

## PARTICULIERS, INDIVIDUS ET INDIVIDUATION

Si le mot «individu» est, dans le langage courant contemporain, presque exclusivement appliqué aux êtres humains, le concept d'individu est d'une tout autre nature logique que le concept d'être humain. Tandis que le concept d'être humain est un concept *sortal*, qui représente une certaine essence, quiddité ou nature, le concept d'individu est un concept *ontologique* ou *catégorial*, qui représente un certain *mode d'être*. Or si le mode d'être représenté par le concept d'individu n'est pas caractéristique de tout étant, dès lors que tout étant ne semble pas posséder un *être individuel* ou une *individualité*, il n'est toutefois pas l'apanage des seuls êtres humains : il n'y a pas que les humains dont l'être soit individuel.

Reste qu'on peut toutefois expliquer cet emploi resserré du mot «individu» dans le langage contemporain. Si «individu» semble souvent un simple équivalent de «être humain», c'est que les êtres humains ne sont pas seulement des individus parmi d'autres, mais qu'ils ont un *degré* élevé d'individualité. Car, et telle est l'idée que nous voudrions développer ici, si le

concept d'individu est un concept ontologique qui représente un certain mode d'être plutôt qu'une certaine nature, si par conséquent le concept d'individu n'a nulle raison d'être réservé aux seuls êtres humains, le mode d'être que représente le concept d'individu n'est pas uniforme, mais il présente une complexité qui est due à ce que nous pourrions appeler la multidimensionalité de l'individualité. Or du fait que l'être individuel se laisse appréhender selon plusieurs dimensions, on peut légitimement distinguer des degrés d'individualité et partant, quoique de manière sans doute moins légitime, accorder une valeur paradigmatique aux individus situés en haut de cette échelle.

Pour explorer cette multidimensionalité de l'individualité, nous allons partir d'une reconstitution de la problématique qui, historiquement au moins, nous semble à la racine du développement d'un concept ontologique d'individu, la problématique du principe d'individuation. L'idée principale que nous allons développer est que le concept d'individu ne devient un authentique concept ontologique que si l'on scinde le concept traditionnel d'individu en deux concepts corrélés mais distincts, le concept de particulier et le concept d'individu au sens strict. La distinction de ces deux notions de particulier et d'individu fournit alors le contraste nécessaire pour produire un concept strictement ontologique d'individu, mais un concept qui est alors nécessairement multidimensionnel, de sorte que le problème soulevé par l'individualité n'est plus de rechercher le principe de l'individuation, mais de distinguer et d'ordonner différents principes d'individuation et différents degrés d'individualité.

#### LE PROBLÈME DU PRINCIPE D'INDIVIDUATION<sup>1</sup>

Le problème traditionnel du principe d'individuation est une dépendance du problème des universaux, qui fait l'objet d'une formulation explicite dans l'*Isagoge* de Porphyre<sup>2</sup>. Toutefois, à la différence de ce dernier, il ne semble pas y avoir de formulation canonique du problème du principe d'individuation, de lieu textuel où ce problème serait explicitement posé et à partir duquel les auteurs l'aborderaient<sup>3</sup>. Ce que l'on trouve, ce sont plutôt des auteurs qui, d'abord en passant, puis de manière intentionnelle et circonstanciée, s'efforcent d'identifier quelque chose qu'ils vont finir par appeler *principe d'individuation*<sup>4</sup>. On est donc tout d'abord obligé de reconstituer la problématique implicite qui a conduit ces auteurs à se mettre en quête d'un principe d'individuation.

1. Rappelons, de manière préalable, que le concept traditionnel d'individuation dans l'expression « principe d'individuation », *principium individuationis*, ne désigne pas un processus, un devenir individuel, mais une dimension constitutive, la dimension individuelle de l'étant. Le principe d'individuation est ce qui est « responsable » de l'individualité d'un étant. Pour désigner un éventuel processus par lequel quelque chose de non individuel devient individuel, il serait préférable de parler d'*individualisation*, si du moins on souhaite recueillir l'héritage de la philosophie traditionnelle.

2. Porphyre, *Isagoge*, trad. fr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, Vrin, 1998, p. 1.

3. Si l'ouvrage de Porphyre ne contient pas de formulation explicite du problème de l'individuation, il contient en revanche, en I, 15 (*op. cit.*, p. 9), une définition de l'individu qui, parce qu'elle oscille entre individuation par les accidents individuels et individuation par la notion complète, pourrait être la source textuelle du problème.

4. Sur le développement de cette problématique, voir l'exposé, un peu ancien, de M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1948, p. 51-134.

