

H. H. PRICE

UNIVERSAUX ET RESSEMBLANCES *

Quand nous considérons le monde autour de nous, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'un grand nombre de récurrences et de répétitions s'y produisent. La même couleur réapparaît, encore et encore, dans une diversité de choses. Les formes se répètent de même. Nous remarquons, encore et encore, des choses de forme oblongue, des choses concaves, des choses bombées. Hululements, grondements, claquements, bruissements se font entendre, encore et encore.

Nous remarquons aussi une autre sorte de récurrence très importante. Le même motif ou le même mode d'arrangement se retrouve, encore et encore, dans plusieurs *ensembles* de choses, dans plusieurs paires de choses différentes, ou dans des trios ou des quatuors, selon le cas. Quand A est au-dessus de B, et C est au-dessus de D, et E est au-dessus de F, le motif ou le mode d'arrangement dessus-dessous se reproduit dans trois paires de choses, et dans bien d'autres paires de choses également. Nous remarquons pareillement, de manière répétée, une chose dans une autre, une chose devant une autre, une chose entre deux autres.

* H. H. Price, *Thinking and Experience*, Londres, Hutchinson, 2^e éd., 1969 [1953], chap. 1, p. 7-32. Traduction de Anne-Marie Boisvert et Claude Panaccio.

De tels traits récurrents réapparaissent parfois individuellement ou séparément. La même couleur se retrouve dans cette tomate, ce coucher de soleil et ce visage rougissant; il y a peu d'autres traits, s'il y en a, qui se répètent dans les trois. Mais c'est un fait notable qu'il y a dans le monde des récurrences *conjointes* aussi bien que des récurrences distinctes. Un groupe entier de traits réapparaissent ensemble, encore et encore, dans plusieurs objets. Examinez vingt pissenlits, et vous découvrirez qu'ils ont plusieurs traits en commun; cinquante chats ont de même de très nombreux traits en commun, tout comme deux cents morceaux de plomb. Dans de tels cas, il y a récurrence conjointe de plusieurs traits différents. Ceux-ci réapparaissent ensemble, encore et encore, en masse ou en bloc. C'est ainsi que plusieurs objets du monde en arrivent à se grouper ensemble en Espèces Naturelles. Une Espèce Naturelle est un groupe d'objets ayant *plusieurs* traits en commun (peut-être en nombre indéfini). De l'observation qu'un objet possède certains de ces traits, nous pouvons inférer avec un haut degré de probabilité qu'il possède le reste.

Ces récurrences ou ces répétitions constantes, qu'elles soient distinctes ou conjointes, sont ce qui fait du monde un lieu terne, ennuyeux et sans surprise. Les mêmes traits familiers, encore et encore, persistent à reparaître. Le mieux qu'ils puissent faire est de se présenter de temps en temps dans de nouvelles combinaisons, comme dans le cygne noir ou l'ornithorynque. Il règne dans le monde une certaine *monotonie*. Le cas extrême en est celui où le même trait familier se répète dans toutes les parties d'un objet singulier, comme lorsque quelque chose est entièrement rouge, ou collant sur toute sa surface, ou lorsqu'un bruit est uniformément strident sur toute sa durée.

Pourtant cette répétition perpétuelle, cette absence d'originalité et de fraîcheur, est aussi immensément importante, parce c'est elle qui rend possible la connaissance conceptuelle.

Dans un monde de nouveautés incessantes, où il ne se produirait ni récurrence ni répétitions fastidieuses, aucun concept ne pourrait jamais être acquis; et la pensée, même de la sorte la plus rudimentaire et la plus primitive, ne pourrait jamais commencer. Par exemple, rien ne serait jamais reconnaissable dans un tel monde. Autrement dit, *dans la mesure où* il y a dans le monde nouveauté, non-récurrence, absence de répétition, le monde ne peut être pensé, il peut seulement être expérimenté.

