion au tout, telle que mentionnée chez saint Thomas s'explique en ce sens. Mais en tant que personne, l'homme est le terme de la société parce que le but de la vie en société est précisément de rendre possible cette vie de l'esprit qui caractérise la personne. Plusieurs arguments viennent appuyer cette explication :

- La contemplation béatifique de Dieu, qui est un acte personnel, est la fin ultime de l'homme, elle se subordonne tout autre bien.

- La contemplation relève de l'intelligence spéculative tandis que la vie en société relève de l'intelligence pratique, or selon saint Thomas, l'intellect spéculatif prime sur l'intellect pratique. La vie contemplative de la personne prime donc sur les activités de la vie sociale de l'individu.

- La personne a raison de tout, car selon saint Thomas, la raison de partie lui répugne [442].

Si le premier de ces arguments n'est pas contesté par les milieux thomistes, les deux autres le sont, et sévèrement. La distinction entre individu et personne l'est aussi, commençons par elle. Si Maritain reconnaît implicitement que la distinction n'est que de raison, car « c'est le même être tout entier qui en un sens est individu et en l'autre sens est personne » [443], il ne va pas assez loin ; non seulement il n'y a qu'une distinction de raison, mais la distinction est celle du genre à l'espèce, car la personne n'est qu'un cas particulier d'individu, celui dans lequel la nature de la chose comporte la connaissance intellective. Dès lors, il semble abusif de faire dépendre les attributs les plus désavantageux de l'homme de sa raison d'individu. Les anges aussi, et Dieu lui-même, du propre aveu de Maritain, sont individus. Ce qui appesantit ainsi l'homme, ce n'est pas tant l'individualité qui est principe d'autonomie ontologique, mais la corporéité. Et aussi, puisque notre auteur se place dans la perspective catholique, cet accident de la nature humaine qu'est le péché originel. Les sources du « moi haïssable » sont donc à chercher dans des données qui sont accidentelles à la raison d'individu. Le mot est mal choisi [444].

---

[442] « Ratio partis contrariatur rationi personae. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t.3 (MOOS éd.), Lethielleux, Paris, 1933, l. III, d.5 q.3 a.2 resp. p.207.

[443] Jacques MARITAIN, *art. cit.* p.251.

[444] Louis JUGNET a remarqué que cette distinction provenait plus de Kant que de saint Thomas, car elle coïncide mieux avec la distinction de phénomène et de noumène : comme phénomène, nous sommes déterminés, et partie du tout ; comme noumènes, libres et indépendants. Mais précisément cette

D'autre part, les concepts d'individu et de personne sont ontologiques. Or le propos de Jacques Maritain est d'ordre éthique. Ce qu'il faut effectivement distinguer, ce n'est pas tant ce qu'est l'homme que ce qu'il fait : il y a dans la vie humaine des actions dans le cadre desquelles il se met en rapport avec autrui, des actions visibles, corporelles, ou signifiantes, qui impliquent dès lors toujours plus ou moins des rapports de justice, et d'autres purement spirituelles et invisibles. Les premières ne sont jamais indifférentes à l'ordre de la cité politique, tandis que les autres peuvent lui échapper absolument. On a pu tout retirer aux martyrs, sauf leur foi. Et l'adage ecclésiastique rappelait que *de interiis Ecclesia non judicat*. A plus forte raison la société civile.

En outre, les principes essentiels de la nature humaine ne permettent pas de décrire de manière aussi péjorative la vie corporelle de l'homme. Si elle détermine une imperfection de l'homme, elle n'entraîne pas de soi le caractère vicieux, égoïste et accapareur dont l'affuble notre auteur – peut-être *cum grano salis*. En tous cas l'impression qui s'en dégage est que la vie en société est une peine, un châtiment dont on ne saisit pas la cause si l'on n'a pas à l'esprit la doctrine théologique du péché originel.

Le fait d'ailleurs de rapporter la vie en société et donc la soumission au bien commun à l'homme selon sa condition d'individu tout en affirmant que la vie propre des personnes se réalise dans l'amitié laisse perplexe : n'y a-t-il pas un bien commun aux amis ? Il faudrait donc distinguer le bien commun auquel l'homme est péniblement asservi, celui de l'espèce qui se soumet les individus, et un autre bien commun possédé entre égaux affranchis, celui des personnes. Mais cette distinction a-t-elle un fondement ? Le fait de respecter la justice, légale comme commutative, n'est-ce pas – du moins idéalement – un effet de l'amitié politique, qui, avant même de donner de son superflu, s'astreint à ne pas léser autrui dans son droit ? Si comme le notait Sandel, le fait de réclamer un dû financier à un ami est de nature à refroidir l'amitié, c'est parce qu'il devrait aller de soi que la première des exigences de l'amitié est de ne pas léser la justice, et que l'amitié comporte la confiance. Ainsi Aristote pouvait faire fermement confiance en la cité pour rendre les hommes bons et maintenir entre eux l'amitié. Le bien commun politique de Maritain semble bien plus un carcan et un pis-aller relevant de la chrétienté sacrale et paternaliste, à remplacer par la nouvelle chrétienté reposant sur une amitié idéale entre adultes émancipés [445]. Outre le caractère quelque peu utopique de sa description, il faut bien avouer qu'elle ne repose pas sur une distinction très claire entre ces divers biens communs. En tous les cas, ce n'est pas la raison d'individu qui la justifie. De ce fait, nous ne pouvons sans

---

distinction kantienne est peu pertinente pour analyser l'ordre des fins. Cf. Louis JUGNET, « La philosophie politique de Jacques Maritain » Conférence donnée le 11 décembre 1953 à Toulouse, *in Le Sel de la Terre*, hiver 2003-2004, n°47, p.226.

[445] Cf. Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, [1]1936, [2]1946.

autre souscrire à sa solution au problème de la dualité des fins, particulière et commune.

Les autres arguments font aussi l'objet de contestation. La supériorité de la destinée contemplative de l'homme par rapport à sa vie sociale est présentée par Maritain – et plus encore par ses défenseurs – comme un exemple de la supériorité de l'intellect spéculatif sur l'intellect pratique. Mais le père Louis Lachance conteste cette application :

> Partant du fait incontesté et incontestable que l'intellect spéculatif est supérieur à l'intellect pratique et que la vie contemplative l'emporte infiniment sur la vie pratique, on a contesté la supériorité du bien commun sur le bien propre, sous prétexte que le premier était l'œuvre de l'intellect pratique, tandis que le second, lui, était celle de l'intellect spéculatif. L'individu isolé serait libre de penser et de contempler : ce qu'il ne pourrait probablement pas s'il se trouvait en plein climat de société. Jacques Maritain accepte ces vues, mais avec de grandes réserves et après les avoir considérablement nuancées. Jacques Croteau, o.m.i., semble y voir la solution du conflit que tant d'auteurs ont introduit entre la personne et la société. […]
>
> Cette position implique deux erreurs assez grossières. Elle prend indûment pour acquis que le bien commun, ne comprenant pas les valeurs spéculatives, n'est pas composé des mêmes éléments que le bien propre, qu'il n'est pas si « divin » qu'on le dit, qu'il ne constitue pas ici-bas la représentation la plus parfaite du bien divin : *magis pertinet ad Dei similitudinem* [446] ; deuxièmement, que le principe qui veut « qu'on doit apprécier la fin de toute la multitude de la même façon que celle de l'individu » [447] est faux ; troisièmement, que le bien commun n'est pas une incarnation en quelque sorte universelle du bien humain ou du bien des personnes ; quatrièmement, que la loi naturelle qui, comme toute loi, est ordonnée au bien commun, ne sauvegarde pas le bien intégral des personnes. Ce serait à croire que la nature humaine n'oriente pas l'*individu* vers les valeurs de contemplation et n'est pas à la hauteur des exigences essentielles de la *personne*.
>
> La seconde erreur que comporte cette position, c'est qu'elle accepte comme postulat que le bien commun serait l'objet de l'intellect pratique, tandis que le bien propre, lui, serait celui de l'intellect spéculatif. Ce qui est pour le moins déconcertant. Il y a vraiment à se demander par quel détour on a pu arriver à imaginer que le bien propre, objet de la volonté, était celui de l'intelligence spéculative, alors qu'il est effectivement l'objet spécificateur de la prudence individuelle et qu'il la différencie de toutes les autres formes de prudence. Il est par trop évident que le bien propre est tout autant que le bien commun l'œuvre de l'intellect pratique. [448]

---

[446] Saint THOMAS D'AQUIN, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, n°30, p.8.

[447] « Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. » Saint THOMAS D'AQUIN, *De regimine principum*, *in Opuscula philosophica*, (SPAZZI éd.), Marietti, Turin-Rome, 1954, I c.15, n°816 p.274.

[448] Louis LACHANCE, op, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 1959, pp.118-119. Italiques de l'auteur.

Deux critiques donc contre cet argument : on dévalorise le bien commun, pourtant reconnu comme excellent chez Aristote, et on opère une concordance à l'emporte-pièce entre les distinctions d'intellect spéculatif et pratique d'une part, et de bien propre et bien commun d'autre part. Tout ce qu'il faut réaliser, y compris le bien propre, fait l'objet de l'intellect pratique, ce qui disqualifie l'argument.

Un autre argument de Maritain – et cette fois-ci non tant sous la plume de ses défenseurs que sous la sienne propre – s'appuie sur un principe qu'il pense trouver dans la pensée de l'Aquinate, à savoir que la raison de partie répugne à la personne [449]. De ce fait elle ne peut être une partie de la société qui la transcenderait. Comme l'homme a cependant raison de partie par rapport à la cité, il faut mettre en œuvre la distinction d'individu et de personne pour tirer les choses au clair : l'homme comme individu est partie de la société qui elle-même s'ordonne à l'homme comme personne, qui est un tout finalisant.

Mais on a pu objecter que ce principe ne s'impose pas du tout de cette manière dans la pensée de saint Thomas : la question posée dans le passage concerné du *Scriptum super Sententiis* est celle du statut de l'âme séparée : est-elle une personne ? La réponse donnée est négative, parce qu'une personne, comme individu subsistant de nature rationnelle, doit jouir de l'intégrité de sa nature. Ce n'est pas le cas de l'âme séparée de l'homme, qui subsiste certes avec son intelligence et sa volonté libre, mais sans corps, ce qui violente sa nature. Sa vie est celle d'un ange, comme saint Thomas le détaillera dans la *Somme de théologie* [450], mais son statut métaphysique ne remplit pas les conditions requises pour mériter le nom de personne. Elle n'est qu'une partie d'homme, et la personne doit être un tout.

On saisit à quel point ce jugement de saint Thomas est extrapolé pour en faire un principe politique. Cela a été dûment reproché à Maritain [451]. Mais ce dernier a insisté [452] en arguant qu'il fallait appliquer ce principe de manière analogique, qu'il imprégnait toute la pensée de saint Thomas – mais il ne donne qu'une illustration tirée d'un commentateur, Jean de Saint-Thomas, sur l'Incarnation – pour conclure qu'il doit s'appliquer dans le domaine de la politique « dans des conditions toutes différentes et selon une autre ligne d'application », ce qui semble forcer quelque peu l'élasticité de l'analogie. Son principal argument tient à ce qu'il a trouvé ce principe dans les écrits de l'Aquinate. Mais sous ce rapport, une seule citation tirée d'un écrit de jeunesse au sujet d'une question très technique ne suffit pas en faire un principe de « valeur tout à fait générale ». On reste peu convaincu que ce soit là un principe si

[449] Saint THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t.3, l. III, d.5 q.3 a.2 resp. p.207.
[450] Ia q.89.
[451] Cf. Louis JUGNET, « Le Personnalisme, mythe ou vérité », Conférence donnée le 1er mars 1956 à Toulouse, *in Cahiers Louis Jugnet*, III, pp.79-80.
[452] Jacques MARITAIN, « La personne et le bien commun », p.257 note 1.

fondamental de la pensée thomiste, qui insiste beaucoup plus et plus explicitement – mais non exclusivement – sur l'appartenance de l'homme à la société.

Car s'il faut se référer au Docteur angélique, il n'est pas difficile de relever les affirmations en ce sens [453]. Par exemple : « Puisqu'un homme est partie de la multitude, tout homme, ce qu'il est et ce qu'il a, est de la multitude ; de même que de toute partie, ce qu'elle est est du tout. » [454] Parfois cependant, mais très rarement, on trouve la nuance clairement affirmée : « L'homme ne s'ordonne pas à la communauté politique selon tout soi-même et selon tout ce qu'il possède. » [455] Maritain s'appuie volontiers sur ce texte pour soutenir sa thèse. Et on ne peut lui en faire le reproche. En effet, si toutes nos actions extérieures et visibles sont susceptibles d'avoir une répercussion sur la vie commune, ne serait-ce que par l'exemple, bon ou mauvais que l'on donne, nos actes purement spirituels échappent quant à leur essence à la société ; telles les intentions intérieures, et, surtout dans la perspective de Maritain, le rapport direct avec Dieu dès ici-bas et dans l'au-delà. Bien sûr, l'individu humain a appris dans le cadre de la société à penser et à s'exprimer, il a été éduqué dans une religion et la pratique par cette prière intérieure ; il a été formé à vouloir le bien. Mais toutes ces influences, nécessaire à l'acquisition des aptitudes, ne sont plus actives au moment de leur exercice. C'est pourquoi il est si délicat d'exprimer la dépendance de l'homme à la société quant à ces actes qui, selon les termes de Maritain, « transcendent » la société. Le père Daguet exprime cela ainsi : « L'appartenance communautaire n'est pas accessoire. Elle est seconde, mais non secondaire. » [456] On peut dire que la société est physiquement nécessaire à l'acquisition de ces aptitudes, dans la mesure où elle est une exigence de la nature humaine, mais non métaphysiquement ni logiquement nécessaire, parce qu'on peut parfaitement concevoir que Dieu infuse ces *habitus* directement : cela n'implique ni contradiction avec leur essence, ni impossibilité quant à la puissance d'une cause première souveraine. La société n'est plus autant nécessaire pour leur exercice, comme en témoigne la vie des ermites et des reclus.

Mais les adversaires de Maritain remarquent à juste titre que saint Thomas insiste bien plus sur l'ordination de la personne au bien commun. Comment

---

[453] Cf. Louis LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin – individu et Etat*, Sirey, Paris et Lévrier, Montréal, 1964, passim ; Julio MEINVIELLE, *Critique de la conception de Maritain sur la personne*, IRIS, 2010, passim.

[454] « Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis : sicut et quaelibet pars, id quod est, est totius. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, (P. CARAMELLO éd.), t.1, Marietti, 1952, Ia IIae q.96 a.4 p.437. Traduction nôtre. Suit dans le texte la conclusion que toute nature peut imposer à l'une de ses parties le sacrifice de soi pour sauver le tout.

[455] « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. » C'est pourquoi il n'a pas à rendre compte de tous ses actes à la communauté politique, par opposition à sa responsabilité devant Dieu à qui il est ordonné selon tout lui-même absolument. Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, (P. CARAMELLO éd.), t.1, Ia IIae q.21 a.4 ad 3, p.114.

[456] François DAGUET, op, *Du politique chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2015, p.384. L'ouvrage donne en annexe un résumé de toute la querelle.

l'expliquer ? On peut proposer, à la suite de l'étude du père Daguet, l'explication suivante. La doctrine de saint Thomas reprend et complète celle d'Aristote. Or ce dernier parle de deux fins de l'homme, sans opérer lui-même une unification très satisfaisante. D'une part, il affirme que la béatitude de l'homme résidera dans la contemplation de la vérité [457] ; d'autre part il affirme que le bien politique, qui consiste dans l'agir commun et aboutit aux « belles actions », est « le plus divin ». En effet, la science qui vise à le produire est la science architectonique, celle qui gouverne les autres. A ce titre, elle est meilleure que toutes les sciences particulières puisque sa bonté s'étend, se diffuse sur plus de choses et « la fin de la politique sera le bien proprement humain » [458]. En pratique, la conception qu'Aristote se fait de la société idéale est celle d'un ensemble de personnes rendues vertueuses par la loi et entretenant des rapports de justice, mais surtout d'amitié, parmi lesquelles les meilleures seules accèdent à la contemplation. Quant aux autres, moins doués, moins vertueux ou moins favorisés, l'amitié politique contribue à leur bonheur : elle est nécessaire pour donner l'occasion de bien agir, pour y être aidé, et pour se réjouir de leurs bonnes actions [459]. Mais leur suffit-elle comme félicité parfaite ? Si elles n'atteignent pas à la vraie félicité qui est contemplative, n'en souffrent-elles pas ? L'ambiguïté n'est pas levée.