Évidemment cette problématique n'est pas simplement : « Quel est le principe de l'individuation ? ». Si on cherche à identifier le principe de l'individuation, c'est qu'on a l'idée qu'il doit y avoir un principe d'individuation, mais qu'on ignore ce qu'il est. Et si on a l'idée qu'il doit y avoir un principe d'individuation, c'est que les choses qui nous entourent ou la manière dont nous appréhendons les choses qui nous entourent impliquent qu'il doit exister un tel principe, dont il s'agit alors de découvrir la nature. Si l'on veut donc reconstituer la problématique qui conduit à se mettre en quête du principe d'individuation, on doit donc commencer par s'interroger sur ce qui peut donner l'idée qu'un tel principe doit exister.

La réponse la plus ramassée que l'on puisse donner à cette question semble la suivante. Ce qui peut donner l'idée qu'il doit y avoir 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.

On peut donc, sur cette base, considérer que la problématique qui est sous-jacente aux recherches philosophiques portant sur le principe d'individuation peut être formulée de la

manière suivante : « Qu'est-ce qui fait l'individualité de chacune des choses qui nous entourent ? » ou, plus précisément encore : « Qu'est-ce qui fait qu'une chose d'une espèce F quelconque est une autre chose que chacune des choses de la même espèce F ? ».

Les diverses positions des philosophes à propos du principe d'individuation sont clairement autant de réponses à cette question. Que l'on invoque la matière dont les choses sont faites, les accidents singuliers qui les caractérisent, la somme unique de prédicats que chacune vérifie, leur localisation spatio-temporelle ou encore une forme individuelle, on obtient chaque fois de donner une réponse générale à la question : qu'est-ce qui fait qu'une chose d'une espèce F quelconque est une autre chose que chaque autre chose de la même espèce F ?

Nous n'examinerons nullement ici le détail de ces réponses. Nous voudrions plutôt nous intéresser à la question dont nous avons avancé qu'elle commandait ces réponses. Car il y a dans cette question une présupposition qui, si on la thématise, conduit, non pas à ôter tout sens au problème de l'individuation, mais à complexifier ce problème, à distinguer *des* problèmes là où on semblait n'en percevoir qu'un seul<sup>1</sup>.

1. Il y en a en réalité une autre présupposition, plus connue, que celle que nous allons dégager, à savoir qu'il y a du commun dans les choses. Il est manifeste que si, avec les nominalistes, on rejette toute forme, même modérée, de réalisme des universaux, si l'on affirme que les choses sont de soi individuelles et de part en part individuelles, il n'y a plus de place logique pour formuler un problème comme le problème de l'individuation. En revanche, il y a lieu de se demander, non pas comment les choses sont individuées, mais, à l'inverse, comment elles sont susceptibles de se voir appliquer des concepts communs. Au problème de l'individuation des natures communes se substitue, dans le nominalisme, le problème de la justification de nos concepts généraux.

## PARTICULIERS ET INDIVIDUS

De quelle présupposition s'agit-il? On peut l'exprimer assez simplement en disant que la formulation précédente du problème de l'individuation présuppose, non pas seulement qu'il y a du commun dans les choses, mais aussi que chaque fois que nous avons affaire à deux F, par exemple à deux hommes, à deux voitures, à deux nuages, à deux tas de neige, à deux angles de porte, nous avons toujours affaire à deux *individus*. Or comme les exemples que l'on vient de donner le suggèrent, c'est cela qui, précisément, constitue une présupposition discutable: il ne va pas de soi que deux choses d'une même sorte soient toujours deux individus ou bien soient toujours au même degré deux individus.

Cette présupposition discutable peut en réalité devenir partie intégrante du problème si l'on remarque que, dans ses emplois philosophiques traditionnels, le même *mot* d'individu se trouve, de fait, servir d'étiquette linguistique à deux *concepts* distincts.

En premier lieu, il arrive qu'on appelle « individu » tout ce à quoi nous pouvons penser au moyen soit d'un nom propre, soit d'une expression démonstrative de la forme « ce F », par exemple « cet homme », « ce tas de sable », « cet éclair lumineux », « cette bataille », etc. L'objet de ce que nous appellerons désormais un *acte de référence démonstrative* est souvent conçu comme une chose individuelle ou comme un individu. Un individu, en ce sens du terme, cela s'oppose donc à un *universel*, comme le courage ou la guerre, ou à une *masse*, comme du vin ou de l'eau. Nous pouvons former des pensées à propos du courage ou à propos de l'eau douce de la Terre, mais nous pouvons aussi former des pensées à propos de cet