Je me suis efforcé jusqu'à présent d'utiliser un langage entièrement non technique, pour nous éviter d'endosser sans nous en rendre compte une théorie philosophique particulière. Mais il n'est en tout cas pas contre nature – il ne s'agit pas là d'un *très* grave abus théorique – d'introduire les mots « qualité » et « relation », afin de faire référence à ces faits concernant le monde sur lesquels j'ai tenté d'attirer l'attention du lecteur. Une *qualité*, disons-nous, est un trait récurrent du monde qui se présente dans des objets individuels ou dans des événements considérés singulièrement. La rougeur, la grosseur ou le grincement en sont des exemples. Une *relation*, par contre, est un trait récurrent du monde qui se présente dans des complexes d'objets ou d'événements, tels que ceci à côté de cela, ceci précédant cela, ou B entre A et C. Il est également parfois commode de parler de *propriétés relationnelles*. Si A précède B, nous pouvons dire que A a la propriété relationnelle de précéder B, et B a la propriété relationnelle inverse de succéder à A.

Une remarque supplémentaire peut être faite concernant la distinction entre qualités et relations. Je viens de dire qu'une qualité se présente dans des objets individuels ou des événements pris singulièrement, et une relation dans des complexes d'objets ou d'événements. Mais il ne faut pas oublier qu'un objet ou un événement individuel possède ordinairement (peut-être toujours) une complexité *interne*. Son histoire comprend une pluralité de phases temporelles, et l'objet ou l'événement lui-

même comporte également souvent une pluralité de parties spatiales. Et il existe des relations entre ces parties ou ces phases. De telles relations à l'intérieur d'un objet ou d'un événement individuel sont parfois dites constituer la « structure » de l'objet ou de l'événement. À des fins scientifiques, et même à des fins de prédiction ordinaire relevant du sens commun, ce que nous avons le plus besoin de connaître concernant n'importe quel objet ou processus est sa structure. Et de ce point de vue, l'importance première des qualités, telles que la couleur, la dureté ou l'adhérence, découle du fait qu'elles nous permettent souvent d'inférer la présence d'une structure plus fine que celle que nos sens seraient en mesure de nous révéler sans aide. Il a été souvent affirmé que les qualités sensibles sont « subjectives ». Mais subjectives ou non, elles remplissent une fonction de la plus haute importance. Elles nous fournissent un indice sur la nature de la structure à petite échelle des objets et des événements. Si un gaz dégage une odeur d'œufs pourris, nous pouvons inférer qu'il s'agit d'hydrogène sulfuré.

Les termes « qualité » et « relation » nous permettent de donner une analyse simple du *changement*. La notion de changement a grandement préoccupé certains philosophes, et ce depuis qu'Héraclite, ou l'un de ses disciples, a remarqué il y a longtemps que *πάντα ῥεῖ*, « tout coule ». C'est ce qui les a d'ailleurs parfois conduits à supposer que ce monde *est* au bout du compte un monde de perpétuelle nouveauté, et non le monde fastidieux, ennuyeux et répétitif qu'il faut qu'il soit, si la connaissance conceptuelle doit être possible. Ils ont, dès lors, conclu – correctement, étant donné leurs prémisses – que toute connaissance conceptuelle est radicalement erronée ou illusoire, une sorte de distorsion systématique de la réalité; de telle sorte que, *quoi que* nous pensions, aussi intelligents ou aussi stupides que nous puissions être, nous sommes dans l'erreur. D'après cette conception, seule la connaissance non-conceptuelle

– l'expérience immédiate ou l'intuition directe – peut être libre d'erreur.

Ces conclusions sont si étranges que nous soupçonnons que quelque chose est faux dans les prémisses. Nous pouvons voir à présent de quoi il s'agit. La notion de changement, comme l'a remarqué Platon, doit être elle-même analysée en termes des notions de qualité et de relation. Dans le changement qualitatif, comme lorsqu'une pomme change du vert au rouge, un objet a la qualité q_1 à un moment et la qualité différente q_2 à un moment ultérieur. Dans le changement relationnel, un objet A entretient la relation R_1 avec un autre objet B à un moment, et une relation différente R_2 avec B à un moment ultérieur. A est par exemple à six pouces de B à midi, et à un mille de B à midi cinq; à un moment, la relation qu'A entretient avec B est la relation « plus chaud que », à un autre la relation « aussi chaud que », à un autre encore la relation « plus froid que ».