La théologie chrétienne dont saint Thomas va rendre compte en même temps qu'il reprend l'héritage aristotélicien, ajoute une description plus nette de ce qui doit arriver comme accomplissement définitif de la nature humaine après la mort et la résurrection, moyennant un don divin gratuit. L'idéal de contemplation des réalités éternelles se concrétise dans la vision directe, sans intermédiaire, de Dieu [460], activité exercée personnellement par chacun, et suffisante pour garantir la félicité de l'homme puisque ce dernier trouve toute sa perfection en Dieu. S'il n'y avait qu'un seul bienheureux, il serait parfaitement heureux, quoique n'ayant pas de prochain à aimer en plus de Dieu [461]. Si donc il y a une société des bienheureux, elle constitue une béatitude accidentelle qui se surajoute à la béatitude essentielle de l'individu, celle qui consiste dans la vision de Dieu [462]. On ne trouve pas de trace dans saint Thomas,

---

[457] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, l.X, cc.7-8.

[458] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, [8]1994, l.I c.1 1094b 6 p.35.

[459] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, l.IX, c.9.

[460] Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia q.12.

[461] Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia IIae q.5 c. et ad 3. On peut à vrai dire considérer l'amitié avec Dieu comme une vie en société – d'autant qu'il y a déjà une société des Personnes divines. De ce fait la béatitude comporte une vie sociale indépendamment de la présence d'autres hommes.

[462] Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia IIae q.4 a.8 c. : la présence d'autrui au ciel donne une joie accidentelle supplémentaire : les élus se voient et se réjouissent de leur communion en Dieu. Cette société ressemble d'autant plus à celle de la terre que tous les hommes retrouvent leur corps par la résurrection générale. Mais ils sont affranchis des nécessités vitales, de sorte qu'ils n'ont pas besoin d'user des facultés végétatives. Leur société n'a plus comme raison d'être le soutien mutuel pour la survie commune, mais la seule communion dans l'amitié de Dieu.

contrairement à ce que suggère Charles De Koninck [463], de ce que la possession de la béatitude soit une réalisation collective, du moins de la même manière que le bien commun politique terrestre. Ce qu'on trouve, c'est une affirmation de ce que l'univers entier constitue un ordre qui consiste dans l'agencement de toutes les créatures avec leur perfection ; et dans le cas des créatures rationnelles, la perfection dont il s'agit est à terme la béatitude. La personne humaine fait partie de ce tout et s'y ordonne comme à une fin au moins intermédiaire. Elle s'en réjouit en raison de la gloire ainsi procurée à Dieu avec qui elle est en rapport direct d'amitié. Mais elle ne serait pas moins bienheureuse si elle était une créature unique à jouir de Dieu, résumant en elle-même toute la création. Si donc on tient absolument, comme De Koninck, à faire de la béatitude un bien commun, il faut affirmer avec lui que Dieu, perfection souveraine, est le bien commun à toute créature en tant que désirable par toutes, chacune dans la ligne et avec les limites de sa propre nature, éventuellement surélevée par le don gratuit de la grâce. Dieu est alors bien commun en tant que se diffusant à tous par mode de cause finale [464]. Mais l'acte de possession de Dieu est toujours premièrement celui de l'individu, jouissant de sa ressemblance, plus ou moins étroite, avec la perfection divine, ou le possédant directement par connaissance et amour, avant d'être le fait d'occuper une place dans l'ordre de l'univers qui reflète par sa multiplicité et les degrés de perfection de ses membres la perfection divine simple.

Ici-bas, la contemplation béatifiante n'est pas possible et l'ordre de l'univers n'a pas encore atteint son achèvement. La dualité de fins que l'on trouvait chez Aristote se retrouve encore chez saint Thomas, mais elle est résolue du fait que les biens obtenus ici-bas ne sont pas encore la fin ultime et l'ordre définitif de l'univers. Moyennant cette nuance, l'Aquinate peut conserver les formulations d'Aristote, avec le sous-entendu permanent qu'elles ne sont vraie qu'ici-bas, et que les finalités dont il est question ne sont que des étapes préalables à la possession du bien ultime définitif [465]. Elles sont donc relativisées à leur ordre propre qui est avant tout la finalité

---

[463] « L'universalité même du bien est principe de béatitude pour la personne singulière. C'est, en effet, en raison de son universalité qu'il peut béatifier la personne singulière. » Charles DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Université de Laval, Québec ; Fides, Montréal, 1943, p.26. Et encore : « la béatitude souveraine qui consiste dans la vision de Dieu est essentiellement un bien commun […] l'indépendance des personnes les unes des autres dans la vision même n'exclut pas de l'objet cette universalité qui veut dire, pour toute intelligence créée, essentielle communicabilité à plusieurs », et « le bonheur pratique de la communauté n'est pas, par soi, ordonné au bonheur spéculatif de la personne singulière, mais au bonheur spéculatif de la personne en tant que membre de la communauté » p.144. « Dieu est un bien commun au sens strict […] la personne créée ne peut être rapportée à ce bien que comme partie », Ch. DE KONINCK, « In defence of Saint Thomas » (trad. S. LUQUET), *in Œuvres de Charles De Koninck*, II, 2, *La primauté du bien commun*, Presses de l'Université Laval, 2010, p.301.

[464] Cf. Charles DE KONINCK, *De la primauté du bien commun*, pp.7-8.

[465] En ce sens, Jacques Maritain a raison d'évoquer la résolution des « paradoxes de la vie sociale » « dans un mouvement de progression qui n'aura jamais son terme ici-bas », mais par le passage dans

provisoire terrestre, elle-même subdivisée en finalité individuelle (la perfection de la charité et la contemplation) et finalité sociale (le bien commun temporel garanti par le prince au moyen de la loi). Dans ce deuxième ordre, la personne, sujet rationnel, est partie du tout et se grandit en assumant librement son rôle de partie, comme le soldat qui se sacrifie volontairement – c'est-à-dire comme une personne – pour le bien du tout.

Ainsi il nous semble que l'insistance de Charles De Koninck sur la primauté du bien commun, quoique fondamentalement justifiée dans l'ordre de la vie politique, lui fait ignorer une distinction importante du concept de bien commun. Celui-ci peut désigner :

- La fin de la société comme telle. Le bien est ce que toute chose désire, et la société comme telle désire un certain bien, qui est dénommé bien commun [466].

- Le bien qui est tellement bon qu'il est désirable par plusieurs : meilleur que les autres parce que plus diffusif de soi, apte à être cause finale de plus de sujets. Telle la science.

Ces deux sens du concept de bien commun ne se recouvrent pas parfaitement, puisqu'un bien excellent peut être possédé par plusieurs sans impliquer l'agir commun qu'est la société. C'est pourquoi on peut encore distinguer deux modes de possession d'un bien en commun :

- Celui du bien qui n'existe qu'en tant que possédé à plusieurs, comme un jeu de société, une conversation, une amitié, une cérémonie publique, la paix, etc.

- Le bien qui, apte à être désiré par plusieurs, est de fait possédé indépendamment par chacun. Par exemple, un même spectacle contemplé par plusieurs personnes, un livre lu par plusieurs, sans pour autant que les multiples bénéficiaires se communiquent leurs impressions [467].

En affirmant que la béatitude est un bien essentiellement commun, De Koninck confond les deux premiers sens : parce que Dieu est le bien souverainement diffusif de soi, il semble qu'il doive être le bien propre d'une certaine société, bien commun finalisant toutes les opérations des ses membres ; cette société serait l'univers entier. Mais il est quelque peu abusif de parler de société pour un ensemble d'êtres dont une partie seulement sont doués de raison, et donc aptes de ce fait à vivre en société

---

l'au-delà, « La personne et le bien commun », p.277. Cf. la conclusion du père Daguet, *op. cit.* pp.387-388.

[466] Ce bien est le bien propre de la société comme telle. Il est à distinguer du bien propre de l'individu, parce qu'il est une propriété d'un sujet formellement différent. Une part des malentendus entre thomistes vient à notre avis de l'interférence entre la considération du bien de l'individu comme tel, et celle de la société comme telle.

[467] A vrai dire l'échange qui suit un spectacle apprécié de tous devient un bien formellement commun, de sorte que le plaisir personnel du spectateur devient participation à une joie proprement commune.

authentique. Et de plus, une part de l'activité des membres n'est pas proprement sociale.

Si l'on souhaite tirer au clair les rapports de supériorité et d'infériorité qui existent entre la personne et la société, on peut résumer nos observations ainsi :

- D'un point de vue métaphysique :
    - Supériorité de dignité ontologique : la substance est supérieure à l'accident. La personne est une substance, la société est un réseau de relations, donc d'accidents. En ce sens, il faut affirmer la supériorité ontologique de la personne sur la société.
    - Supériorité ontologique dans la ligne du bien : l'être achevé, avec toutes ses perfections accidentelles, est meilleur, et en ce sens supérieur à l'être sans ces perfections, parce que le bien désigne le désirable, et que, ce que l'on désire, c'est par-dessus tout la perfection achevée. Les étapes intermédiaires ne sont désirées qu'en vue de la plénitude consommée. A ce titre, le bien commun en tant que bien possédé par les personnes les rend supérieures à elles-mêmes considérées indépendamment de cette perfection accidentelle. La cerise donne au gâteau la perfection consommée – ou à consommer – qui lui manque. Cela est vrai du bien commun de la société d'ici-bas comme du bien commun de l'univers. De même, l'homme bienheureux est meilleur que l'homme abstraction faite de son acte béatifiant.
    - Supériorité du tout sur la partie : le tout politique est supérieur aux personnes considérées dans leur agir politique. En effet, la société est un agir commun, les actions particulières en sont les parties. De même, la contribution de chaque créature n'est qu'une partie de l'ordre de l'univers.
- D'un point de vue éthique ou politique :
    - Supériorité de la fin sur le moyen, ou du moyen prochain sur le moyen éloigné dans la même ligne :
        - La béatitude personnelle possédée est fin ultime de la personne, elle est supérieure aux actions, même sociales, par lesquelles l'homme y tend.
        - L'ordre de l'univers qui procure la gloire de Dieu est supérieur à la bonne condition de chacune de ses parties. Ainsi la béatitude personnelle est inférieure à l'ordre de l'univers dans cette ligne.
        - Le bien commun politique est un tout dans lequel la vertu civile des citoyens rentre comme partie. Le saint comme le sage concourent au bien commun, par exemple par le rayonnement de leurs qualités sur les autres. Le bien commun leur est supérieur, au point que le sage pourrait avoir à sacrifier sa vie pour la cité, au risque de ne

plus pouvoir lui fournir le rayonnement de sa sagesse, si ce n'est par le rayonnement posthume de son exemple.

- Supériorité politique : l'instance qui a juridiction sur un domaine d'activité est supérieure à celles qui s'y adonnent. Et ainsi la personne est responsable de ses faits et gestes devant l'autorité de l'Etat dès lors qu'ils ont influé sur le bien public.

2. Indivision et distinction de l'individu politique

C'est le bien commun au premier sens qui faisait l'objet de notre question initiale. L'individu, comme être ontologiquement autonome, souffre-t-il une limitation dans son indépendance du fait qu'il lui est naturel de vivre en société ? Nous pouvons répondre tout d'abord que le besoin et la dépendance à la société sont la marque d'une limitation. A la lumière de nos précédentes conclusions, nous pouvons ajouter que la subordination de l'agir particulier au bien commun est encore une limite à l'indépendance de l'individu.

Mais deux remarques permettent de nuancer cette conclusion. D'une part, la société n'est qu'un tout d'ordre, dans lequel chaque partie peut exercer une opération qui n'est pas l'opération du tout [468], de sorte que la dépendance de l'individu n'est pas absolue. Les actes purement spirituels, quoique rendus possibles par la vie en société, qui est à cet égard physiquement nécessaire, échappent à la juridiction et à l'influence actuelle de celle-ci dans leur exercice.

D'autre part, le bien commun n'est pas le bien d'un individu supérieur qui serait l'Etat, le Léviathan de Hobbes. Il est le bien de chacun des membres de la société, mais possédé par plusieurs et à plusieurs. Le mode collectif d'existence et de possession de ce bien n'empêche pas qu'il soit possédé directement par les individus. C'est un bien des individus, considérés en tant qu'ils sont en société, certes, mais bien propre de chacun à défaut d'être bien particulier, i.e. de l'un à l'exclusion de l'autre. Si la société est en paix, c'est que les citoyens sont en paix entre eux, et chacun est sujet de cette paix dont tous jouissent. Il ne faut pas alors perdre de vue que la société n'est qu'un tout accidentel rassemblant des substances qui ont à ce titre la priorité ontologique.

Quant à l'unité de l'individu politique contestée par Maritain au moyen de cette distinction entre individu et personne, elle trouve sa résolution de deux

---

[468] C'est là une des toutes premières remarques que fait l'Aquinate dans son commentaire de l'Ethique à Nicomaque : « Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet *solam unitatem ordinis*, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. » Saint THOMAS D'AQUIN, *In decem libros Ethicorum* (éd. SPIAZZI), l.I, l.1, n°5, p.4, italique de l'éditeur.

manières : d'une part dans l'au-delà, si l'on se place dans la perspective de la théologie catholique, car la possession de Dieu dans une amitié qui embrasse tout ce qui lui est lié procure à la nature tout l'accomplissement qu'elle pouvait désirer, et cela dans un acte qui consiste dans la jouissance d'un seul objet. D'autre part, dans une perspective strictement philosophique, la multiplicité de fins se résout dans la considération de l'unité de la nature, et dans celle de l'appétit.

C'est de fait dans l'unité de la nature que le père Lachance trouve une réponse à la théorie maritainienne :

> La machinerie sociale et politique, si elle a pour objet ou pour fin intrinsèque d'engendrer les valeurs communes – unité, ordre, paix, prospérité matérielle et spirituelle – a comme *effet* le mieux être des individus ou des personnes. Nous acceptons donc qu'elle ne crée ni les personnes, ni les tendances qui découlent de leur nature. Elle n'existe pas pour ordonner les hommes au vrai et au bien ; bien au contraire, elle suppose cette ordination déjà imprimée par la nature de sorte que son rôle se limite à assurer le *mieux-être* de toutes les inclinations de l'homme et, plus particulièrement, de celles qui lui sont essentielles. Il n'y a donc pas à introduire une opposition factice entre les orientations immanentes dont la naissance l'a gratifié. La loi naturelle jouit d'une unité organique, d'une unité régie par la loi souple de la subordination. Et si elle centre d'abord l'individu sur la société, c'est parce que celle-ci n'a pas comme fonction de faire écran entre lui et Dieu, mais au contraire, de le supporter dans la poursuite de son développement et de ses fins. Si elle n'avait pas à le maintenir dans la ligne de sa direction originelle et à tonifier ses efforts, elle serait sans raison d'être. [469]

La tendance naturelle de l'homme vers sa perfection, qui consiste dans la participation à la vie de Dieu – même celle envisagée par Aristote indépendamment de la doctrine chrétienne – suffit à garantir l'unité de son agir : tout s'ordonne à l'accomplissement des perfections qui sont dans la ligne de sa nature [470], et la vie en société rentre dans ce cadre. Pas de déchirure radicale dans les aspirations de l'homme, même si la réalisation concrète de la vie humaine peut poser des cas de conscience comme celui d'Antigone.

Cette tendance se traduit dans chaque individu par l'organisation personnelle de sa propre vie. L'appétit se porte sur le particulier concret, qui à titre d'individu est un. C'est pourquoi Jacques Maritain peut contredire Pascal :

> Pascal a dit: « On n'aime jamais personne, mais seulement des qualités ». Cette parole est fausse, elle est en Pascal une trace de ce rationalisme contre lequel il se

[469] Louis LACHANCE, op, *Le droit et les droits de l'homme*, p.110. Italiques de l'auteur.

[470] « Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius ; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. », Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. P. CARAMELLO), t.1, Ia IIae q.1 a.6, p.7 : « Est-ce que l'homme ordonne tout à sa fin ultime ? »

> défendait. L'amour ne va pas à des qualités, on n'aime pas des qualités, – ce que j'aime est la réalité la plus foncière, substantielle et cachée, la plus *existante*, de l'être aimé, – un centre métaphysique plus profond que toutes les qualités et les essences que je puis découvrir et énumérer dans l'être aimé ; c'est pourquoi ces sortes d'énumérations n'en finissent pas dans la bouche des amoureux. [471]

On n'aime pas un faisceau de tropes, mais une personne douée de multiples qualités. Au commencement, c'est en raison de ces qualités que naît l'affection, mais l'affection peut demeurer alors qu'elles ont disparu : qu'on se rappelle la remarque, profonde mais formulée *cum grano salis* par saint Thomas : « L'amitié est produite parfois par une circonstance, qui disparaît ensuite sans que l'amitié cesse ; ainsi encore, dans le mariage, la beauté de la femme concourt à l'union conjugale, laquelle n'en demeure pas moins, une fois la beauté disparue. » [472] L'affection d'un homme concret se focalise donc sur une réalité particulière, qui jouit de ce fait de l'unité ontologique du concret. Mais un homme n'a-t-il qu'un seul appétit ? Nous pouvons reprendre à notre compte les arguments de saint Thomas sur l'unité de fin ultime de chaque individu [473] :

- Premièrement, la fin ultime est le bien qui ne laisse rien à désirer. Or s'il y en avait plusieurs, quelque chose de l'une manquerait à l'autre. De sorte que le bien absolu, universel en tant que finalisant tous les appétits, ne peut être qu'unique. Et l'homme le désire dans son universalité, puisque son intelligence lui permet de percevoir l'universel, à la manière dont l'enfant désire « tous les jouets » qui sont dans le magasin.