acte de courage ou de cette flaque d'eau douce. Il y a donc une différence conceptuelle à faire entre des objets de pensée comme le courage et l'eau et des objets de pensée comme cet acte de courage ou cette flaque d'eau douce<sup>1</sup>. Les objets de pensée du premier type sont désignés, sans équivoque, par le mot « universel » et par le mot « masse ». Le courage, lorsqu'on y pense de cette façon, est un universel. L'eau est un concret massif. En revanche, les objets de pensée du second type, cet acte de courage, cette flaque d'eau, sont, comme on vient de le voir, parfois désignés par le mot « individu », mais ils sont aussi parfois désignés par le mot « particulier », et on parle alors *des particuliers* par opposition aux universaux, ou bien encore par le mot « singulier », au moins lorsque les auteurs médiévaux parlent, en latin, des « singuliers », *singulares*. Or il est précisément fondamental d'abandonner, dans ce cas, le mot « individu » et de choisir l'un ou l'autre des deux autres mots, et sans doute de préférence en français le mot « particulier ». Pourquoi? Précisément parce qu'il peut y avoir un sens à dire que tous les particuliers ne sont pas aussi et en même temps des individus ou, du moins, ne sont pas des individus au même degré. Considérons en effet les couples de particuliers suivants: cet homme et cet autre homme; ce tigre et cet autre tigre; cette Renault Vel Satis bleue et cette autre Renault Vel Satis bleue, ce tas de sable et cet autre tas de sable à côté, cette vague et cette autre vague, cet angle de porte et cet autre angle de porte. Nous avons ici affaire chaque fois

1. Mais il y a aussi une différence à faire entre un universel et une masse, le premier étant abstrait, la seconde concrète. Cette distinction au sein du non individuel ne nous retiendra pas ici.

à des particuliers. En outre, à chaque fois, les particuliers de chaque couple partagent une nature commune ou, du moins, ils relèvent d'une même sorte. Mais il paraît en même temps évident qu'un angle de porte a moins d'individualité qu'un tas de sable, qu'un tas de sable a moins d'individualité qu'une Vel Satis sortant de la chaîne de production, qu'une Vel Satis en a moins qu'un tigre de treize ans et qu'un tigre de treize ans en a moins qu'une personne humaine. Nous voyons donc apparaître là, un *autre concept d'individu*, un concept exclusivement ontologique et non plus logico-ontologique : un individu est cette fois, non pas tout ce qui peut être désigné par un acte de référence démonstrative, mais tout ce qui possède de l'individualité, cette dernière semblant en même temps pouvoir être susceptible de degrés.

Or il est aisé de voir que ces deux concepts sont distincts, que le concept de ce qui possède un degré d'individualité est tout simplement autre que le concept de ce qui est objet d'un acte de référence démonstrative. Le fait que quelque chose puisse être objet d'un acte de référence démonstrative ou qu'il puisse être le sujet logique d'une proposition singulière n'implique pas en effet que ce quelque chose possède une véritable individualité ontologique. Je peux former une pensée singulière à propos de cet angle de porte, mais il douteux que l'on puisse considérer qu'un angle de porte est un individu au sens ontologique du terme, qu'il possède une authentique individualité. Et, à l'inverse, on peut aussi imaginer que quelque chose puisse être un individu, au sens ontologique du terme, sans pouvoir faire l'objet d'un acte de référence démonstrative. Sans songer aux anges ou aux démons, certaines philosophies anciennes font de l'Univers, compris comme Cosmos, un grand Individu, et ce grand Individu ne peut évidemment

faire l'objet d'un acte de référence démonstrative, propre à l'isoler d'objets concurrents<sup>1</sup>.

C'est donc pour cette raison qu'il est crucial d'introduire deux mots différents pour représenter le concept de ce qui peut être objet d'un acte de référence démonstrative et le concept de ce qui possède une individualité ou un certain degré d'individualité. Nous proposons donc, pour fixer les idées, d'employer dans un cas le mot « particulier » et, dans l'autre, le mot « individu »<sup>2</sup>.

Or si l'on revient maintenant, à la lumière de cette distinction conceptuelle, au problème de l'individuation tel que nous l'avons formulé, nous pouvons voir qu'il y a un hiatus entre la question posée et la réponse proposée. Car la question porte sur des particuliers, alors que la réponse concerne des individus. La question peut en effet être reformulée de la manière suivante : étant donné deux *particuliers* d'une même sorte F, quel est le fondement de leur différence numérique ? Or la réponse cherche, à titre de fondement de cette différence numérique, un principe d'individuation. Mais si les deux particuliers en question n'ont pas d'individualité ontologique, le fondement de leur différence numérique ne peut résider dans un principe ontologique d'individuation. Ou encore si les deux

1. Voir par exemple Aristote, *Du Ciel*, 278a10-278b10, éd. et trad. fr. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 33-35.

2. Précisons que la dualité des concepts n'implique pas une nécessaire dualité des objets de ces concepts. Beaucoup de particuliers sont des individus par soi. Mais quelques particuliers ne doivent leur individualité qu'à notre action d'y penser, tandis que quelques individus ne peuvent pas être appréhendés par nous comme des particuliers, parce qu'ils sont uniques en leur genre et ne peuvent donc faire l'objet d'un acte de référence démonstrative. Sur la manière d'accéder à cette dernière sorte d'individus, cf. notre article « L'unique en son genre », *Philosophie*, à paraître (2009).

particuliers en question ont une individualité plus ou moins forte, plus ou moins marquée, il n'y a nulle raison qu'elle dépende toujours d'un seul et même principe d'individuation.