Il n'est pas nécessaire pour les buts de la présente étude de nous enquérir s'il existe d'autres traits récurrents du monde qui ne soient ni des qualités ni des relations, ni analysables en ces termes. Certains philosophes ont pensé, par exemple, que la causalité (dans ses diverses formes déterminées, comme frapper, plier, pousser, tirer, attirer, repousser, etc.) était un trait ultime et irréductible du monde, réapparaissant ou se répétant dans un grand nombre de situations. D'autres ont entrepris de donner une analyse purement relationnelle de la causalité (la théorie de la « régularité »). Toutefois, pour notre présent objectif – qui est simplement d'expliquer la raison pour laquelle les philosophes ont pu juger bon de parler des traits récurrents du monde – il n'est pas nécessaire de statuer sur le nombre de types irréductiblement différents de récurrences qu'il pourrait y avoir. Il suffira de considérer seulement les qualités et les relations.

Nous pouvons maintenant résumer les résultats obtenus jusqu'à présent au cours de cette discussion ontologique en

introduisant un autre terme technique, encore une fois pas *très* technique, le terme « caractère ». Les caractères, disons-nous, sont d'au moins deux types différents, les qualités et les relations. Ce qui a été dit jusqu'à présent revient donc à ceci : il y a des *caractères récurrents* dans le monde, qui se répètent encore et encore dans plusieurs contextes différents. Ce fait – qu'il y a des caractères récurrents – n'est-il pas simplement un fait évident concernant le monde, quelque chose que nous ne pouvons nous empêcher de remarquer, que cela nous plaise ou non ? Or ces caractères récurrents ont été appelés par certains philosophes des *universaux*. Et la ligne de pensée que nous venons de suivre conduit tout naturellement à la doctrine aristotélicienne traditionnelle des *universalia in rebus*, des « universaux dans les choses ». (Afin de prendre en compte les universaux de relation, les « choses » doivent être comprises de manière à englober tant les complexes que les individus. La *res* dans laquelle se trouve l'universel « à côté de » n'est ni ceci, ni cela, mais ceci-et-cela).

Je n'ai pas l'intention de traiter de la doctrine platonicienne des *universalia ante rem*, des « universaux antérieurs aux choses (ou indépendants de celles-ci) ». Ceci, non parce que je la considère sans intérêt ou sans importance, mais simplement parce qu'elle est davantage éloignée du sens commun et de nos habitudes ordinaires de pensée que ne l'est la théorie aristotélicienne des *universalia in rebus*. La tâche est suffisamment ardue de convaincre les gens de nos jours qu'il y a un sens à seulement parler des universaux, même à la manière modeste et modérée de l'aristotélisme.

La doctrine des *universalia in rebus* peut bien sûr être erronée, ou gravement trompeuse. Il y a certes des objections à lui adresser, comme nous le verrons à l'instant. Mais je ne peux voir en quoi elle est le moins du monde absurde ou ridicule, comme les penseurs les plus respectés de nos jours semblent le

croire. Il ne m'apparaît pas non plus qu'elle procède entièrement de conceptions erronées concernant le langage, comme les mêmes penseurs semblent le supposer ; par exemple, de la fausse croyance que tous les mots sont des noms, de laquelle il s'ensuivrait que les termes généraux ou abstraits doivent être des noms d'entités générales ou abstraites. Au contraire, cette doctrine m'apparaît être le résultat, et le résultat très naturel, de certaines réflexions *ontologiques*. Elle me semble procéder de réflexions concernant le monde ; de la considération de ce que les choses sont, et non – ou certainement pas seulement – de la considération de la manière dont nous en parlons. Au contraire, il pourrait être soutenu que nous parlons de la manière dont nous le faisons, en utilisant des termes généraux et des termes abstraits, parce que nous découvrons que le monde est ainsi fait ; parce que nous y découvrons ou nous y remarquons des *réurrences*.