- Deuxièmement, une induction permet de constater que la nature tend vers l'unité : l'unification de la connaissance, de l'appétit, etc.

- Troisièmement : les appétibles sont rangés en plusieurs espèces, qui relèvent du même genre. La fin ultime étant la raison de l'appétibilité de tous, définit le genre unique auquel ils appartiennent. Elle doit donc être une pour définir un genre un.

Ces arguments, saint Thomas les avance indépendamment de son affirmation de l'existence de Dieu, et, quoique dans un contexte théologique, par une démarche qui peut rentrer dans le cadre de la philosophie. Nous pouvons donc conclure que la vie politique, si elle est le signe d'une certaine incomplétude de l'homme, d'une certaine dépendance, ne l'empêche pas d'être individu à un degré de perfection qui est le plus grand qu'on puisse constater parmi les êtres corporels : l'unité et distinction d'une substance douée de connaissance intellective, assumant

---

[471] Jacques MARITAIN, « La personne et le bien commun », p.249.

[472] « Si inter aliquos amicitia causaretur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet : et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem, tamen, cessante pulchritudine, adhuc durat copula conjugalis. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* (éd. P. CARAMELLO), t.3, IIIa q.6 a.1 ad 3, p.42.

[473] Ia IIae q.1 a.5.

délibérément un rôle dans la société, non par pure rencontre, mais parce qu'elle y voit un moyen naturel d'atteindre une perfection qui répond à son aspiration vers une plus grande unité et distinction.

Car l'idéal de la vision de Dieu, celui d'une amitié avec lui, est encore l'idéal d'une union. En affirmant la possibilité effective de cette union qui fait l'objet du fameux « désir naturel », la doctrine chrétienne procure à la pensée philosophique héritée d'Aristote un achèvement presqu'inespéré, qui confirme sa cohérence et sa pertinence.

7. SUPERDISTINCT ?

L'individu humain, malgré sa position dominante dans le monde que nous connaissons, apparaît comme un être encore limité. Le fait qu'il ait besoin en pratique de la société pour se réaliser pleinement, le fait que cette vie en société le mette dans un état de dépendance relative, montrent qu'en lui la distinction n'est pas réalisée en une parfaite autonomie. Son unité non plus n'apparaît pas comme le sommet de l'unité concevable, si l'on considère que les autres membres de la société sont quelque chose de lui : « ne te dérobe pas devant ta propre chair », dit la Bible (Is 58, 7). On est donc porté à chercher en quoi consisterait une réalité qui réaliserait au maximum ces deux propriétés, une réalité qui serait un « super-individu ». Il faut pour cela analyser plus précisément cette propriété d'individualité, qui consiste dans la conjonction de l'unité et de la distinction.

De cette dernière propriété nous avons remarqué qu'elle a autant d'extension que l'être : elle concerne tout ce qui a raison d'être, proportionnellement. Le simple souci d'économie invite à se demander si ce ne serait pas purement et simplement la propriété même d'être que nous avons étudiée sous le nom de distinction ou d'*aliquid*. C'est pourquoi il nous faut maintenant nous demander si cette propriété ajoute quelque chose de réel à l'être [474], avant de nous demander si elle comporte de soi une limitation.

A. L'ALIQUID AJOUTE-T-IL A L'ETRE ?

Dans une étude sur la simplicité divine comme propriété positive [475], Frédéric Nef commence par situer la propriété de simplicité en la confrontant à deux distinctions successives des prédicats : il y a d'abord la distinction entre prédicats qui disent une propriété (comme « gros » ou « lourd ») et prédicats qui n'en disent pas (comme « faux » ou « présumé »). Puis, comme le prédicat « simple » semble bien affirmer une propriété, on peut envisager la distinction entre propriétés dites

[474] C'est d'ailleurs ainsi que saint Thomas d'Aquin étudie les notions transcendantales (*unum*, *verum*, *bonum*). Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Dieu* t.I, Revue des jeunes, Cerf, [5]1958, qq.5 et 11 pour le *bonum* et l'*unum* ; t.II, Revue des jeunes, Cerf, [3]1956, q.16 pour le *verum*. De fait, son étude dans la Somme de théologie s'inscrit dans un projet proprement théologique, c'est-à-dire fondé sur une révélation admise par voie d'autorité, et dont il faut rendre raison rationnellement autant que faire se peut. Mais la première partie de son traité de Dieu est tellement tissée d'arguments strictement philosophiques qu'elle peut fournir des références tout à fait pertinentes pour un projet philosophique. Egalement, SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t.1 *De veritate* (éd. SPIAZZI), Marietti, Turin-Rome, 1964, qq.1 et 21.

[475] Frédéric NEF, « La simplicité divine comme propriété positive », *ThéoRèmes* [En ligne], 2, 2012, mis en ligne le 16 décembre 2014, consulté le 15 juin 2015. URL : http://theoremes.revues.org/690 ; DOI : 10.4000/theoremes.690.

positives, c'est-à-dire absolues ou maximales, et les propriétés relatives, c'est-à-dire possédées de manière limitée, ou exprimant une limitation intrinsèque.

Il est tentant de procéder à la même analyse en ce qui concerne la propriété de distinction, et cela pour deux raisons : d'abord, cette propriété a en commun avec la simplicité de se dire proportionnellement de tout être. De plus, toutes deux sont étroitement liées, au point qu'on les confond facilement [476]. La raison en est premièrement que les êtres qui nous occupent dans cette étude, les choses objet de notre expérience quotidienne, ou individus, se caractérisent simultanément par ces deux propriétés : unité et distinction. Sans se confondre, elles sont presque toujours coexistantes. Mais plus encore, toutes deux expriment les rapports de l'être avec l'autre : l'unité est une négation de l'altérité dans l'être (tout ce qui est en moi est moi), la distinction ou *aliquid* est l'affirmation de ce que tout le reste est autre : rien de ce qui est hors de moi n'est moi.

Commençons par la première distinction : le prédicat dit-il ou non une propriété ? Si l'on dit d'une chose qu'elle est distincte d'une autre, par exemple une goutte d'eau d'une autre, affirme-t-on une propriété ? Il s'agit d'une relation de cette goutte d'eau à sa jumelle, la relation d'altérité. Il y a là plus qu'une donnée relative à la qualité de l'acte de connaissance de celui qui le constate, telle que le serait le prédicat « faux » ou « présumé » dont Frédéric Nef parle à l'occasion des locutions « présumé coupable » et « faux revolver ». On est donc conforté dans l'idée que la distinction est bien une propriété. Pourtant, on peut raisonnablement se demander ce que cela apporte à cette goutte-ci d'être autre que cette goutte-là. Qu'elle soit sphérique, translucide, à la température ambiante, voilà qui caractérise son être même, ce sont des propriétés intrinsèques. Par contre, être distincte de l'autre, ce n'est qu'une propriété relative, ce que nous pouvons étayer par une petite expérience de pensée. Supposons que la deuxième goutte disparaisse. La première cesse d'être distincte d'elle, non pas en raison d'un changement en elle, mais parce qu'il n'y a plus lieu de les comparer. Toute l'affirmation portée par l'adjectif « autre » ou « distinct » consiste dans une comparaison formulée par l'observateur, fondée sur sa propre connaissance des deux gouttes. Elle n'a plus de raison d'être s'il n'y a plus d'observateur, ou s'il n'y a plus d'élément de comparaison. Certes, la forme de cette goutte, sa température, sa réactivité à la lumière, tout cela demeure si l'observateur ferme les yeux, mais la comparaison, elle, cesse d'être.

Il en va de même de la relation d'identité : l'intelligence compare une chose à elle-même et constate la coïncidence pour affirmer l'identité. Faute d'un observateur qui fasse cette vérification, il n'y a pas à proprement parler d'identité, car la chose n'est dédoublée que mentalement pour donner lieu au jugement d'identité. Dans la réalité, elle est une et la même. Sa permanence dans l'être est une réalité extramentale, mais la relation d'identité, qui suppose ce dédoublement irréel, n'existe

[476] Cf. Heinz SCHMITZ, « Un transcendantal méconnu », *Cahiers Jacques Maritain*, n°2, avril 1981, p.35.

que dans la raison. La négation de l'identité qu'est la relation d'altérité n'a pas plus de réalité : c'est un rapport qui résulte de l'acte de la connaissance, non sans être fondé sur la réalité extramentale.

Ainsi, que ce soit l'identité ou l'altérité, nous avons affaire à la donnée de l'être et d'une opération de l'esprit, une relation de raison. Lorsque nous parlons du distinct, nous disons l'être lui-même avec ce rapport que nous établissons avec les autres choses pour relever leur irréductibilité. Mais il ne s'agit pas seulement d'un jeu de l'esprit. Ce jugement qui s'impose à nous, par lequel nous constatons l'altérité de l'un et de l'autre est fondé sur la réalité des choses, et nous avons suffisamment vu plus haut les divers modes de distinction entre les réalités de notre expérience quotidienne [477]. Il y a donc là une ambiguïté qui ne nous permet pas de classer l'*aliquid* dans l'une ou l'autre des branches de la première distinction proposée par Frédéric Nef : à la fois il y a quelque chose d'une propriété intrinsèque, et c'est l'autonomie ontologique et opérative qui caractérise le distinct, et il y a quelque chose du rapport à notre connaissance, et c'est le statut de distinction de raison de l'identité et de l'altérité.

C'est pourquoi avec Heinz Schmitz, nous pouvons nier que l'*aliquid* soit une pure négation :

> Alors que l'*Aliquid* ajoute à l'être une relation de raison : la relation d'altérité suivant laquelle chacun des êtres apparaît comme divisé de tous les autres, le signifié formel de ce nouveau concept ne consiste cependant pas dans la simple négation de l'identité des êtres entre eux. L'*Aliquid* exprime l'*être* de chaque étant ; non certes comme présenté purement et simplement par le concept d'être, mais l'être comme connotant la relation d'altérité. Cette relation que notre esprit établit en comparant les êtres entre eux, doit être comprise comme une condition requise du côté de notre pouvoir intellectif afin qu'il puisse saisir l'être comme *Aliquid*. Dès lors que cette condition est réalisée, l'être lui-même se manifeste comme une perfection chaque fois originale et partout unique. [478]

L'être est distinct, il est « non cet autre », parce qu'il a en soi de quoi être suffisamment autonome. Et tout ce qu'il a d'être contribue et ajoute à cette épaisseur ontologique qui justifie d'y voir plus qu'une négation. Mais elle est exprimée comme une négation par opposition aux autres êtres. A la manière de la simplicité, qui est négation de la division interne, l'*aliquid* ajoute une autre négation, celle de l'opposition aux autres.

Evidemment, il peut être frustrant, voire suspect, d'affirmer par mode de négation des propriétés aussi fondamentales que l'unité et l'unicité des choses. C'est pour cela que Julien Rabachou propose une caractérisation de l'individu à la manière des personnes en société sous l'aspect de leur valeur et de leur capacité d'action :

---

[477] 1.C.

[478] Heinz SCHMITZ, « Un transcendantal méconnu » n°17, p.40.

> On peut ainsi, pour conclure, proposer une simple hypothèse programmatique, en trois points, qu'il reste à explorer, mais qui apparaît conforme à ce qui précède : premièrement l'individualité d'une personne est le résultat de sa constitution par les actions qu'on lui impute ou qu'elle s'approprie elle-même ; deuxièmement l'individualité des personnes peut servir de modèle pour comprendre l'individualité des individus en général ; troisièmement l'individualité en général apparaît comme le résultat d'une constitution de l'individu par ses actions ou par les faits qui lui arrivent. [479]

La raison en est l'impossibilité de parvenir à une connaissance positive de l'être par les outils d'analyse que donne l'hylémorphisme. En particulier, la notion de matière comme principe d'individuation, entièrement indéterminée par elle-même. Si elle est indéterminée, elle ne donne pas prise à la connaissance, et de ce fait, elle n'éclaire pas l'identité de cet être qu'elle est censée individuer. C'est pourquoi la scolastique reconnaissait son impuissance en déclarant l'individu ineffable. Mais à cela nous pouvons répondre deux choses :

- Premièrement, comme le fait remarquer saint Thomas d'Aquin, « c'est la condition de tout ce qui est premier et simple, d'être connu négativement : ainsi l'on définit le point : 'ce qui n'a pas de parties'. » [480]

- Deuxièmement, comme on l'a plusieurs fois souligné, autre chose est de situer un individu par son passé, son milieu, ses causes, ce qui certes donne de lui une connaissance précieuse, autre chose de caractériser son irréductibilité comme telle. L'individu n'est pas un prédicat, et il est vain de chercher une cause efficiente *per se* de l'individualité propre de Socrate ou Platon, tout comme une propriété de « socratéité » ou de « platonité ». Même l'histoire de l'individu, qui de fait détermine à chaque seconde un peu plus ses propriétés et sa différence d'avec tout autre, ne peut assurer cette fonction. Il s'agit au mieux d'une fonction linguistique, celle de la désignation, mais il n'y a pas d'entité qui doive s'ajouter à un substrat pour en faire cet individu.

Il n'est pas étonnant que, dans la suite de sa réflexion, Julien Rabachou fasse précisément référence à la thèse de Gilbert Simondon dont il a été question plus haut. L'objet d'étude glisse de l'individu formé au devenir du continuum préindividuel, puisqu'on attend toute l'explication de l'individu de la donnée de sa constitution efficiente. Il semble bien qu'il y ait à nouveau une confusion entre la causalité efficiente et la causalité formelle.

Ainsi, sans nier l'intérêt de caractériser l'individu par ses causes efficientes, il faut cependant maintenir que, ce qui caractérise l'*aliquid* comme tel, c'est l'être en

---

[479] Julien RABACHOU, « Repenser l'ontologie de l'individu à partir d'un modèle pratique », *Philosophie* 2010/3 (n° 106), p. 71. p. 57-73. DOI 10.3917/philo.106.0057.

[480] « Prima et simplicia per negationes notificantur ; sicut dicimus punctum esse 'cui pars non est'. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Trinité* t.II, Revue des jeunes, 1945, Ia q.33 a.4 ad 1, p.27.

tant que référé par la raison aux autres, mais sur le mode de l'opposition, par la relation d'altérité. Il ne s'agit pas pour autant de faire de l'être une pure relation, ou la résultante d'un conflit, à la manière de Hegel, mais d'affirmer l'autonomie de l'être sous ce mode négatif qui sert, comme l'a relevé saint Thomas, pour d'autres notions primitives.

D'ailleurs, pour corroborer l'idée que cette plénitude ou suffisance de l'être n'est qu'un aspect de l'être, et non une entité ajoutée, ou encore une de ses parties, on peut procéder à une nouvelle expérience de pensée. Que devient l'individu (entendu ici seulement sous la raison d'*aliquid*) si l'on retranche de lui par la pensée ce qui le rend autonome ? S'il s'agit d'un homme, il faut lui retirer la pensée et l'intention. Alors, si l'homme est un animal rationnel, il ne sort même pas homme de cette amputation. Il faut en outre lui retirer la vie, qui est une autonomie fonctionnelle. Il n'est même plus animal. Il faut encore lui retirer les frontières spatiales : il n'est même plus un corps. On le voit, le dépouiller de l'autonomie ontologique que nous lui avons reconnue, c'est le dépouiller de son être. Son « aliquiddité », ainsi retranchée par parties, n'est autre que son être même, envisagé comme pourvu de la relation de raison qu'est l'altérité [481].

De cette manière, on répond encore à une autre objection, celle que l'on pourrait soulever en s'appuyant sur le principe méthodique que nous avons adopté dès le seuil de ce travail, à savoir qu'il ne faut définir les objets que par des propriétés intrinsèques. L'objection consiste en ceci, que l'*aliquid* désigne précisément l'être par référence aux autres. La réponse est qu'il ne s'agit que d'une désignation par manière de négation d'un aspect positif de l'être qui est sa suffisance. L'être ne s'identifie pas à la relation de raison qu'est l'altérité [482], c'est notre intelligence qui a peine à décrire une notion trop primitive.

Ainsi l'*aliquid* n'ajoute à l'être qu'une relation de raison, la relation d'altérité. Mais le concept ainsi constitué ne risque-t-il pas de souffrir d'une imperfection structurelle ? Ne décrit-il pas dès l'abord une propriété relative selon le sens donné par Frédéric Nef ?