On ne peut donc se satisfaire de la formulation du problème de l'individuation que nous avons introduite précédemment. Si l'on veut tenir compte de la complexité nouvelle qui surgit de la distinction entre le concept logique de particulier et le concept ontologique d'individu, on est conduit, d'une part, à distinguer deux problématiques différentes mettant en jeu le concept d'individuation, et, d'autre part, à reformuler de manière plus complexe la seule problématique ontologique de l'individuation.

#### INDIVIDUATION COGNITIVE ET INDIVIDUATION ONTOLOGIQUE

Une première distinction nous semble fondamentale : c'est celle de l'individuation cognitive et de l'individuation ontologique.

Que faut-il entendre tout d'abord par individuation cognitive ? Pour le voir, on peut se référer au début de l'ouvrage de Strawson intitulé *Les individus*<sup>1</sup>. Strawson y explique qu'une part importante de nos pensées est constituée de pensées portant sur des particuliers, c'est-à-dire de pensées singulières. Or, d'après Strawson, une condition nécessaire pour que nous puissions penser à un particulier, c'est que nous soyons en mesure d'identifier et de faire identifier à notre

1. P. Strawson, *Les Individus*, trad. fr. P. Drong et A. Shalom, Paris, Seuil, 1971, p. 16 sq.

interlocuteur ce particulier. Le concept d'identification, au sens où l'emploie ici Strawson, constitue une assez bonne expression de la notion d'individuation cognitive que nous avons introduite. Pour penser à un particulier, quel qu'il soit, nous devons être en mesure de le distinguer de tous les autres et de resserrer ou braquer notre pensée sur lui. Pour cela, nous pouvons exploiter certaines ressources conceptuelles, mobiliser en particulier des concepts sortaux, de façon à penser et à faire penser, par exemple, à ce *lapin* ou cette *lueur blanche*. Mais nous devons aussi le plus souvent exploiter le contexte dans lequel nous nous trouvons et les informations perceptives et spatiales dont nous disposons.

L'individuation cognitive, telle qu'on vient de la définir, pose clairement certains problèmes philosophiques. Le problème le plus commun est celui de la référence ou, plus exactement, des variétés de la référence, des diverses façons que nous avons de penser référentiellement à des particuliers. Nous pouvons penser à des particuliers présents perceptivement au moyen d'expressions démonstratives. Mais nous pouvons aussi penser à des particuliers au moyen de noms propres ou au moyen de descriptions définies. Nous pouvons enfin penser à nous-même, en faisant usage du pronom de la première personne. Si l'individuation cognitive pose problème, c'est donc parce qu'il y a diverses manières pour la pensée de se braquer sur un particulier et ces diverses manières sont inégalement sûres ou inégalement immunisées contre le risque de vacuité.

Un autre problème, plus classique, soulevé par l'individuation cognitive est celui des concepts singuliers. Il ne va pas de soi, en effet, que nous puissions avoir des idées claires et distinctes des choses singulières. Une chose en effet est de faire une référence épisodique à tel particulier, une autre

est d'acquérir un concept de ce particulier, un concept dont il serait le seul occupant. Or pourquoi y a-t-il un problème spécifique relatif à ces concepts singuliers? Parce que beaucoup de philosophes traditionnels ont pensé qu'un concept devait nécessairement être formé de caractères eux-mêmes conceptuels ou de « notes » intelligibles. Un concept doit pouvoir être analysé et analyser un concept, c'est précisément en extraire les différentes notes intelligibles qui le constituent. Or il semble que les caractères ou notes propres à individuer cognitivement un objet soient en nombre infini ou indéfini, de sorte qu'un concept individuel semble *pour nous*, entendements finis, chose inaccessible. C'est ainsi que Leibniz, dans les *Nouveaux essais*, niait que nous puissions avoir « la connaissance des individus » et que nous puissions « trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins de la garder elle-même »<sup>1</sup>. En réalité, comme la fin de la citation de Leibniz le suggère, ce problème peut trouver sa solution si l'on admet que le contenu d'un concept peut ne pas être lui-même entièrement conceptuel, qu'il peut renfermer un contenu informationnel non conceptuel qui procède du commerce direct que nous avons avec les objets<sup>2</sup>.

L'individuation cognitive soulève donc, on le voit, un certain nombre de problèmes philosophiques importants. Mais, ce qui est fondamental pour notre propos, c'est que les problèmes soulevés par l'individuation cognitive n'ont

1. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, III, § 6, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 248.

2. Sur cette conception des concepts singuliers comme en partie formés de contenus non conceptuels, cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, chap. 8.

pas de connexion interne ou directe avec la question de l'individuation ontologique.

La raison en est d'abord que 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 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 un 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<sup>1</sup>.