B. L'ALIQUID IMPLIQUE-T-IL IMPERFECTION ?

[481] Cf. cette réflexion de Heinz SCHMITZ, « Un transcendantal méconnu », p.43 : « On remarquera que les philosophies que j'évoque ici ne sont pas sans rendre à l'être un éclatant témoignage : elles attestent à leur insu – ou contre leur gré peut-être – que l'être est nécessairement *Aliquid*, nécessairement quelque chose. En effet, elles sont amenées, d'une façon ou d'une autre, à reprendre à leur compte l'affirmation hégelienne selon laquelle l'être et le néant sont la même chose ; ce qui montre que la singularité est à tel point consubstantielle à l'être que l'on ne saurait l'effacer sans anéantir l'être lui-même. » Les philosophies en cause sont : les pensées de l'Inde qui « se débarrassent du singulier et de l'individuel en le déclarant pure maya », Maître Eckhart, et plusieurs de la tradition allemande dont l'un des derniers est Heidegger (p.42).

[482] Pas plus qu'il ne s'identifie avec la relation de raison qu'il entretient avec les facultés de connaissance ou d'appétition pour pouvoir être désigné comme vrai ou bon.

La deuxième distinction à lequel Frédéric Nef a recours pour situer la propriété de simplicité concerne la disparité entre propriétés positives, c'est-à-dire absolues et maximales, et propriétés relatives, à savoir possédées selon une certaine plénitude rapportée à un contexte ; par exemple, la bonté peut être possédée plus ou moins, non seulement d'une manière pour ainsi dire quantitative, en tous cas selon un même mode, dans un même registre qualitatif (la bonté comparée de deux vins de Bordeaux) mais encore selon deux registres qualitatifs différents (la bonté d'un vin de Bordeaux et la bonté d'une œuvre de bienfaisance). La bonté propre d'une chose mesurée dans un tel registre qualitatif sera une propriété relative. La bonté envisagée absolument sera la propriété positive.

C'est pourtant le même mot qui désigne les deux, et on est tenté, contre F. Nef, d'y voir une vraie analogie et non une équivocité, parce que les multiples réalisations de la bonté vérifient la raison de désirable. Par contre, il y a des propriétés qu'on ne pourra pas attribuer à Dieu parce qu'elles comportent une limite structurelle, alors même qu'elles se présenteraient comme des qualités désirables. Par exemple, la rapidité. Certes, il est souhaitable de pouvoir se déplacer rapidement. Mais la capacité de locomotion suppose qu'on est un corps qui doit, pour se déplacer, traverser tous les points de l'espace qui séparent le point de départ du point d'arrivée. S'il y a des êtres non corporels, la rapidité n'a pas de sens pour eux, et cela ne leur manque pas puisqu'ils jouissent à l'égard de la pesanteur corporelle d'une liberté qui apparaît tout à fait désirable, infiniment plus que la rapidité. Ainsi, qualifier un être de rapide, c'est déjà le situer parmi les corps, de sorte qu'en lui attribuant une qualité peut-être enviable, on l'inscrit par le fait même dans une classe d'êtres souffrant d'une limitation intrinsèque. Les médailles de tournois athlétiques ne seront jamais que des lots de consolation !

On se demande donc si la distinction, l'*aliquid*, est une telle propriété : le fait d'être dit distinct ne suppose-t-il pas par le fait même une imperfection dont ladite propriété tempère les inconvénients ? Il est tentant de répondre par l'affirmative.

Un premier argument se présente, que nous avons déjà évoqué : le distinct est défini comme tel par dépendance à un autre. Il est donc relatif, et c'est là une limitation car il est préférable de ne dépendre que de soi-même. A cela nous avons déjà donné la réponse en précisant que l'*aliquid* n'ajoute à l'être qu'une distinction de raison : non seulement il ne s'agit pas d'affirmer une dépendance ontologique de l'être distinct à ceux qui lui sont autres, mais encore il n'est même pas question d'affirmer une dépendance conceptuelle : en affirmant que l'être est distinct, on ne dit pas qu'il se définit par rapport aux autres. Nous avons insisté plus haut sur le fait que ce qui caractérise pour nous les êtres selon leurs divers degrés, c'est surtout leur capacité opérative, et la plus parfaite est bien la plus immanente. Ainsi la définition d'une chose, qui dit sa nature et de ce fait sa tendance opérative, décrit par là-même son indépendance.

De plus, affirmer la distinction d'un être, c'est, nous l'avons dit, affirmer son autonomie, sa suffisance. Ce serait un contresens que d'y voir au contraire une affirmation de dépendance. De même que c'est à notre avis un contresens que d'interpréter les vues métaphysiques de saint Thomas d'une manière existentialiste au point de lui attribuer l'idée selon laquelle,

> dans le monde tel que nous le connaissons, tout étant n'est quelque chose que relativement à d'autres étants qui ne sont pas lui. Tout étant n'est quelque chose que par rapport à d'autres étants dont il se distingue. Ou encore plus nettement : tout étant n'est quelque chose qu'en n'étant pas quelque chose d'autre. Ceci est le premier principe et, en un sens, le seul principe de la métaphysique thomiste. [483]

Que l'être nous soit connu par analogie, induction, distinction, rapport à nos expériences sensibles, etc., c'est entendu. Mais que ces conditions concrètes de notre connaissance autorisent des affirmations ontologiques aussi fortes, voilà qui est gratuit, et qui par ailleurs force outrageusement la pensée de saint Thomas d'Aquin pour qui l'être le plus parfait est aussi celui qui est *per se subsistens*.

Cependant, même si l'on refuse l'idée que l'*aliquid* asservit l'être à l'autre, il faut bien tenir compte de la frontière. En effet, si tout être, de fait, est distinct de tout autre, il y a bien une séparation. Or cette séparation délimite pour l'être l'horizon de ce qu'il n'est pas. Ne jouirait-il pas d'une perfection supplémentaire s'il annexait cette région de l'être qui n'est pas lui ? Du fait qu'il est retenu par une frontière, il est limité par elle, donc imparfait : il lui reste un terrain à convoiter. Il y a là une deuxième objection. Mais voyons en détail de quelles frontières il peut s'agir.

A la gradation de la distinction correspond une gradation corrélative des frontières. La première frontière, celle à laquelle fait référence ce nom même que nous allons appliquer analogiquement à toutes les autres, c'est la limite spatiale. Evidemment, l'existence de frontières entre Etats limite la superficie de chacun, et les possibilités d'exploitation ou de logement sur lesquelles il souhaite pouvoir compter. Mais la propriété de distinction ne dit pas d'abord la négation d'une certaine quantité que l'on pourrait posséder. Elle dit avant tout la France elle-même, et le fait qu'elle n'est pas l'Allemagne, et réciproquement. Or, l'être de la France est une réalité distincte de son extension géographique [484]. De fait, de multiples territoires n'ont fait partie de la France que tardivement, ou bien ont été perdus, ou encore n'ont été français que provisoirement, ce qui n'a vraisemblablement pas changé radicalement l'identité du pays.

La limite spatiale se vérifie plus simplement pour les corps. Une stalagmite ne semble pas imparfaite pour avoir une silhouette déterminée. A vrai dire, son extension spatiale, en augmentant, pourrait la faire fusionner avec les stalagmites

---

[483] Philipp W. ROSEMANN, *Omne ens est aliquid*, Peeters, Louvain-Paris, 1996, p.49.

[484] Nous nous gardons bien de nous lancer ici dans la difficile question de savoir en quoi consiste l'être de la France.

voisines, ou bien avec une stalactite présente à sa verticale, de sorte qu'elle perdrait son être propre et sa distinction. Nouvelle occasion de relever la disparité de statut entre la quantité et la qualité. La perfection foncière d'une chose étendue ne consiste donc pas dans la mesure de sa quantité. De ce fait, une plus ou moins grande quantité ne la rend pas imparfaite. Or, la frontière spatiale n'introduit de distinction que dans la quantité. Ainsi, la limite spatiale ne rend pas de soi un corps imparfait. Il se pourrait que cela advienne accidentellement, comme dans le cas d'une chaussure trop étroite qui imposerait au pied une douloureuse contrainte. Mais, précisément, ce serait accidentel à sa forme et à sa fonction de chaussure.

Au degré supérieur, celui du vivant, la limite consiste en ce que l'opération vitale s'applique au vivant lui-même dans son intégrité, et non à un autre. Assurément, il est préférable au vivant de concentrer ses efforts sur soi-même plutôt que de les disperser au profit d'autres tissus étrangers, au point de s'épuiser. Le cas des parasites comme le gui ou les tumeurs montre suffisamment le dommage qu'un vivant se fait en exerçant son opération sans profit. Quant à la connaissance, il n'y a pas non plus d'imperfection à se connaître formellement comme soi, et de ce fait à se distinguer des autres.

Ainsi une rapide induction permet de répondre à l'objection : la frontière n'est une imperfection que de manière accidentelle. Ce n'est pas la suffisance de l'être qui le limite. Mais si certains types inférieurs d'êtres se laissent plus facilement brider, cela tient, non à ce qu'ils ont d'autonomie, mais bien à leur intrication dans la matière, c'est-à-dire à leur manque de suffisance. La détermination propre exprimée par la raison d'*aliquid* n'est pas de soi une limitation.

C. Un sommet a la gradation des aliquid ?

Si la propriété de distinction est ainsi une propriété qui, de soi, ne suppose pas de limitation, si elle est possédée proportionnellement par tout être, il est légitime de chercher à se représenter ce que serait un être qui la possède à la manière d'une propriété positive au sens de Frédéric Nef, c'est-à-dire de façon absolue, comme la bonté ou la simplicité dont il est question dans son article.

Mais comment se représenter un tel être, dont nous n'avons aucune expérience ? Nous avons déjà justifié en citant l'Aquinate la désignation par mode de négation. Nous pouvons nous faire une première idée de cette réalité souverainement distincte et autonome en niant toute dépendance à l'autre. Passons à nouveau en revue les divers modes de distinction avec leurs limites.

Quant à l'étendue spatiale et aux frontières qui la restreignent, on pourrait envisager cet être exceptionnel comme indéfiniment étendu. Ce serait l'univers entier. Alors, tout être corporel serait une partie de cet être unique. Mais par la même occasion, il serait terriblement disparate et manquerait d'unité. Paradoxe, vu l'étroite corrélation que nous avons déjà observée entre unité et distinction. Mais, pire encore,

nous retomberions dans la doctrine moniste dont il a été question plus haut, ce qui nous contraindrait à nier la réalité des divers êtres qui occupent l'univers. Ou alors, il faudrait réduire cet être indéfiniment étendu au continuum préindividuel de Simondon. Mais alors nous serions acculés à la conclusion que cette entité n'existe tout simplement pas, puisque ce qui existe, ce sont exclusivement ces phases passagères du continuum. Nous ne nous attarderons pas à décrire un être qui n'est pas parce qu'il n'est rien.

Il nous reste à envisager un être sans frontière, parce que sans étendue, indivisible en parties quantitatives, c'est-à-dire qui n'ait pas de partie susceptible d'être actuée en une phase individuelle. Autant dire un être sans partie, absolument simple. En un tel être, l'absolue simplicité confine avec l'absolue distinction. L'image de l'océan serait impuissante à le décrire, et l'image du point serait décevante. Il ne reste que ce que l'on désigne par le vocable d'esprit.

Pour prolonger son indépendance ontologique, et par comparaison avec les choses que nous connaissons, il faudrait affirmer de cet être une certaine vie, faute de quoi il n'aurait aucune réalité. Mais alors, quelle opération remplirait son activité ? Il en faudrait une qui ne requière pas l'extension spatiale : pas de croissance, de nutrition, ou de locomotion. Reste la connaissance. Dans son cas, celle-ci devrait, pour assurer son autonomie opérative, consister dans la connaissance de soi. On reconnaît là la description qu'Aristote donne de l'être premier dans la métaphysique : « sa pensée est pensée de sa pensée » [485]. On retrouverait la propriété d'égologie analysée

[485] ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Tricot, Vrin, Paris, t.2, ²1940, livre XII (Λ) c.9, 1074b 34, p.187. Cf. la gradation de l'immanence des opérations donnée par saint Thomas d'Aquin : « Il nous faut partir de ce principe, que, dans le réel, la diversité des modes d'émanation suit la diversité des natures ; plus une nature est noble, plus ce qui émane d'elle lui est intérieur. Dans l'ordre du réel, ce sont les corps inanimés qui tiennent la dernière place ; il ne peut y avoir d'émanation en eux que par action de l'un d'entre eux sur un autre. Ainsi le feu naît du feu quand un corps étranger est altéré par le feu et réduit à la qualité et à l'espèce du feu.
Aussitôt après, viennent, parmi les corps animés, les plantes ; en elles, déjà, l'émanation procède à partir du dedans : la sève intérieure se transforme en graine, et la graine, confiée à la terre, grandit en plante. Nous avons là le premier degré de vie, le propre des vivants étant de se porter eux-mêmes à l'action ; quant aux êtres qui ne peuvent agir que sur d'autres êtres extérieurs, la vie leur fait totalement défaut. La preuve de la vie chez les plantes, c'est qu'un élément qui leur est intérieur est en mouvement pour donner naissance à une certaine forme.
Et pourtant cette vie des plantes est bien imparfaite ; sans doute, l'émanation se fait en elles à partir du dedans, mais ce qui sort peu à peu des profondeurs de la plante lui est au terme totalement extérieur : la sève qui sourd de l'arbre s'épanouit d'abord en fleur, puis dans un fruit, distinct de l'arbre, mais qui lui reste encore attaché ; une fois mûr, ce fruit se détache complètement et, tombant à terre, produit de par sa puissance séminale une nouvelle plante. Il apparaît d'ailleurs, à qui examine attentivement la chose, que cette émanation a son origine première à l'extérieur : c'est en effet de la terre d'où elle tire sa nourriture que la plante, grâce à ses racines, puise sa sève.
Un degré plus haut que la vie des plantes, se situe la vie de l'âme sensitive ; l'émanation qui lui est propre, bien qu'ayant son origine à l'extérieur, a son terme à l'intérieur, et plus avant portera son mouvement, plus intérieur sera ce terme le sensible extérieur imprime en effet sa forme dans les sens extérieurs, de là il passe dans l'imagination, puis enfin dans le trésor de la mémoire. Cependant, à

par Stéphane Chauvier : dans cet être, ce ne serait pas une honte que de trouver sa perfection dans la considération de soi. Même si ce n'est pas là la définition de la personne que nous avons retenue, mais seulement une propriété, comme un accident nécessaire au sens logique, nous pourrions conclure que cet être serait une personne.

Par comparaison avec les divers degrés de la distinction des êtres, nous pourrions envisager le rapport de cet être hors norme avec les autres. Plus l'être est distinct, plus il a la propriété de se répandre pour ainsi dire dans les autres, c'est-à-dire, de leur donner une ressemblance de soi-même. La difficulté serait alors d'admettre que, malgré sa différence fondamentale et irréductible avec tout autre, il puisse avoir quelque chose en commun avec les autres. Si en effet, il est différent au maximum, alors il n'a rien à voir avec le reste. Et de fait, Aristote estime qu'il serait indigne de la fameuse intelligence première que de prendre pour objet de connaissance un être inférieur. A plus forte raison d'établir en cet être inférieur une ressemblance à lui, qui semble d'office problématique. Mais il faudrait répondre que, si les propriétés positives sont possédées par cet être et trouvent dans les autres des réalisations moindres, alors le fait même que les êtres les possèdent sous le mode de propriétés relatives, est déjà une ressemblance à l'être premier. Il posséderait ces propriétés sous un mode unique et incommunicable, mais les êtres inférieurs les posséderaient à leur manière relative.

Cette émanation de ses perfections dans d'autres êtres ne serait cependant pas une perfection qui ajoute à l'être en question : le sommet de sa vie propre, si quelque chose en émane, ne devrait pas sortir de lui : comme nous l'avons relevé avec saint Thomas d'Aquin, « plus une nature est noble, plus ce qui en émane lui est intérieur » [486].

---

chaque progrès d'une émanation de ce genre, principe et terme relèvent de puissances différentes, aucune puissance sensible ne pouvant se réfléchir sur elle-même. Ce degré de vie l'emporte donc sur la vie végétative dans la mesure où son opération se situe davantage dans les profondeurs de l'être. Mais ce n'est pas là pourtant une vie totalement parfaite, puisque cette émanation est toujours passage d'une puissance à une autre.

Le degré suprême et parfait de la vie, c'est donc celui de l'intelligence. L'intelligence en effet peut se réfléchir sur elle-même et se connaître elle-même. Cependant, même dans cette vie intellectuelle, il y a des degrés divers. L'intelligence humaine par exemple, tout en ayant la possibilité de se connaître elle-même, tire pourtant du dehors le point de départ de sa connaissance, puisqu'elle ne peut connaître sans image, comme nous l'avons montré plus haut.

La vie intellectuelle est donc plus parfaite chez les anges, puisque leur intelligence, pour prendre conscience d'elle-même, n'a pas à partir de quelque chose d'extérieur, mais se connaît elle-même par soi. Pourtant, la vie des anges n'atteint pas encore l'ultime perfection : bien que l'idée conçue soit en eux totalement intérieure, cette idée n'est pas leur substance, puisque, nous l'avons démontré, connaître et être ne sont pas en eux identiques.

Le plus haut degré de perfection de la vie appartient donc à Dieu en qui l'acte d'intellection n'est pas différent de l'acte d'être ; l'objet d'intellection est ainsi nécessairement, en Dieu, l'essence divine elle-même. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, trad. R. BERNIER et F. KEROUANTON, t.4, pp. 81-83.

[486] *Ibidem*.

Ainsi on retrouve les paradoxes de la connaissance de Dieu qu'avaient relevés les auteurs antiques comme Proclus ou Denys l'Aréopagite : l'être premier, Dieu, peut être connu par voie d'éminence, c'est-à-dire en tâchant de concevoir un être possédant au degré maximum les qualités que nous observons à des degrés limités dans les êtres objets de notre expérience commune, et par voie de négation, en niant de lui toutes les limitations qui se trouvent dans les autres.

En tous les cas, cet être premier aurait ceci de commun avec les objets qui nous sont familiers qu'il est indivis et distinct. Il aurait ceci de différent qu'il le serait à un degré maximal, et qu'il serait cause de toute perfection en dehors de lui. Cette perfection unique et irrépétible justifierait de dire que son nom est « un nom dont la majesté consiste à être incommunicable » [487] : e*t hoc dicimus Deum*.

[487] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, II, c.2, p.165.

CONCLUSION

Une des premières lectures abordées pour réaliser le présent travail a été celle de l'ouvrage de Jorge Gracia, *Individuality*, qui présente les principales interrogations contemporaines sur l'individu et prend parti pour en donner un compte-rendu cohérent. Sa conclusion sur une caractérisation de l'individu est la suivante :

> Ma principale affirmation au sujet de l'analyse intentionnelle de l'individualité est que, contrairement à l'idée courante parmi les philosophes contemporains, qui interprètent l'individualité comme une sorte de distinction ou différence, l'individualité doit être entendue premièrement comme non-instantiabilité. La non-instantiabilité semble être la seule condition nécessaire et suffisante de l'individualité. Elle s'applique à tous les individus, quoi qu'il en soit de leur nature et de leur position. Etre un individu, c'est être une instance non-instantiable et, vice versa : être une instance non-instantiable, c'est être un individu. La non-instantiabilité est ce qui distingue les individus des universaux, qui en retour sont caractérisés par leur capacité à être instantiés. Entendue ainsi, l'individualité doit être distinguée – tout en étant liée, selon la nature de l'individu, sa position et ses circonstances – de la différence, de l'identité, de la division, de l'indivisibilité et l'imprédicabilité. La différence est une propriété relationnelle des individus dans un univers où plus d'un individu est possible. L'identité est un trait des individus dans un univers spatio-temporel où l'on trouve changement et durée. La division est un aspect des individus dont la nature permet la multiplicité dans l'espèce. L'indivisibilité, comme nous l'avons vu, était un moyen inadéquat d'interpréter la non-instantiabilité, représentant plutôt un modèle physique. Et enfin l'imprédicabilité est une propriété des individus considérés comme sujets de pensée et d'expressions linguistiques. Toutes ces propriétés sont de ce fait contingentes et dépendent de facteurs autres que l'individu lui-même considéré en tant que tel. Seule la non-instantiabilité peut être regardée comme la condition nécessaire et suffisante de l'individuation. [488]

[488] « My major claim concerning the intensional analysis of individuality is that, contrary to the standard view among present day philosophers, who interpret individuality as some kind of distinction or difference, individuality must be understood primarily as noninstantiability. Noninstantiability seems to be the only necessary and sufficient condition of individuality. It applies to all individuals, regardless of their nature and location : To be an individual is to be a noninstantiable instance and, vice versa ; to be a noninstantiable instance is to be an individual. Noninstantiabilité is what distinguishes individuals from universals, which are in turn characterized by their capacity to be instantiated. Understood in this way, individuality must be distinguished from, although it is related to (depending on the nature of the individual and its location and circumstances), difference, identity, division, indivisibility, and impredicability. Difference is a relational feature of individuals in a universe where more than one individual is possible. Identity is a feature of individuals in a spatio-temporal universe where change and duration are found. Division is a feature of individuals whose nature allows multiplicity within the species. Indivisibility, as we saw, was an inadequate way of interpreting noninstantiability, reflecting a rather physical model. And, finally, impredicability is a feature of individuals considered as subjects of thought and linguistic expression. All of these features are,

Il est clair que notre étude de l'individu n'a pas suivi la même méthode. Le souci de perfection scientifique de Garcia l'a conduit à définir l'individu par une caractérisation purement logique : l'individu est ce qui n'est pas l'universel, ce qui ne peut pas entretenir avec un autre concept le rapport d'un universel à son sujet. En savons-nous plus sur ce qu'est l'individu ? Non, pour plusieurs raisons : d'abord parce que c'est un concept négatif. En outre ce concept est défini selon un rapport entre concepts, à savoir le rapport d'instantiation, celui d'un individu à l'espèce à laquelle il appartient. C'est donc un être de raison de seconde intention. Enfin, il est caractérisé par une condition nécessaire et suffisante, et non par une vraie définition. Le souci de rigueur de la pensée conduit à une analyse transcendantale à la manière de Kant, qui restreindra son champ d'étude aux objets de pensée. Nous n'en savons pas plus sur ce qui est réellement.

La méthode d'une science n'est jamais innocente : elle déploie la donnée de son objet. Mais parfois, c'est la méthode qui est d'abord posée consciemment, et l'objet se trouve de ce fait restreint sans qu'on l'ait expressément voulu. C'est bien sûr le cas dans les sciences expérimentales modernes, où toutes les données de base proviennent de la mesure numérique, ce qui restreint le champ d'étude à ce qui est mesurable, donc quantitatif. On ne se rend pas toujours compte à quel point la portée des conclusions en est de ce fait limitée : ce qu'on dit n'est valable que dans le domaine de définition qu'on a implicitement délimité. Il nous semble que c'est là ce que fait Gracia, en se cantonnant de fait dans la logique. Que pourra-t-il en sortir de réel ? Plus précisément, quelle connaissance de la réalité aurons-nous acquise à l'issue d'une telle démarche si celle-ci a pour point de départ la seule vie intérieure de la pensée ? On peut ainsi fonder un système, certes cohérent, mais vain pour la connaissance du monde. Et il est remarquable que plusieurs philosophes contemporains du courant analytique déplorent la tendance générale de la philosophie à renoncer à être un discours sur la réalité [489].

Et de fait ce sera le reproche général que l'on pourra faire à cette recherche qui, selon Michael Dummett, prend la philosophie du langage pour philosophie première [490]. L'objet est déjà posé, il s'agit de « ce dont on parle », mais en tant même

---

therefore, contingent on factors other than the individual itself considered as such. Only noninstantiability can be regarded as the necessary and sufficient condition of individuality. » Jorge GRACIA, *Individuality*, pp.234-235.

[489] « Analytic Philosophy, although it comes in many varieties, has four striking properties. First, it is cultivated with every appearance of theoretical rigour. Second, its practitioners do not, by and large, believe that philosophy is or can be a science, i.e., they do not believe that it can add to the stock of positive human knowledge. » Kevin MULLIGAN, Peter SIMONS and Barry SMITH, « What's Wrong with Contemporary Philosophy ? », *Topoi*, t.25 (1-2), 2006, pp.63-67.

[490] Rapporté par Pascal ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, p.6. Il ne s'agit pas ici de dénier l'utilité d'une étude du langage. Une telle enquête est indispensable pour donner une première approche des réalités mises en jeu, mais elle doit pour cela précisément être orientée vers la connaissance des choses, car on suppose que la structure du langage reflète quelque chose de la structure des choses. Présupposé qu'une étude critique permet d'évaluer après coup. L'étude des

qu'on en parle, et non pas en tant qu'il existe réellement. De multiples inconvénients s'ensuivent. En premier lieu, le fait que tout ce qui fait l'objet de notre discours semble pouvoir être considéré selon le même statut : les individus et les universaux, les choses et ce par quoi elles sont qualifiées, les événements, etc. La tendance de l'intelligence à tout envisager à la manière des substances, et à en parler comme de sujets logiques conduit si l'on n'y prend pas garde à tenir l'univocité de l'être : après tout, le néant peut être sujet de proposition aussi bien que le monde. Bien sûr, on est toujours rattrapé par la réalité : les difficultés éprouvées pour rendre compte par le langage du point de vue de la première personne, pour analyser la valeur sémantique des indexicaux, ou pour définir ce qui fait l'unicité de l'individu – la fameuse haeccéité des scotistes d'hier et d'aujourd'hui – montrent qu'il faut s'interroger sur la formation du langage, et donc sur les processus concrets de la connaissance avant de tenter une construction axiomatique de l'ontologie. Il faudra bien une philosophie plus première que celle du langage.

C'est d'autant plus nécessaire que la philosophie du langage ne trouve pas elle-même les concepts pertinents pour décrire le réel. Elle se contente de recevoir un vocabulaire philosophique déjà établi, auquel elle s'attache à donner un sens qui, de fait, sera nouveau. On se trouve dans une situation comparable à une scolastique novatrice qui

> emprunte aux philosophes antérieurs des termes qui, faits sur mesure pour exprimer autre chose, offrent plus ou moins de résistance à signifier des idées nouvelles. […] Rien n'engendre aussi sûrement la confusion que de parler de choses différentes avec des mots identiques, ou d'user de mots différents pour exprimer une même idée. [491]

On peut en particulier relever la méprise concernant la manière de définir : produit-on une définition en exhibant une condition nécessaire et suffisante, ou en avançant une description qui recourt à des données accidentelles ? La critique de Simons contre la stabilité des espèces, fondée sur l'idée de l'évolution, en est un exemple. Une chose est-elle dépourvue d'essence du simple fait qu'elle est susceptible de changer, ou d'en engendrer une autre d'espèce différente ? Il y a là une confusion entre les degrés d'abstraction physique et métaphysique [492] qui cause un usage maladroit de concepts par ailleurs pertinents.

---

différents sens usuels des mots est en outre un préalable nécessaire à l'ontologie parce qu'elle donne un premier concept grossier des choses, une définition nominale, qui donne la piste pour parvenir à une définition adéquate. Tout le précieux livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote sert ainsi à dégrossir les concepts. Cf. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote – essai sur la problématique aristotélicienne*, Vrin, Paris, 1966, en particulier première partie c.2, « Etre et langage », pp.94-250.

[491] Camille BERUBE, ofm, *La connaissance de l'individuel au moyen-âge*, p.295.

[492] Il est remarquable que la notion d'être ne soit que malaisément abordée dans l'ontologie contemporaine ; cf. cette remarque en ce qui concerne les « thomistes analytiques » : « Il est très frappant que les thomistes analytiques, Haldane y compris, tout en faisant volontiers de la métaphysique, demeurent très réticents à parler de l' "être". Le mot n'a tout simplement pas en anglais

De plus, cet idéal d'une ontologie formelle qui anime plus d'une recherche philosophique aujourd'hui pose la question du but. Qu'attend-on de cette base de donnée universelle, quelqu'exhaustive qu'elle soit [493] ? Son fonctionnement aussi univoque que possible doit pouvoir être implémenté par une machine, de sorte que cette logique cesse d'être un outil de pensée pour devenir une mécanique [494]. On ne s'étonne pas que les divers auteurs s'interrogent sur les entités fondamentales à reconnaître. Il y a plusieurs systèmes de logique formelle tout aussi légitimes et efficaces les uns que les autres, qui ne se différencient que par les entités fondamentales et les postulats sur lesquels tout se construit déductivement. Un système peut fournir la fondation formelle des principes d'un autre et montrer par là qu'ils sont équivalents sans que l'un s'impose plus qu'un autre. Car en définitive il ne s'agit que de constructions de pensée à l'occasion de quelques réflexions sur la réalité.

La réalité fait donc l'objet d'une certaine réticence des philosophes parce qu'elle ne se laisse pas décrire par une science dont le modèle unique soit la mathématique. Mais on peut tout à fait s'affranchir de cette attitude cartésienne, leibnizienne, ou kantienne.

Nous avons précisément tâché dans cette étude de nous intéresser au réel, à ce qui fait l'objet de notre commune expérience, pour en donner une description aussi adaptée que possible, non à notre mode de représentation intérieure, mais à ce qu'il est. A cette occasion, nous avons pu vérifier la pertinence des concepts aristotéliciens pour décrire le réel, même dans le cadre des problématiques contemporaines. Il

---

la charge sémantique, l'aura métaphysique, que *esse* possède en latin, ou *l'être*, sans doute, dans la philosophie française, sans parler du *Sein* dans l'allemand de Heidegger.

Ce n'est pas un problème nouveau dans la philosophie de langue anglaise. Il y a longtemps que, en dehors de la philosophie professionnelle, quelqu'un comme G. K. Chesterton a remarqué, peut-être avec quelque regret, que le mot *being* évoque immédiatement la figure fantastique de ces professeurs imaginaires qui agitent les mains pour déclarer : "C'est ainsi que l'on s'élève vers les hauteurs ineffables et rayonnantes de l'Etre pur", et autres choses du même genre… C'est un mot qui a "quelque chose d'extravagant et de nébuleux" : comme s'il ne pouvait être employé que par des gens qui veulent rester dans le flou, ou comme s'il pouvait signifier toutes sortes de choses différentes…

Il ne se trouve encore aucun philosophe à l'aise avec la notion d'être, et que l'on puisse identifier comme thomiste analytique, qui ait produit quoi que ce soit de substantiel sur la question de l'être. Cela ne veut pas dire qu'il soit inenvisageable que qui que ce soit y parvienne un jour. » Fergus KERR, « Un thomisme analytique ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.92, 2008/3, pp.565-566.

[493] Cf. Frédéric NEF, *L'objet quelconque – recherches sur l'ontologie de l'objet*, Vrin, Paris, 1998, en particulier pp.47-58 et commentaires de Roger POUIVET, « Apologie du particulier », *in* Jean-Maurice MONNOYER (éd.), *La structure du monde – objets, propriétés, états de choses – Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Vrin, Paris, 2004, pp.400-403.

[494] Cf. Roger VERNEAUX, *Introduction générale et logique*, Beauchesne, Paris, 1964, p.165. De fait plus d'un auteur s'est rendu compte que le formalisme logique n'est pas tout, en particulier dans le « thomisme analytique », cf. Roger POUIVET, « Le thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs », *Revue Internationale de Philosophie*, t.57, n°225/3, (septembre 2003), pp. 251-270.

s'agissait de dire ce qu'est l'individu, en prenant pour point de départ les choses qui nous entourent.

A cette occasion, nous avons pu décrire l'individu comme une substance, sujet premier d'être et qui demeure sous le changement ; elle est sujet des accidents et non identifiée à une localisation dans l'espace ou dans l'espace-temps, ou à un faisceau de propriétés singulières. Ce qui nous a permis de rendre compte du réel d'une manière qui nous a paru plus satisfaisante que les théories tri- ou quadridimensionnalistes, celles des faisceaux de tropes, ou les monismes de l'acte (Parménide, Spinoza) ou de la puissance (Héraclite, Simondon, Bohm avec sa représentation du monde comme réseau d'interactions). Cette manière de voir résiste aux objections tirées du « vague » et de la mécanique quantique (Peter Simons). Elle se défend également contre la négation empiriste, voire sceptique, de la substance comme entité invisible (Hume).

Pour rendre compte du changement, sous lequel l'individu reste lui-même, il nous a fallu défendre la causalité, la distinction et les rôles asymétriques de l'agent et du patient (contre C.B. Martin), en tenant que l'agent confère au patient une propriété semblable à celle qu'il possède lui-même. Cette distinction n'est bien sûr pas la même que celle de forme et de matière, que Simondon emploie à tort à sa place.

C'est de fait en terme de formes que nous rendons compte des propriétés intrinsèques des choses, et en particulier de la propriété essentielle qui est garante de la permanence de l'individu, et correspond à la forme substantielle aristotélicienne. Cette propriété essentielle se décèle par la capacité opérative qu'elle confère, ce qui se traduit par une tendance spontanée à l'opération, dans laquelle on retrouve le concept aristotélicien de nature, que nous avons trouvé l'occasion de défendre à propos de la tendance spontanée de l'être doué de raison à se penser et à s'exprimer dans les termes du discours au point de vue de la première personne : l'égologie, contre Stéphane Chauvier.