1. Cf. *Les Yeux sans visage* de G. Franju.

Il y a donc, pour résumer, une somme de questions et de notions qui sont pertinentes pour élucider les conditions de l'individuation cognitive des objets, mais ces questions et ces notions doivent précisément être neutralisées si l'on souhaite porter son attention sur l'individuation ontologique.

#### LES DEGRÉS D'INDIVIDUALITÉ

Considérons donc maintenant le seul aspect ontologique des choses. La distinction entre particulier et individu conduit, on vient de le voir, à isoler le problème spécifique de l'individuation cognitive. Mais cette distinction a aussi un impact sur l'aspect ontologique du problème de l'individuation. Car cette distinction permet, nous l'avons vu, d'introduire l'idée que tous les particuliers ne sont pas nécessairement des individus ou ne sont pas nécessairement des individus au même degré. Elle fournit donc l'occasion de produire un concept d'individu qui ne soit pas lié aux notions logiques de particulier et de référence démonstrative. S'il ne suffit pas d'être un particulier pour être un individu, qu'est-ce qui est requis pour que quelque chose soit un individu et tout ce qui est individu est-il individu au même degré ou possède-t-il un même degré d'individualité ?

Ce problème est complexe et nous ne prétendons évidemment pas le traiter en détail. Nous voudrions plutôt mettre en lumière les différentes dimensions de ce problème.

#### *Particuliers dépendants et indépendants*

On peut admettre, en premier lieu, que la notion ontologique d'individu ne peut concerner ceux des particuliers qu'on appelle aujourd'hui des particuliers dépendants et qui

correspondent soit aux parties non détachables des étants complets, soit à ce que la tradition a appelé « accidents individuels »<sup>1</sup> et que certains appellent aujourd'hui des *tropes*. Un particulier dépendant est simplement un particulier qui ne peut être et être identifié qu'en connexion avec un autre particulier. Par exemple, le nez de Socrate ou l'angle de cette porte sont des particuliers, mais ce sont des particuliers qui a) sont identifiés en connexion avec d'autres particuliers<sup>2</sup> et b) qui ne peuvent exister que si ces autres particuliers existent. Or on peut admettre que cette notion de dépendance à la fois logique mais surtout ontologique est difficilement compatible avec celle d'individualité. Le nez de Socrate est sans doute un nez particulier ou singulier, mais ce n'est certainement pas un individu<sup>3</sup>.

Un individu est donc, au minimum, un *étant par soi*, ce qui élimine donc les parties non détachables et les accidents

1. Cf. G. d'Ockham, *Somme de logique*, I, 19, trad. fr. J. Biard, Mauvezin, TER, 2<sup>e</sup> éd. 1993, p. 68, qui dit que, selon les théologiens, c'est-à-dire en raison de l'interprétation philosophique de l'Eucharistie, « accidens [...] est individuum », « un accident peut être un individu ».

2. On peut évidemment penser à ce nez sans mentionner de qui il est le nez, mais c'est alors simplement que le propriétaire du nez est un constituant inarticulé ou contextuel de la pensée formée à propos de ce nez.

3. On voit donc que la distinction que nous avons introduite entre particulier et individu n'est pas une distinction entre une projection fictionnelle de notre esprit et un étant réel. Un angle de porte est un étant réel : seulement ce n'est pas un étant par soi. Un angle de porte ne doit manifestement d'être mis à part du reste des étants qu'à notre propre pratique d'individuation cognitive. Il apparaît donc que la distinction entre le réel et le fictionnel ou entre l'étant réel et l'étant de raison n'est pas complète. Il y a en effet des étants dont la réalité ou l'étantité ne dépend pas de nous, mais dont en revanche la séparation ou l'individuation dépend de nous. Peut-être pourrait-on distinguer le fictionnel, le construit et le donné.



singuliers. Mais il reste un grand nombre de particuliers qui semblent répondre au concept d'étant indépendant : ce nuage, ce tas de sable, cette automobile, voire cette bataille, etc. sont autant de particuliers qui n'entrent pas dans la catégorie des parties non détachables ou dans celle des accidents singuliers. Mais il est manifeste qu'on peut au moins se demander si un nuage, un tas de sable, une bataille possèdent une véritable individualité. On ne peut donc se servir de la seule notion d'étant par soi pour définir le concept ontologique d'individu. Un individu est certes un étant par soi, mais la perséité n'est pas l'essence de l'individualité, même s'il est possible que l'individualité soit la forme achevée de la perséité. Il faut donc dégager un concept spécifique d'individu.

Il nous semble que le concept ontologique d'individu se laisse définir selon deux axes orthogonaux, qu'on peut appeler l'axe de l'unité interne et l'axe de la différenciation externe ou, si l'on veut encore, l'axe de l'unité et l'axe de l'unicité. Autrement dit, il semble qu'on accordera à une chose d'autant plus d'individualité qu'elle possèdera plus d'unité et plus de différenciation. Le problème est de donner une certaine précision à ces deux notions d'unité et de différenciation.

#### *L'axe de l'unité interne*

Commençons par le lien entre individualité et unité. Le concept d'unité est passablement complexe à analyser. On peut en premier lieu distinguer une notion logique et une notion ontologique d'unité. La notion logique désigne ce qu'on appelle aujourd'hui parfois la *comptabilité*<sup>1</sup>, c'est-à-dire

1. « Numérabilité » est sans doute préférable, à cause de l'équivoque.

l'aptitude à être compté, à être une unité de compte. On peut compter des moutons dans un pré, mais plus difficilement de la neige. En revanche, on peut compter des plaques de neige ou des jours de neige. On dira donc, en un sens, qu'un mouton a plus d'unité que de la neige. Mais on doit aussi reconnaître, à ce même point de vue, qu'il en a autant qu'une plaque de neige, puisqu'un mouton, comme une plaque de neige sont l'un et l'autre « comptables ». Ceci suggère, c'était en tout cas l'idée de Frege<sup>1</sup>, que l'unité, au sens de la comptabilité d'une chose, est fonction du concept sous lequel elle tombe : face à une même « chose », on peut compter deux chaussures ou une paire de chaussures, voire ne rien compter du tout si l'on y voit de la chaussure.

Il est en tout cas certain que l'unité, au sens de la comptabilité, ne saurait permettre de définir la notion d'individualité, car on peut compter toutes sortes de choses qui, comme un angle de porte, sont des particuliers comptables, mais pas des individus. On doit donc se tourner vers la notion ontologique d'unité. Il s'agit d'une notion qui est loin d'être simple à analyser. Nous allons donc essayer de distinguer plusieurs composantes de cette notion ontologique d'unité qui sont pertinentes pour définir la notion d'individualité.

Premièrement, la notion d'unité, au sens ontologique, semble liée, moins à celle d'insécabilité, qu'à celle d'*anoméomériticité*. Considérons un tas de sable. Si on le divise en deux, on obtient deux petits tas de sable. En revanche, si on divise un chien en deux, on obtient deux bouts de chien. De même, si on agrège deux tas de sable, on obtient un gros tas de sable, tandis

1. Dans *Les Fondements de l'arithmétique*, § 46-47, trad. fr. C. Imbert, Paris, Seuil, 1969, p. 175-177.

que si l'on agrège deux chiens, on n'obtient pas un gros chien. On appelle homéomères les choses dont la division ou l'agrégation produisent des choses de même type<sup>1</sup>. Anoméomères sont en revanche les choses qui ne se laissent pas diviser ou agréger ainsi. Un sous-ensemble notable des anoméomères est constitué par les êtres organisés, qu'ils soient vivants ou artificiels. On obtient donc ce faisant de mettre de côté les agrégats, les tas de sable ou les nuages par exemple qui, pour cette raison n'ont pas d'individualité. On pourrait dire que posséder une individualité, c'est ne pas être répliquable à une autre échelle.

Mais cette notion d'anoméoméricité ne suffit pas à épuiser la partie de la notion ontologique d'unité qui est pertinente pour définir l'individualité. Car il semble que tous les non-agrégats ne soient pas des individus ou ne soient pas des individus au même degré. Quelques autres composants de la notion ontologique d'unité sont donc requis.

Un premier est ce que nous exprimerons par la notion de *frontière*, que nous emploierons de préférence à la notion plus équivoque de limite. Il paraît difficile d'imaginer une chose qui serait à la fois organisée et illimitée. Plus simplement l'idée d'un individu sans contours, d'un individu vague semble contradictoire<sup>2</sup>. Or il y a deux sortes de frontières, les frontières naturelles et les frontières instituées. Un organisme vivant possède des frontières naturelles, tandis qu'un État possède

1. Voir Aristote, *Du Ciel*, I, 6, 274a30, *op. cit.*, p. 21.

2. On voit que le problème du vague pourrait n'être que l'effet d'une confusion entre particulier et individu, entre individuation cognitive et individuation ontologique : il peut y avoir du vague dans l'individuation cognitive, mais plus difficilement dans l'individuation ontologique. Sur le problème du vague, cf. P. Engel, « Les objets vagues le sont-ils vraiment ? », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n°40-41, 2003, p. 103-120.

des frontières instituées, mais aussi une mer, par exemple la Mer du Nord, ou une montagne, par exemple le Mont-Blanc. Or une différence importante entre frontières naturelles et frontières instituées est la suivante : des frontières instituées peuvent coïncider, au lieu que des frontières naturelles peuvent au mieux entrer en contact. Par exemple un fleuve peut marquer la frontière commune de deux États, tandis que si la peau de deux personnes peut se toucher, elle ne peut coïncider<sup>1</sup>. Les frontières naturelles sont donc en ce sens des frontières propres ou des frontières internes.