Nous avons pu en outre défendre la notion de nature en critiquant la théorie politique de Rawls, puisque celui-ci préfère commencer par un point de départ sceptique ou agnostique pour élaborer une structure politique admissible par tous. Mais le souci même de cette tranquillité dans la vie commune, de cette loyauté, supposent des principes communs, qui relèvent d'exigences ou de tendances spontanées de l'homme, qu'on peut qualifier de naturelles.

Les avatars de l'individualité nous ont conduits à envisager sa réalisation la plus parfaite parmi les êtres que nous fréquentons habituellement, à savoir les personnes. Ce qui caractérise essentiellement la personne et la définit ne saurait être, à notre avis, l'égologie, quoique c'en soit une propriété, un accident nécessaire, au sens d'un déploiement naturel – qui pourrait éventuellement être empêché de manière accidentelle. Ce ne peut être seulement une existence, contre J. Ratzinger, mais plutôt la propriété de rationalité, qui rend possible cette existence et cette vie très particulière qui est celle de la personne. On ne peut non plus à notre avis réduire

la raison à une capacité « aux états mentaux de second ordre » (Frankfurt), nouvelle et regrettable réduction de la réalité à un jeu de logique formelle où l'on procède simplement à l'itération d'une opération simple, car le saut de la connaissance du singulier à celle de l'universel paraît bien qualitatif.

Ainsi il nous semble avoir rendu compte de manière satisfaisante de l'expérience courante de l'individu, ainsi que des problématiques contemporaines au sujet de cette notion. L'individu nous semble être tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, jouit de la propriété d'unité et de distinction d'avec tout autre. Jorge Gracia préférait dans le texte cité *supra* rejeter ces propriétés pour une définition de l'individu, car elles font référence à d'autres entités. Mais, comme le remarquait Heinz Schmitz [495], l'expression négative d'une propriété n'indique pas nécessairement une imperfection : l'unité dit négativement une intégrité, et la distinction dit négativement une autonomie, ce qui s'entend naturellement de perfections positives.

Cette caractérisation simple de l'individu permet d'appliquer le terme à tout ce qui a raison d'être, car ces deux propriétés sont possédées proportionnellement par tout ce qui existe de quelque manière que ce soit, fût-ce comme objet de pensée ou de langage. Elle nous impose d'admette l'analogie de l'être, non pas comme principe *a priori*, mais à la suite de la considération comparative des êtres selon leur gradation. Mais malgré cette faiblesse du concept – le concept analogique sera toujours plus difficile à cerner, et en tous cas à définir que le concept univoque défini par genre et espèce – nous avons affaire à une idée somme toute claire.

Les choses deviennent plus délicates lorsque nous cherchons à rendre compte de l'individualité comme originalité des êtres. Ce n'est pas la même chose d'être un individu, comme les autres, et d'être cet individu, par opposition à tous les autres. Ce n'est tellement pas la même chose, que l'on se perd dans d'épineuses difficultés lorsqu'on veut analyser cet attribut. C'est ce qu'a montré la recherche du principe d'individuation, que nous avons dû conclure par un constat d'échec. Ce constat, Aristote en avait déjà donné la raison dans les *Catégories* : l'individu n'est pas un prédicat, car il n'est dit d'aucune chose et n'existe pas dans une autre chose : il n'est ni l'universel que l'on prédique d'un sujet, ni l'accident qui existe dans un sujet. Dans ces conditions l'individualité comme « attribut » d'être celui-ci plutôt que celui-là sera difficile à étudier. Et pour cause, il n'y a pas de tel attribut ! Les auteurs qui ont cherché à l'analyser comme une forme (Scot et ses successeurs jusqu'au 21e siècle) n'ont pu sortir de ce guêpier.

On peut dresser le parallèle entre cette question (« qu'est-ce qui fait que l'individu est tel ? ») et celle de la substance, à la fin du livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote : « qu'est-ce que la substance ? ». Aristote commence par analyser la question :

---

[495] Cf. Heinz SCHMITZ, « Un transcendantal méconnu », pp.34-40.

> Se demander le pourquoi, c'est toujours demander pourquoi un attribut appartient à un sujet. Chercher, en effet, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, ou bien c'est chercher, comme nous l'avons dit ci-dessus, pourquoi l'homme est homme musicien, ou bien c'est chercher quelque chose autre que cela. Or chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout.

Il s'agit donc de chercher le sujet et l'attribut pertinents :

> Mais ce qu'on pourrait demander avec plus de vérité, c'est pourquoi l'homme est un animal de telle espèce. Dans ce cas, évidemment, on ne cherche pas pourquoi ce qui est un homme est un homme, mais on cherche pourquoi un être est prédicat de quelqu'autre être. Il faut toutefois qu'on voie bien qu'il soit prédicat; s'il n'en est pas ainsi, la recherche n'a pas d'objet. Par exemple, pourquoi tonne-t-il ? Cela revient à dire : pourquoi un bruit se produit-il dans les nuages, car ce qu'on cherche de cette façon, c'est pourquoi telle chose s'attribue à une autre, de même que si on demande : pourquoi telles choses, à savoir des briques et des pierres, sont-elles une maison ? Il est donc manifeste que ce qu'on cherche, c'est la cause. Or, la cause, c'est la quiddité au point de vue logique.

Quand on a par contre affaire à une réalité simple, il faut décomposer la question, en demandant pourquoi telle forme est dans telle matière :

> L'objet de la recherche échappe beaucoup plus facilement quand un être n'est pas rapporté comme prédicat à un autre être, quand, par exemple, nous recherchons ce qu'est l'homme ; c'est parce que nous employons une expression simple et que nous ne déterminons pas en raison de quoi certains éléments composent un certain tout. Il faut alors décomposer la question, avant de commencer la recherche, sinon ce serait à la fois chercher quelque chose et ne rien chercher. Puisqu'on doit connaître l'existence de la chose comme quelque chose de donné, il est évident que ce qu'on cherche, c'est pourquoi la matière est telle chose. Par exemple : ces matériaux sont une maison, pourquoi ? Parce que à ces matériaux appartient la quiddité de la maison. On dira de même que cette chose-ci est un homme, ou plutôt ce corps possédant telle forme est un homme. De sorte que ce que nous recherchons, c'est la cause (c'est-à-dire la forme), en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini, et c'est cela qui est la substance de la chose. On voit donc qu'à l'égard des êtres simples, aucune recherche, ni aucun enseignement n'est possible ; la méthode de recherche qui s'impose pour de tels objets est d'une autre nature.

Tricot suggère en note cet autre moyen de connaissance : c'est l'intuition. Quant à la raison de la substance, Aristote conclut, c'est la forme substantielle :

> Cependant il semblerait bien que ce principe d'union est quelque chose et non un élément, et qui est cause du moins que ceci est de la chair et cela une syllabe. Il en est de même dans tous les autres cas. Or cette chose, c'est la substance formelle de chaque être, car c'est là la cause première de son être. Et puisque, tandis que certaines choses ne sont pas des substances, toutes celles qui sont des substances sont constituées suivant la nature et par un devenir naturel, leur substance semblerait être cette sorte de nature qui n'est pas un élément matériel, mais un principe formel. Un élément, d'autre part, c'est ce en quoi

une chose se divise, et qui la constitue comme matière: par exemple, pour la syllabe, A et B. [496]

Aristote pouvait trouver une réponse à la question de la substance en la décomposant : quel est le principe qui fait que ce sujet est une substance, ou un homme ? Mais dans notre cas, la question est de savoir ce qu'est le sujet même en tant que sujet, l'individu. On peut certes faire la liste des attributs qui marquent l'unité ou la distinction d'un individu : l'espèce distingue les êtres de nature différente, la matière permet la multiplicité des individus dans l'espèce et la quantité sépare les corps. Mais il n'y a pas une entité, substance ou accident, ou partie essentielle, qui soit « ce par quoi » tel sujet est cet individu. Comment expliquer l'inanité d'une telle recherche ? L'individu, comme être, n'est-il pas de soi connaissable ? La raison en est à notre avis le mode humain propre de connaître, et le langage en est significatif. Comment en effet avons-nous formulé la question ? « Par quoi ce sujet est-il cet individu ? » On se demande en vertu de quoi le sujet est le prédicat. Mais ici sujet et prédicat désignent la même chose : ce sujet, cet individu, ce sont deux expressions pour dire la même chose. La question revient à demander en vertu de quoi A est A, ce qui, comme le note Aristote, est vain. Au mieux pourrait-on dire que notre esprit est capable de dédoubler un même concept, ou un objet de connaissance pour le comparer à lui-même et considérer la relation de raison qu'est l'identité. Mais quant à la réalité, une chose n'a pas besoin d'une propriété particulière pour être elle-même.

On se laisse ici tromper parce que le mode ordinaire de procéder de notre esprit est l'abstraction : d'un objet perçu de multiples façons, on ne considère qu'un seul aspect, dont on peut se demander s'il correspond à une entité réelle surajoutée ou non [497]. La question n'a de sens que lorsque le sujet et le prédicat sont au moins formellement différents. S'ils sont le même, l'abstraction consiste soit à escamoter l'individu, et alors il ne reste rien à considérer, soit à ne pas abstraire.

En définitive, on s'en tient à ce constat que l'individu n'est pas prédicat. N'étant pas prédicat, il ne se prête purement et simplement pas à la décomposition en sujet et prédicat qui permettrait de poser une question. Pas de distinction adéquate pensable entre le sujet et son individualité. Et si l'on tient que ce qui n'est pas pensable n'est purement et simplement pas, il faudra conclure que les propriétés d'unité et de distinction de l'individu, qui ne peuvent être décrites comme des attributs logiquement distincts du sujet de manière à servir de prédicat, ne correspondent pas à une réalité réellement distincte du sujet. La substance, c'est l'individu, il n'y a entre

[496] ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. TRICOT, t.1, Z 17, 1041 a3-b35, pp.305-309.

[497] La distinction du *quod* et du *quo* qui nous a servi plusieurs fois dans ce travail semble donc consister dans la distinction entre la chose connue et l'aspect que l'intelligence en a abstrait, auquel nous donnons un nom : la couleur est « ce par quoi la chose vue nous a réfléchi la lumière de telle ou telle manière ». La difficulté qui se présente consiste à déterminer si cet objet de pensée correspond à une entité réellement distincte de la chose ou non, c'est-à-dire à un accident réellement distinct de la substance.

les deux concepts qu'une distinction de raison, et il n'y a pas à chercher de principe intrinsèque réellement distinct de son sujet et constitutif de la chose comme individu à la manière dont la forme substantielle est principe constitutif de la chose comme relevant d'une espèce, et réellement distincte de la matière. C'est ce qui explique la part de vérité des solutions au problème du principe d'individuation qui recourent à l' « entité totale » à la manière de Suarez. C'est aussi ce qui explique les maladresses commises lorsque l'on envisage le principe d'individuation à la manière d'une cause efficiente, ce qui suggère implicitement la distinction réelle entre la cause et l'effet ou le patient qui le subit.

Pour percer à jour, si possible, l'individu, il ne reste donc que cette « autre méthode de recherche » réservée aux réalités simples, l'intuition. Pour analyser la connaissance de l'individu, il faut donc recourir à notre contact avec lui dans l'expérience directe, intuitive : soit par les sens, quand il s'agit d'objets extérieurs, soit par la conscience réflexe lorsqu'il s'agit de connaître cet individu particulier qu'est nous-même Dans le premier cas, si l'expérience est évidente, il est moins facile d'analyser notre manière d'en parler : on utilisera les indexicaux, or la difficulté que ces termes présentent est qu'ils n'ont pas de sens fixe : ce qu'ils désignent change à chaque usage : « je » n'a pas la même identité selon la personne qui prononce le mot, « ici » où « là » pourraient bien échanger leur référent, et « maintenant » a déjà changé de référent entre le moment où l'on commence à taper le mot à la machine et le moment où on l'achève. Le pouvoir de référence de ces termes ne peut abstraire de l'individuel, puisqu'ils désignent les circonstances d'une expérience singulière. Faute de pouvoir abstraire, nous sommes embarrassés car l'universel nous est intellectuellement plus familier.

Quand il s'agit de la connaissance de soi-même, nous avons proposé une explication de l'irréductibilité propre du point de vue de la première personne dans le langage : il serait construit par la connaissance coïncidente de ce que nous percevons de l'extérieur avec ce que nous avons voulu intérieurement en impérant un mouvement à notre corps. Ce recours à l'appétit intervient aussi, nous l'avons vu, dans la connaissance de singuliers autres que nous-mêmes. Or la structure du mouvement appétitif n'est pas la même que celle de la connaissance : l'appétition consiste pour le sujet à tendre vers un objet concret au moins formellement extérieur à lui, tandis que la connaissance consiste à se rendre présent l'objet selon le mode propre à la connaissance : « devenir l'autre en tant qu'autre ». Voilà pourquoi une axiomatique, ou une logique formelle, ne pourra pas rendre compte de toute la connaissance ; nous avons d'ailleurs pu remarquer qu'un langage sans « je » n'est pas possible quoiqu'aient pu supposer Wittgenstein ou Parfit. La logique formelle tâche d'exprimer en un langage aussi univoque et mathématique que possible l'ensemble de la connaissance, en classant les concepts et en établissant leurs rapports. Mais ces concepts sont toujours des moyens de connaître les essences abstraites. Ce qui regarde l'existence concrète – et c'est le cas de l'appétit qui nous fait tendre vers un bien existant et concret – ne se laisse pas abstraire, à moins de perdre son caractère

concret, car la première réalité dont on fait abstraction est l'existence immédiatement perçue. Dès lors que l'appétit intervient – et structurellement – dans un acte de connaissance, cet acte échappe à l'idéal d'axiomatique exhaustive.

Il s'ajoute encore une autre difficulté. Nous sommes une partie du monde à connaître, et notre connaissance des individus se réalise dans une expérience où nous sommes impliqués, comme le contact de la main avec une surface chaude. Or connaissance comme appétition sont des ouvertures vers l'extérieur ; même la connaissance de soi est comme un dédoublement du sujet, appréhendé comme objet, à la manière dont l'image qu'on voit dans un miroir est à la fois nous-même et autre chose. On ne peut être de manière cohérente, sous le même rapport, soi-même et l'autre. C'est pourquoi les métalangages permettent de multiples paradoxes : un discours peut perdre sa pertinence et son sens s'il prétend parler de lui-même [498]. C'est encore le fondement des difficultés relevées au sujet de la *reditio completa* ou *incompleta* du sens et de l'intelligence : de quelle manière la faculté de connaissance peut-elle se prendre elle-même pour objet ?

Si donc il y a quelque difficulté à appréhender l'individu sous son aspect propre d'originalité, il semble qu'il faille en imputer la faute au mode propre de la connaissance humaine. Ce qui ne doit pas décourager la recherche, mais seulement faire prendre conscience de ce que le roseau pensant que nous sommes fait partie de cette nature qu'il contemple. Il entretient avec la nature corporelle une certaine consubstantialité du fait de la matière et peine à s'en dégager ; pour autant, en raison de sa nature aussi spirituelle, il ne lui est pas interdit de porter ses regards sur un être transcendant souverainement distinct de l'univers et à qui pourtant l'univers est familier parce que, causé par lui, il lui ressemble.

[498] Cf. les phrases : « la présente phrase est fausse » ou bien « je mens », auxquelles il est impossible d'attribuer une valeur de vérité sans provoquer la contradiction.

BIBLIOGRAPHIE

- ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margaret, *From Parmenides to Wittgenstein*, Collected Papers vol. I, University of Minnesota Press, 1981.
- ARISTOTE :
    - *Physique*, éd. Henri CARTERON, Les Belles Lettres, Paris, t.1, 1983 (1e éd. 1926) ; t.2, 1986 (1e éd. 1931).
    - *La Métaphysique*, trad. TRICOT, 2 vol., Vrin, Paris, 21940.
    - *Du Ciel*, trad. Paul MORAUX, Les Belles lettres, Paris, 1965.
    - *Organon – I Catégories – II De l'interprétation*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, 1969.
    - *De l'âme*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, 1977.
    - *De la génération et de la corruption*, trad. Charles MUGLER, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
    - *Ethique à Nicomaque*, trad. TRICOT, Vrin, Paris, 81994.
    - *Les métaphysiques*, traduction analytique d'André DE MURALT, Belles lettres, Paris, 2010.
- AUBENQUE Pierre
    - *Le problème de l'être chez Aristote – essai sur la problématique aristotélicienne*, Vrin, Paris, 1966.
    - (éd.), *Etudes sur Parménide*, t.1, *Le poème de Parménide*, Vrin, Paris, 1987.
- AUGUSTIN saint, *Soliloques*, *in Œuvres de saint Augustin, 1ère série, opuscules – V. Dialogues philosophiques – II. Dieu et l'âme* (éd. Pierre de LABRIOLLE), DDB, Bruges, 1939.
- AULETTA G., LECLERC M., MARTINEZ R.A. (dir.), *Biological Evolution, facts and theories*, Gregorian and biblical Press, Rome, 2011.
- BAGET Elodie, « Individus, personne, et identité personnelle », *in* LUDWIG Pascal et PRADEU Thomas (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.151-175.
- BALASHOV Yuri, *Persistence and spacetime*, Oxford University Press, 2010.