La connexion entre cette notion de frontière propre et la notion d'individualité est assez facile à reconstituer. Cette notion de frontière propre représente en effet une séparation *essentielle* vis-à-vis du reste du monde. Par contraste, un objet dont les frontières sont, non pas propres, mais instituées, ne possède pas une séparation essentielle ou nécessaire : deux États peuvent devenir un seul. De plus cette notion de frontière propre représente l'idée d'une séparation nette ou tranchée, par opposition à toutes ces entités mi-naturelles, mi-artificielles aux contours flous que sont une montagne, une mer, une ville. Cette notion de frontière propre constitue donc, sinon une condition nécessaire, du moins un degré supplémentaire d'individualité. Si, par exemple, on veut reconnaître une individualité à un État, force est d'admettre qu'un État a moins d'individualité qu'un être vivant.

Anoméoméricité et frontières naturelles ou propres suffisent-elles à caractériser l'unité ontologique d'un individu ? Si c'était le cas, il faudrait admettre que les *événements*

1. Voir B. Smith et A. Varzy, « Fiat and Bona Fide Boundaries », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n°2, 2000, p. 401-420.

sont des individus. Les événements ont une réalité peu contestable, sinon on ne voit pas de quoi l'Histoire serait faite. En même temps, on peut leur attribuer une forme d'anoméoméricité : un morceau de la bataille de Waterloo n'est pas une petite bataille de Waterloo, mais seulement l'un des nombreux engagements dont était faite cette bataille. En outre, un événement possède des frontières propres, à la fois temporelles, mais aussi spatiales. Toutefois, il y a, semble-t-il, un type d'unité que les événements n'ont pas et qui semble associé à la notion d'individualité : ce qu'on peut appeler l'*identité transtemporelle*. Un événement n'a pas d'identité transtemporelle, au sens où il ne reste pas un et le même au long du temps ou d'une période de temps. On pourrait dire que parce que le temps est dans les événements, ils ne peuvent eux-mêmes être dans le temps. Ou encore, parce que les événements ont une durée propre, ils ne peuvent eux-mêmes être dans la durée.

On peut sans doute se demander pourquoi la notion d'identité transtemporelle devrait être liée au concept d'individu. Sans doute parce que, comme la notion de frontière propre vis-à-vis de l'espace, la notion d'identité transtemporelle manifeste, vis-à-vis du temps, le caractère non accidentel de l'unité individuelle : une unité qui est comme protégée contre le passage du temps ne peut être accidentelle. En outre, parce que l'identité transtemporelle est compatible avec le changement, notamment avec le changement d'aspect ou le changement de matière, elle suggère la présence d'un principe d'unité non phénoménal, une forme unifiante, un patron d'organisation nouménal.

En résumé donc, et sous réserve d'affinements supplémentaires, le concept ontologique d'individu se laisse définir par la notion d'unité interne, d'unité propre et celle-ci se laisse

à son tour décomposer dans les notions d'anoméoméricité, de frontières propres et d'identité transtemporelle.

#### *L'axe de la différenciation*

Pourquoi le concept d'unité, ainsi décomposé, ne suffit-il pas à définir la notion d'individualité ? Parce qu'il y a aussi, dans la notion d'individualité, non seulement celle d'unité, mais aussi celle d'unicité. Ce qui possède une individualité, c'est non seulement ce qui possède une unité propre, mais c'est aussi ce qui est ou qui tend à l'unicité. Or il est manifeste qu'une pluralité d'objets peuvent posséder une unité propre, au sens prédéfini, tout en étant qualitativement identiques les uns aux autres. C'est notamment le cas des artefacts industriels. Une chaîne de production industrielle peut fabriquer une série d'automobiles qualitativement identiques les unes aux autres. Or une automobile répond aux trois critères précédents de l'unité ontologique : elle est organisée, elle possède des frontières internes ou propres, elle conserve son unité au long du temps. Mais il semble pourtant que nous n'attribuerons pas une véritable individualité à une automobile sortant de la chaîne de production et placée parmi une légion d'autres automobiles qualitativement indiscernables. L'individualité semble requérir en outre la différenciation.

Or de la même manière qu'il y a des degrés dans l'unité, il y a aussi clairement, des degrés dans l'unicité ou dans la différenciation. On en distinguera schématiquement trois.

1) Le premier et plus bas degré de la différenciation est celui de la différenciation externe et acquise. Au plus bas niveau de ce plus bas degré, on trouve la *différenciation spatio-temporelle*. Deux Vel Satis bleues sortant de la chaîne de production peuvent être différenciées par leur position

unique dans l'espace et le temps, mais c'est, il faut bien l'avouer, une différenciation faible ou pauvre, parce qu'elle est totalement extérieure à l'unité ontologique que constitue chacune de ces automobiles.