- BASTIT Michel :
    - « Défense des espèces menacées : Pour un néo-essentialisme biologique », *Revue Thomiste* t.111 n°4, 2011, pp.531-582.
    - *La substance, essai métaphysique*, Presses universitaires de l'IPC, Parole et Silence, 2012.
    - « Individuation : une *retractatio* et quelques précisions », *Revue Thomiste*, t.115, 2015, pp.617-625.
- BERGSON Henri, *Durée et simultanéité*, 7e éd., PUF, 1968.
- BERNIER Réjane :
    - « De l'essence et de la définition en biologie », *Archives de philosophie*, Volume XLVI cahier 3 (1983) pp.385-404.
    - « Théorie aristotélicienne du rôle de la quantité et de la quantité chez les êtres vivants chez Aristote (I) », *Archives de philosophie*, Volume LVIII cahier 1 (1995), pp.3-34.
    - « Théorie aristotélicienne du rôle de la quantité et de la quantité chez les êtres vivants chez Aristote (II) », *Archives de philosophie*, Volume LVIII cahier 2 (1995), pp.177-197.
    - « Génération et individuation chez Aristote, principalement à partir des textes biologiques », *Archives de philosophie*, Volume LII cahier 1 (1989), pp.13-48.
    - « L'ontogénèse de l'individu », *Archives de philosophie*, Vol. LIV cahier 1 (1991), pp.3-42.
    - « Potentialités morphogénétiques et auto-organisation », *Archives de philosophie*, Volume XLVII cahier 4 (1984), pp.529-556.
    - « La quantité chez Aristote », *Archives de philosophie*, Volume LXII cahier 4 (1999), pp.595-637.
- BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (éd.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997.
- BERUBE Camille, ofm cap., *La connaissance de l'individuel au moyen-âge*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal – PUF, Paris, 1964.
- BOECE, « Traité sur la Personne et les deux natures du Christ, contre Eutychès et Nestorius » *in Courts traités de théologie – opuscula sacra*, trad. Hélène MERLE, Cerf, 1991, pp.43-84.

- BOHM David,
    - *Quantum Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1951.
    - « A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. », *Physical Review*, t.85, n°2, janvier 1952, pp.166-193.
    - *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.
    - avec HILEY Basil J., *The individed universe – An ontological interpretation of quantum theory*, Routledge, Londres et New York, 1993. Recension par James CUSHING dans *Foundations of Physics*, t.25, n°3, 1995, pp.507-510.
    - avec KRISHNAMURTI Jiddu, *The Ending of Time*, Harper, 1985.
    - avec KRISHNAMURTI Jiddu, *Limits of Thought*, *Discussions*, Routledge, London, 1999.
- BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- BOULNOIS Olivier, *Lire le* Principe d'individuation *de Duns Scot*, Vrin, Paris, 2014.
- BRADLEY F. H., *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, ²1927.
- CACHIA Jean, « Théologie thomiste et sciences de la nature », *in Cahiers philosophiques*, 13, CNDP, Paris, 1982, pp.73-93.
- CADIET Nicolas,
    - *Le cœur et ses raisons – La sensibilité et la raison dans le jugement pratique d'après saint Thomas d'Aquin*, Mémoire pour l'obtention de la Maîtrise de Philosophie, soutenu à l'Institut Universitaire Saint-Pie X en mai 2012 (non publié).
    - *Substance et dimensions*, Mémoire pour obtenir le grade de Master en Philosophie présenté à l'Université de Bourgogne en septembre 2013 (non publié).
- CAROSELLA Edgardo, PRADEU Thomas, SAINT-SERNIN Bertrand, DEBRU Claude (éds.), *L'identité ? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, Paris, 2006.
- CASPAR Philippe :
    - *L'individuation des êtres*, Lethielleux, Paris – Culture et vérité, Namur, 1985.
    - *La saisie du zygote humain par l'esprit*, Lethielleux, Paris – Culture et vérité, Namur, 1987.

  - « Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'œuf fécondé humain », *Nova et vetera* 1993-4 pp.304-309.

- CHARLTON William, « Aristotle and the Principle of Individuation », *Phronesis*, t. 17, n° 3 (1972), pp. 239-249.

- CHAUVIER Stéphane

  - *Dire « Je » – essai sur la subjectivité* , Vrin, Paris, 2001.

  - *Qu'est-ce qu'une personne ?*, coll. « Chemins philosophiques », Vrin, Paris, 2003.

  - « Particuliers, individus et individuation », *in* Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu – perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.11-35.

  - « L'unique en son genre », *Philosophie* 2010 n°3, n° 106, pp. 3-22.

- CHISHOLM Roderick M., *A Realistic Theory of Categories : An Essay on Ontology*, Cambridge University Press, 1996.

- COLLAUD Thierry, « Que devient la personne dans la démence ? », *in* PUTALLAZ François-Xavier et SCHUMACHER Bernard (éds.), *L'humain et la personne*, Cerf, Paris, 2008, pp.115-130.

- CUSHING James, recension de BOHM (1993) dans *Foundations of Physics*, t.25, n°3, 1995, pp.507-510.

- DEGL'INNOCENTI Umberto, op, *Il Principio d'individuazione nella Scuola tomistica*, Université Pontificale du Latran, Rome, 1971.

- DAGUET François, op, *Du politique chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2015.

- DE KONINCK Charles :

  - *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Université de Laval, Québec ; Fides, Montréal, 1943.

  - « Abstraction de la matière », *in Œuvres de Charles De Koninck*, t.1, vol.2, Presses de l'Université Laval, Québec, 2012.

  - « In defence of Saint Thomas » (trad. S. LUQUET), *in Œuvres de Charles De Koninck*, II, 2, *La primauté du bien commun*, Presses de l'Université Laval, 2010, pp.229-403.

- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, [7]1993.

- DELSOL Michel, « Mémoire, conscience, intelligence dans le règne animal ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 1, 2006, pp.81-90.
- DE MURALT André, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Brill, Leiden, 1991.
- DENNETT Daniel, « Conditions of personhood », in A. O. RORTY (éd.), *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976, pp.175-196.
- DUNS SCOTI Ioannis, *Ordinatio l.2, dd.1-3, in Opera omnia*, t.7, Typis polyglottis Vaticanis, Vatican, 1973.
- EKLUND Matti, « Peter van Inwagen on Material Beings », *Ratio*, t.15, septembre 2002, pp.245-256.
- ENGEL Pascal,
    - *La norme du vrai. Philosophie de la logique*, Gallimard, Paris, 1989.
    - *Introduction à la philosophie de l'esprit*, La Découverte, Paris, 1994.
    - (dir.), *Précis de philosophie analytique*, PUF, Paris, 2000.
- ESFELD Michael :
    - *La philosophie de l'esprit*, Colin, Paris, 2005.
    - « La théorie de Bohm », in *Sciences et avenir hors série*. *Le paradoxe du chat de Schrödinger*, n° 148, octobre-novembre 2006, p. 71.
    - avec LAZAROVICI Dustin, HUBERT Mario, DÜRR Detlef, « The ontology of Bohmian mechanics », *British Journal for the Philosophy of Science*, 19 septembre 2013, pp.1-24 ; disponible sur arXiv:1406.1371v1.
- ESPAGNAT Bernard d', *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, 2002.
- EUCKEN Rudolf, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*, Leipzig, 1879.
- EVANS Gareth, *The Varieties of Reference* (éd. John MAC DOWELL), Clarendon Press, Oxford, 1982.
- FERRET S., *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Minuit, 1996.
- FESER Edward,
    - « The medieval principle of motion and the modern principle of inertia », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, t.10, 2012, pp. 4-16.

  - (éd.), *Aristotle on Methods and Metaphysics*, Palgrave Macmillan, Basinstoke-New-York, 2013.
  - « Motion in Aristotle, Newton, and Einstein », *in* Edward FESER (éd.), *Aristotle on Methods and Metaphysics*, Palgrave Macmillan, Basinstoke-New-York, 2013.
  - *Scholastic Metaphysics, A Contemporary Introduction*, editiones scholasticae, Heusenstamm, 2014.

- FINE Kit, « A puzzle concerning Matter and Form », *in* SCALTSAS Theodore, CHARLES David et GILL Mary Louise (dir.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp.13-40.

- FOREST Aimé, *La structure métaphysique du concret,* Paris, Vrin, 1956.

- FRANKFURT Harry G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, t.68, n°1, janvier 1971, pp. 5-20.

- FURTH Montgomery, « Transtemporal Stability in Aristotelian Substances », *The Journal of Philosophy*, t. 75, n°11, novembre 1978, pp. 624-646.

- GARCIA Emmanuelle et NEF Frédéric (dir.), *Métaphysique contemporaine*, Vrin, Paris, 2007.

- GARDEIL Henri-Dominique, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t.III, *Psychologie*, Cerf, Paris, 1966.

- GAYON Jean, « Les espèces et taxons monophylétiques sont-ils des individus ? », in LUDWIG Pascal et PRADEU Thomas (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.127-150.

- GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1978.

- GNASSOUNOU Bruno :

  - avec KISTLER Max (éd.), *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie – Le retour des vertus dormitives*, éditions rue d'Ulm, PUF, Paris, 2005.

  - « Les limites du Devonshire ou pourquoi la métaphysique doit être prise au sérieux », *Philosophique* [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 27 mars 2015. URL : http://philosophique.revues.org.bases-doc.univ-lorraine.fr/227.

- GRACIA Jorge,

  - *Individuality, an essay on the foundation of metaphysics*, SUNY Press, 1988.

  - *Introduction to the problems of individuation in the early Middle Ages*, 2e éd., Philosophia Verlag, Münich-Vienne, 1988.

  - (éd.), *Individuation in scholasticism, the later Middle-Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, SUNY Press, 1994.
  - avec BARBER Kenneth (éd.), *Individuation and identity in early modern philosophy – Descartes to Kant*, SUNY Press, 1994.
  - *Suarez on individuation – Metaphysical Disputation V, Individual unity and its principle*, traduction du texte de Suarez, avec introduction et notes, Marquette University Press, 1982.

- HEGEL Georg-Friedrich, *La raison dans l'histoire*, trad. K. PAPAIOANNOU, Plon, 1965.

- HULL David L., « A Matter of Individuality », *Philosophy of Science*, t. 45, n° 3, septembre 1978, pp. 335-360.

- IDE Pascal, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, coll. « Questions disputées, saint Thomas et les thomistes », Téqui, Paris, 2004.

- JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus philosophicus thomisticus*, 3 vol., Marietti, Turin, 1930, 1933, 1937.

- JUGNET Louis :
  - « La philosophie politique de Jacques Maritain » Conférence donnée le 11 décembre 1953 à Toulouse, *in Le Sel de la Terre*, hiver 2003-2004, n°47, pp.216-229.
  - « Le Personnalisme, mythe ou vérité », Conférence donnée le 1er mars 1956 à Toulouse, *in Cahiers Louis Jugnet*, III, pp.73-83.

- KERR Fergus, « Un thomisme analytique ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.92, 2008/3, pp.557-567.

- KYMLICKA Will, « Le sujet désengagé », *in* BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (éd.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pp.275-286.

- LACHANCE Louis, op :
  - *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, Sirey, Paris et Albert Levesque, Montréal, 1933.
  - *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 1959.
  - *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin – individu et Etat*, Sirey, Paris et Lévrier, Montréal, 1964.

- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1962.
- LALLEMENT Daniel-Joseph, *Commentaire du* De ente et essentia *de saint Thomas d'Aquin*, Téqui, Paris, 2001.
- LEIBNIZ Gottfried, *Dissertation de principio individui*,
  - Texte latin : éd. Guhrauer, von Veit & Comp., Berlin, 1837.
  - Traduction française par Jeanine QUILLET in *Les études philosophiques*, 1979 n°1, janvier-mars, pp.79-105.
- LEWIS David,
  - *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
  - *Parts of Classes*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.
  - avec PARFIT Derek et SWINBURNE Richard, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007.
- LEWIS G., *L'individu selon Descartes*, Vrin, 1950.
- LLOYD A. C., « Aristotle's Principle of Individuation », *Mind*, New Series, t. 79, n° 316, octobre 1970, pp. 519-529.
- LOUX Michael J. :
  - *Metaphysics*, Routledge, New York-Oxon, ^{3}2006.
  - Avec ZIMMERMAN Dean W., *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford UP, 2003.
- LOWE Edward Jonathan :
  - *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, 1996.
  - « La métaphysique comme science de l'essence », *in* GARCIA Emmanuelle et NEF Frédéric (dir.), *Métaphysique contemporaine*, Vrin, Paris, 2007, pp.85-117.
- LUDWIG Pascal et PRADEU Thomas (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008.
- MAC DANIEL Kris, « Against Composition as Identity », *Analysis*, t. 68, n° 2 (Avril 2008), pp. 128-133.
- MAISTRE Joseph de, *Considérations sur la France*, Pélagaud, Lyon-Paris, 1858.

- MARGELIDON Philippe-Marie, op, « Note sur l'individuation et l'essence », *Revue Thomiste*, t.117, 2017, pp.95-108.
- MARITAIN Jacques :
  - *Trois réformateurs*, Plon, Paris, 1925.
  - *Art et scolastique*, Rouart, Paris, 1927.
  - *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, [1]1936, [2]1946.
  - « La personne et le bien commun », *Revue thomiste*, mai-août 1946, t.46, pp.237-278.
- MARKOSIAN Ned, « Brutal Composition », *Philosophical Studies* n°92, 1998, pp. 211–249.
- MARTIN C. B., *The mind in nature*, Clarendon Press, Oxford, 2007.
- MARTIN Jacques, *Introduction au bouddhisme*, Cerf, Paris, 1989.
- MASSIN Olivier, MEYLAN Anne (dir.), *Aristote chez les Helvètes – douze essais de métaphysique helvétique*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014.
- MASSIN Olivier, « Qu'est-ce qu'une montagne ? » *in* MASSIN Olivier, MEYLAN Anne (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.17-26.
- MAYAUD Pierre-Noël (éd.), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris, 1991.
- MCDANIEL Kris, « Against Composition as Identity », *Analysis*, vol. 68, n° 2, avril 2008, pp. 128-133.
- MEINVIELLE Julio, *Critique de la conception de Maritain sur la personne*, Iris, 2010.
- MILLET Louis, *La psychologie, connaissance réelle de l'homme ?*, F.-X. de Guibert, 1993.
- MITTELSTAEDT Paul et WEINGARTNER Peter, *Laws of nature*, Springer, Berlin-Heidelberg, 2005.
- MONNOYER Jean-Maurice (éd.), *La structure du monde – objets, propriétés, états de choses – Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Vrin, Paris, 2004.
- MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970.
- MONTAIGNE Michel Eyquem de, *Essais*, Flammarion, Paris, 1938.
- MOREAU Joseph, *Aristote et son école*, PUF, Paris, 1962.
- MORENO Antonio, op, « The law of inertia and the principle *quidquid movetur ab alio movetur* », *The Thomist*, t.38, 1974.

- MORRIS Nancy-Ann, *La matière principe d'individuation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, thèse de nouveau doctorat en histoire de la philosophie sous la direction de M. le Professeur MAGNARD, Sorbonne, 1991 (non publiée).

- MOURRAL Isabelle, MILLET Louis, *Traité de philosophie*, Gamma, Paris, 1988.

- MULLIGAN Kevin, SIMONS Peter et SMITH Barry, « What's Wrong with Contemporary Philosophy ? », *Topoi*, t.25 (1-2), 2006, pp.63-67.

- NAGEL Thomas, « What Is It Like to Be a Bat ? », *The Philosophical Review*, t. 83, n° 4, octobre 1974, pp. 435-450. Obtenu sur http://www.jstor.org/stable/2183914.

- NEF Frédéric,

  - *L'objet quelconque – recherches sur l'ontologie de l'objet*, Vrin, Paris, 1998.

  - *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Folio Gallimard, Paris, 2004.

  - « La simplicité divine comme propriété positive », *ThéoRèmes* [En ligne], 2, 2012, mis en ligne le 16 décembre 2014, consulté le 15 juin 2015. URL : http://theoremes.revues.org/690 ; DOI : 10.4000/theoremes.690.

- NIDA-RÜMELIN Martine, « Qui est Roger Federer ? », *in* MASSIN Olivier et MEYLAN Anne (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.75-82.

- NODE-LANGLOIS Michel, *Disputes philosophiques*, Artège, 2011.

- ODERBERG David,

  - (dir.) *Form and matter, Themes in Contemporary Metaphysics*, Blackwell, 1999.

  - « Hylomorphism and Individuation » in John HALDANE (éd.) *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2002, pp.125-142.

  - *Real essentialism*, Routledge, New York, 2007.

- PANACCIO Claude (dir.), *Le nominalisme*, Vrin, Paris, 2012.

- PARFIT Derek,

  - « Personal identity », 1971, trad. française : « L'identité personnelle », dans David LEWIS, Derek PARFIT et Richard SWINBURNE, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007, pp.1-26.

  - *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, [1]1984 ; nous citons dans [3]1987.

  - « The unimportance of identity », 1995, trad. française : « L'insignifiance de l'identité », dans David LEWIS, Derek PARFIT et Richard SWINBURNE, *Identité et survie*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2007, pp.27-56.
  - « Experiences, subjects, and conceptual schemes », *Philosophical topics* 26, 1-2, 1999, pp.217-270, trad. française par Sophia MO, « Expériences, sujets et schèmes conceptuels » ; http://semaihp.blogspot.fr/2014/10/traduction-de-derek-parfit-experiences.html.

- PARMENIDE D'ELEE:
  - *Le poème*, (éd. Jean BEAUFRET), PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1955.
  - *Poème*, trad. Denis O'BRIEN et Jean FRERE, *in* Pierre AUBENQUE (éd.), *Etudes sur Parménide*, t.1, *Le poème de Parménide*, Vrin, Paris, 1987.

- PASCAL Blaise :
  - *Pensées* (Brunschvicg éd.), t.1, Hachette, Paris, 1904.
  - *Pensées*, in *Œuvres complètes*, éd. Chevallier, Gallimard, bibliothèque de la Pléïade, 1954.

- PEGHAIRE Julien cssp, « Un sens oublié, la cogitative », in *Revue de l'université d'Ottawa*, t.13, supplément (1943), pp.65-91 ; 147-174.

- PERRY John, « The Problem of the Essential Indexical », *Noûs*, t.13, n° 1, mars 1979, pp. 3-21, obtenu sur http://www.jstor.org/stable/2214792.

- PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, trad. Dominique RICARD, in *Vies des hommes illustres de Plutarque*, t.1, Hiard, Paris, 1834.

- POROT Antoine (dir.), *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*, PUF, Paris, 1952.

- POUIVET Roger :
  - *Après Wittgenstein, saint Thomas*, PUF, Paris, 1997.
  - « Le thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs », *Revue Internationale de Philosophie*, t.57, n°225/3, (septembre 2003), pp. 251-270.
  - « Apologie du particulier », *in* Jean-Maurice MONNOYER (éd.), *La structure du monde – objets, propriétés, états de choses – Renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Vrin, Paris, 2004, pp.387-403.

- PRADEU Thomas :

- Avec Edgardo CAROSELLA, « L'identité en immunologie : soi ou continuité ? », *in* Edgardo CAROSELLA, Thomas PRADEU, Bertrand SAINT-SERNIN, Claude DEBRU (éds.), *L'identité ? Soi et non-soi, individu et personne*, PUF, Paris, 2006, pp.47-58.
- « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? », in Pascal LUDWIG et Thomas PRADEU (éd.), *L'individu, perspectives contemporaines*, Vrin, Paris, 2008, pp.97-125.
- « Darwinisme, évolution et immunologie », *in* T.HEAMS, P.HUNEMAN, G. LECOINTRE, M.SILBERSTEIN (éds.), *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, Syllepses, Paris, 2009, pp.525-542.
- « La mosaïque du soi : les chimères en immunologie », *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Epistémologie des Sciences de la Vie*, t.16 n°1, 2009, pp.19-27.

- PUTALLAZ François-Xavier :
  - *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991.
  - avec Bernard SCHUMACHER (éds.), *L'humain et la personne*, Cerf, Paris, 2008.
  - « Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité – une discutable lecture de Roger Pouivet », *Revue thomiste*, t.111, n°1, pp.35-65.

- RABACHOU Julien :
  - « Repenser l'ontologie de l'individu à partir d'un modèle pratique », *Philosophie* 2010/3 (n° 106), p. 71. p. 57-73. DOI 10.3917/philo.106.0057.
  - *L'individu reconstitué*, Vrin, Paris, 2017.

- RAMSEY F., « Universals », *in Philosophical Papers* (éd. D.H. MELLOR), Cambridge University Press, 1990, pp.8-30.

- RATZINGER Joseph, « De la notion de personne en théologie », *in Dogme et annonce*, Parole et Silence, 2012, pp.187-203.

- RAWLS John,
  - *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussets), 1971 ; Clarendon Press, Oxford 1972. Nous citons dans cette deuxième édition. Plusieurs éditions ultérieures.
  - « Kantian Constructivism in Moral Theory », *The Journal of Philosophy*, t.77, n°9 (9 septembre 1980), pp. 515-572.
  - « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy & Public Affairs*, t.14, n°3 (été 1985), pp. 223-251.

  - « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, t.17, 1988, pp. 251-276.
  - « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, t.64, 1989, pp.235-238.

- REGIS Edward Jr., « Aristotle's 'Principle of Individuation » *Phronesis*, t. 21, n° 2, 1976, pp. 157-166.
- ROBIN L., « Notes sur la notion d'individu chez Aristote », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1931, pp.472-475.
- ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, op, *Le* De ente et essentia *de saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste », Vrin, Paris, 1948.
- ROSEMANN Philipp W., *Omne ens est aliquid*, Peeters, Louvain-Paris, 1996.
- ROSENKRANTZ Gary, *Haecceity – an ontological essay*, Kluwer Academy Publishers, Dordrecht, 1993.
- ROYCE Josiah, *The Philosophy of Loyalty*, New York, Macmillan, 1908.
- RUSSELL Bertrand, « La philosophie anglaise contemporaine : le principe d'individuation », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.55, n°1, janvier-mars 1950, pp.1-15.
- *SALMANTICENSES*, *Cursus theologicus*, t.1, Marietti, 1870, *Tractatus 1 et 2 De principio individuationis*, pp.11-89.
- SANDEL Michael :
  - *Liberalisme and the Limits of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
  - « République procédurale et moi désengagé », *in* BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (éd.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pp.255-274.
- SANFORD David H., « The Problem of the Many, Many Composition Questions, and Naive Mereology », *Noûs*, t. 27, n° 2 (juin 1993), pp.219-228.
- SCALTSAS Theodore, CHARLES David et GILL Mary Louise (dir.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- SCHMITZ Heinz, « Un transcendantal méconnu », *Cahiers Jacques Maritain*, n°2, avril 1981, pp.21-51.
- SETH Anil K., BAARS Bernard J., EDELMAN David B., « Criteria for consciousness in humans and other mammals », *Consciousness and Cognition* vol.14 (2005) pp.119–139.

- SIDER Theodore, *Four-dimensionalism – an ontology of persistence and time*, Oxford University Press, 2001.

- SIMARD Emile, *La nature et la portée de la méthode scientifique – exposé et textes choisis de philosophie des sciences*, Presses universitaires de Laval, Québec ; Vrin, Paris, 1956.

- SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, [2]2013.

- SIMONS Peter

    - « Particulars in particular clothing », *Philosophy and Phenomenological Research*, t.54 n°3, 1994 ; traduction française : « Des particuliers dans leurs habits particuliers : trois théories tropistes de la substance », *in* GARCIA Emmanuelle et NEF Frédéric (dir.), *Métaphysique contemporaine*, Vrin, Paris, 2007, pp.55-84.

    - « Farewell to substance : a differentiated leave-taking », in David ODERBERG (éd.), *Form and Matter, Themes in Contemporary Metaphysics*, Blackwell, Malden, 1999, pp.22-39.

    - « Real Wholes, Real Parts : Mereology without Algebra », *The Journal of Philosophy*, vol. 103, n° 12, « Special Issue: Parts and Wholes », décembre 2006, pp. 597-613.

- SMITH Barry, « Fiat objects », *in* N. GUARINO, S. PRIBBENOW, and L. VIEU (éd.), *Parts and Wholes : Conceptual Part-Whole Relations and Formal Mereology. Proceedings of the ECAI94 Workshop*, Amsterdam, 1994, ECCAI, pp. 15–23.

- SOLER-GIL Francisco José, *Aristoteles in der Quantenwelt – eine Untersuchung über die Anwendbarkeit des aristotelischen Substanzbegriffes auf die Quantenobjekte*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003.

- SPINOZA Baruch, *Ethique*, in *Œuvres*, t.3, trad. Charles APPUHN, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

- STALNAKER Robert, « Vague Identity », in D.F. AUSTIN, ed. *Philosophical Analysis : A Defense by Example*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp.349-360.

- STRAWSON Peter Frederik, *Les individus, essai de métaphysique descriptive*, trad. A. SHALOM et P. DRONG, Seuil, 1973.

- SUAREZ François, sj, *Disputationes metaphysicae*, V, *De unitate individuali* :

    - Texte latin in *Opera omnia* t.25, Vivès, Paris, 1861, pp.145-201.

  - Traduction et notes en anglais par Jorge GRACIA, Marquette University Press, 1982.

- TAYLOR Charles :
  - *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
  - « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », *in* BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (éd.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pp.87-120.

- THOMAS D'AQUIN saint :
  - *Scriptum super libros sententiarum*, (éd. MANDONNET) tt.1-2, Lethielleux, Paris, 1929.
  - *Scriptum super Sententiis*, (éd. MOOS), tt.3-4, Lethielleux, Paris, 1933, 1947.
  - *De regimine principum*, *in Opuscula philosophica*, (éd. SPAZZI), Marietti, Turin-Rome, 1954, pp.257-358.
  - *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Turin-Rome, 1964.
  - *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*, (éd. C. PERA), 3 vol., Marietti, Turin-Rome, 1967, 1961, 1961.
  - *Contra Gentiles*, 4 vol., trad. R. BERNIER, M. CORVEZ, L.-J. MOREAU, M.-J. GERLAUD et F. KEROUANTON, Lethielleux, Paris, 1961, 1954, 1950, 1957.
  - *Somme théologique, Dieu* t.I et II, Revue des jeunes, Cerf, Paris, ^{5}1958 et ^{3}1956.
  - *Somme théologique, La Trinité*, 2 vol., Revue des jeunes, Paris, 1945, ^{2}1950.
  - *Somme théologique, L'âme humaine*, Revue des Jeunes, Paris, 1928.
  - *Somme théologique*, *L'Eucharistie* t.I, Cerf, Paris, 1959.
  - *Somme théologique*, *La Résurrection*, Revue des jeunes, Paris, 1938.
  - *Summa theologiae* (éd. P. CARAMELLO), 3 vol., Marietti, 1952, 1962, 1956.
  - *Quaestiones disputatae*, t.1 *De veritate* (éd. SPIAZZI), Marietti, Turin-Rome, 1964.
  - *Quaestiones disputatae*, t.2 (éds. BAZZI, CALCATERRA, CENTI, ODETTO, PESSION), Marietti, Turin-Rome, 1965.
  - *Sentencia libri de anima*, *in Opera omnia*, éd. léonine, t.45, Commissio leonina, Rome ; Vrin, Paris, 1984.

- TIERCELIN Claudine, *Le ciment des choses*, Ithaque, Montreuil, 2011.
- TONQUEDEC Joseph de, sj, *La philosophie de la nature – I La nature en général*, 2e fascicule, Lethielleux, Paris, 1957.
- TRESMONTANT Claude, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, Paris, 1966, éd. augmentée en 1971.
- VANDER LAAN David, « A Relevance Constraint on Composition », *Australasian Journal of Philosophy*, t. 88 n°1, 2010, pp.135-145.
- VAN INWAGEN Peter,
  - *Material Beings*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
  - *Metaphysics*, Westview Press, 1993.
  - « Composition as Identity », *Philosophical Perspectives*, vol. 8, « Logic and Language », 1994, pp. 207-220.
- VAN PARIJS Philippe, « La nouvelle philosophie politique anglo-saxonne. Panorama bibliographique », *Revue Philosophique de Louvain*, 4e série, t. 80, n°48, 1982, pp. 620-652.
- VERNEAUX Roger,
  - *Epistémologie générale*, Beauchesne, Paris, 1959.
  - *Histoire de la philosophie moderne*, Beauchesne, Paris, 1963.
  - *Introduction générale et logique*, Beauchesne, Paris, 1964.
- WALZER Michael, « La critique communautarienne du libéralisme », *in* BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (éd.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris, 1997, pp.311-336.
- WEBER Marcel, « Qu'est-ce qu'une vache », *in* MASSIN Olivier et MEYLAN Anne (dir.), *Aristote chez les Helvètes*, Ithaque, Montreuil-sous-bois, 2014, pp.11-14.
- WEBER Edouard-Henri, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270 – La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1970.
- WEINSTOCK Daniel, « Philosophie politique », *in* Pascal ENGEL (dir.), *Précis de philosophie analytique*, PUF, Paris, 2000, p.241-268.
- WIGGINS David,
  - « On Being in the Same Place at the Same Time », *The Philosophical Review*, t.77, n°1, janvier 1968, pp. 90-95.

- *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge UP, 2001.

- WILKES Kathleen V., *Real People, Personal Identity without Thought Experiment*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

- WILLIAMSON Timothy, « Vagueness in Reality », *in* LOUX Michael. J. et ZIMMERMAN Dean W., *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford UP, 2003, pp.690-715.

- WOODS M.J., *Identity and individuality in analytical philosophy*, Butler Blackwell, Oxford, 1965.

- ZABARELLAE Jacobus, *Liber de Constitutione Individui*, in *De rebus naturalibus libri XXX*…, *editio postrema*, Francfort, 1607, reprint par Minerva, Francfort, 1966, col. 373-394.

TABLE DES MATIERES

Introduction 2

1. Y a-t-il des individus ? 7

A. Une définition nominale 7

B. « Rester soi-même » 13

1. Etre réidentifié 13

2. La continuité spatiotemporelle 15

3. Permanence des propriétés 18

4. Un individu et des propriétés 22

C. Rester plus ou moins soi-même ! 27

1. Les corps inanimés 27

2. Les opérations végétatives du vivant 30

3. La connaissance de soi 36

4. Les sociétés 42

5. Les êtres artificiels 46

D. Conclusion : une propriété proportionnelle 50

2. Tout être est-il distinct ? 53

A. Le monisme : un seul être en lequel tout est dissous 53

1. Le monisme bouddhiste 53

2. Parménide d'Elée 55

3. Le monisme de Spinoza 57

4. Le monisme de Simondon et le principe de l'individuation 60

5. Conclusion 69

B. Monisme méréologique : le problème de la composition 70

C. Les limites indistinctes : le problème du vague 77

D. Distinction d'agent et de patient 85

E. Holisme quantique : un réseau d'interactions 88
F. Conclusion 95
3. Le principe d'individuation 96
A. Origine de la question 97
1. Individuation par la forme 98
2. Individuation par la matière 102
3. Conclusion 109
B. L'approche scotiste 111
C. Une approche analytique 115
D. Les accidents : la quantité, l'espace, le temps 119
E. Individuation par l'entité totale : François Suarez 128
F. La solution de David Oderberg 132
G. Jacobus Zabarella 137
H. Conclusion : causes et principes de l'individu 140
I. Des accidents individuels ? 144
J. Les objections de Peter Simons 151
1. La mécanique quantique 152
2. Retour des vagues 159
4. Connaissance et désignation 166
A. L'individu est-il connaissable ? 167
B. Une connaissance conceptuelle ? 168
1. Trois modes de désignation de l'individu – les démonstratifs ou indexicaux 169
2. Les descriptions définies 169
3. Les noms propres 174
4. Conclusion 177
C. Propriétés ou tropes ? 179
5. La personne 183

A. Caractères de la personne 185
B. La personne comme sujet social 188
1. Le sujet social est un individu 188
2. Le sujet social est-il une substance ? 189
C. La personne comme conscience de soi 195
1. Le sujet conscient de soi est un 195
2. La conscience de soi, connaissance de rien ? 197
3. La subjectivité est-elle naturelle à la conscience ? 200
D. La personne comme rationnelle 212
1. Les états mentaux de second ordre 214
2. La personne dans le jeu narratif 221
3. Une définition de la personne 227
4. La personnalité séparable ? 231
5. L'homme comme seule personne 235
6. La personne comme existence ? 237
6. L'individu politique 239
A. La métaphysique sur la touche ? 240
1. La justice politique de John Rawls 240
2. La métaphysique et la prose 245
B. L'homme, projet ou produit 247
1. L'anthropologie de Rawls 247
2. La critique communautarienne. 251
C. Unité de l'individu politique 261
1. La querelle thomiste sur la personne et le bien commun 263
2. Indivision et distinction de l'individu politique 273
7. Superdistinct ? 277
A. L'aliquid ajoute-t-il à l'être ? 277

B. L’aliquid implique-t-il imperfection ? 281

C. Un sommet à la gradation des aliquid ? 284

Conclusion 288

Bibliographie 298