Un degré un peu plus élevé de différenciation est constitué par les accidents ou rencontres qui peuvent peu à peu devenir des qualités propres de la chose et la différencier des choses de même sorte. Telle Vel Satis bleue arborera bientôt une décalcomanie sur sa vitre arrière, un point d'usure apparaîtra sur le siège avant droit, etc. Une somme d'accidents fera donc à la longue l'unicité de ce qui, au départ, ne possédait qu'une généricité ou, plus exactement, une infime spécificité.

2) La différenciation spatio-temporelle, de même que la différenciation accidentelle sont des différenciations externes ou acquises. On peut dire que les individus qui ne sont individués que de l'une ou l'autre de ces deux façons sont moins individués, c'est-à-dire ici moins différenciés que ceux qui le sont de *manière interne et originare*. Une œuvre d'art répond à ce mode de différenciation plus élevé : une œuvre d'art a clairement plus d'unicité ou de différenciation qu'une Vel Satis bleue en fin de carrière, précisément parce que les différences qui singularisent une œuvre d'art sont des différences internes et constitutives. Un autre type d'individus répondant à ce mode de différenciation est constitué par les *vivants*, tels du moins que la biologie contemporaine les décrit. Aux yeux de la biologie contemporaine, tous les êtres vivants à reproduction sexuée sont en effet originellement ou constitutivement différenciés : c'est le polymorphisme génétique qui signifie que chaque être vivant possède une combinaison génétique qu'il est le seul à posséder et qu'aucun de ses descendants ne possèdera. Un vivant est donc, de ce point de vue, triplement différencié ou individué : il occupe une position spatio-temporelle

propre ; il fait, au long de sa vie, de bonnes et de mauvaises rencontres qui laissent sur son corps ou sur son comportement des traces différenciantes ; enfin il possède une unicité génétique constitutive, une combinaison génétique qu'il est le seul à posséder et qui disparaîtra avec lui.

3) À la différenciation externe et acquise et à la différenciation interne et originare, on peut toutefois ajouter encore un dernier mode de différenciation qui représente un degré supplémentaire de différenciation : on peut décrire ce dernier mode de différenciation comme celui d'une différenciation interne continuée ou d'une *auto-différenciation permanente*. Si la biologie de Lamarck avait été vraie, on aurait pu dire que ce mode de différenciation se rencontrait chez les êtres vivants qui doivent, en permanence, s'adapter aux plus ou moins bonnes rencontres qu'ils font. Mais la biologie de Lamarck n'est pas vraie. En revanche, il y a au moins un type d'individus qui répondent à ce mode de différenciation, ce sont les individus qui ne sont pas seulement différenciés en soi, mais qui le sont pour soi, autrement dit les *personnes*, les individus capables d'égologie ou de conscience de soi. On ne se penchera pas ici sur le concept de personne<sup>1</sup>, mais il y a au moins un sens du concept de personne d'après lequel une personne est un individu conscient de son individualité et, par là même, capable de la *valoriser*. L'autodifférenciation des personnes est donc une sorte de sur-individuation, d'individuation redoublée par son caractère conscient : pour cette raison, on peut donner un nom spécial à l'individuation des personnes et l'appeler « *individualisation* », parce qu'il s'agit clairement non d'une individuation constitutive, mais d'un

1. Voir S. Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Vrin, 2003.

*processus* de différenciation. L'individualisation représente donc le degré le plus fort de différenciation, précisément parce qu'il s'agit d'une différenciation à la fois interne et, potentiellement au moins, continuée. Mais parce que l'individualisation est un mode conscient de différenciation, il peut ne pas être vraiment conduit ou ne pas être efficacement conduit : il n'est pas contradictoire de dire de ces individus que sont les personnes qu'ils manquent d'individualité, voire même qu'ils prennent goût à leur différenciation.

#### CONCLUSION

On voit donc, pour conclure, ce qui peut expliquer que les personnes humaines aient tendance à absorber les usages courants contemporains du mot « individu » : elles sont situées en haut de l'échelle de l'individualité. Elle bénéficient de l'individualité déjà élevée des êtres vivants, mais y ajoutent une surindividuation psychologique ou égologique. Mais on voit en même temps ce qu'il y a de philosophiquement injustifié dans cette pratique linguistique. Car la dimension scalaire du concept d'individu ne saurait en réserver l'usage aux seuls occupants du haut de l'échelle. Au contraire, cette dimension scalaire du concept d'individu permet bien plutôt de faire servir la théorie philosophique de l'individuation à un dénombrement et un classement des différents types d'étants. Des concrets massifs sans individualité aux personnes humaines, en passant par les particuliers cognitivement individués, les agrégats passagers et les artefacts intrinsèquement différenciés, c'est toute une échelle des étants qui se trouve dressée. Et 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<sup>1</sup>, 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.

Stéphane CHAUVIER

1. In *Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, n°540-543, Taurini, Marietti, 1926, p. 183.