Considérons à présent comment la doctrine des *universalia in rebus* peut nous induire en erreur, même si elle procède de manière naturelle et plausible des considérations ontologiques que nous venons d'exposer. L'un de ses dangers est évidemment que les universaux peuvent être vus comme une sorte de *choses* ou d'entités, en sus des objets ou des situations dans lesquels ils réapparaissent. Nous pouvons certes mettre l'emphase sur le mot « dans ». Nous pouvons insister sur le fait que les universaux sont *dans* les choses, et non séparés d'elles comme l'affirme la doctrine des *universalia ante rem*. Mais est-ce que le danger de supposer qu'ils sont eux-mêmes des choses ou des quasi-choses est entièrement écarté ? Ne surgit-il pas à nouveau aussitôt que nous réfléchissons aux implications du mot « dans » lui-même ?

Si notre profession consiste à être induits en erreur – comme *c'est* le cas, bien entendu, pour la profession des philosophes – nous pourrions être enclins à supposer que la rougeur est dans la tomate à peu près comme s'y trouve le jus, ou comme s'y trouve le charançon. Et si tel est le cas, que peut signifier l'énoncé que la

rougeur est récurrente ? Comment peut-elle être *dans* des milliers d'autres tomates en même temps, ou des centaines de boîtes aux lettres, ou des douzaines de visages rougissants ? Il ne fait pas sens de dire qu'un charançon est dans plusieurs endroits au même moment. Par ailleurs, quand la tomate commence à pourrir et à brunir, où la rougeur qui s'y trouvait s'en est-elle allée ? (Le charançon s'en est allé autre part ; vous le trouverez dans le panier de pommes de terre). Et d'où la couleur brune est-elle venue ?

Si nous préférons dire que la tomate *a* la rougeur, plutôt que « la rougeur est dans la tomate », nous induirons encore une fois en erreur les personnes à l'esprit littéral, et de la même façon que précédemment. Est-ce que la tomate *a* la rougeur comme Jones *a* une montre ? Si tel est le cas, comment des millions d'autres choses peuvent-elles l'avoir aussi ?

J'avoue que pour ma part je ne trouve pas ces problèmes très graves. La signification de « dans » et « avoir » dans ce contexte peut être facilement illustrée par des exemples, tout comme peut l'être leur signification littérale, quand nous disons qu'il y a un charançon dans la tomate, ou que j'ai une montre. N'est-il pas certain que nous savons tous à peu près bien ce à quoi il est fait référence quand deux choses sont dites *avoir* la même couleur ? Et est-il vraiment si difficile de comprendre ce qui est signifié quand on dit que la même couleur est *dans* les deux ? Il est vrai, sans doute, que les mots « dans » et « avoir » sont utilisés ici dans un sens métaphorique, quoique, selon moi, pas de façon extravagante. Mais nous sommes obligés d'utiliser des mots métaphoriques, ou alors d'inventer des termes techniques nouveaux (qui sont eux-mêmes ordinairement des mots métaphoriques empruntés à une langue morte, le grec ou le latin). Notre langage ordinaire existe pour des buts pratiques, et il doit être « élargi » d'une manière ou d'une autre si nous devons l'utiliser à des fins d'analyse philosophique. Et si nos métaphores peuvent être

explicitées très facilement par des exemples, comme c'est le cas de celles qui précèdent, il ne s'ensuit aucun dommage.

Il pourrait cependant être soutenu que la terminologie des « caractères », qui était courante à l'époque précédente en philosophie, il y a quelque vingt ans, est meilleure que la terminologie plus ancienne des « universaux ». Un caractère est assez évidemment un caractère *de* quelque chose, et il ne peut pas facilement être tenu pour une entité indépendante, comme le charançon. Nous ne pouvons pas non plus aisément faire l'erreur de supposer que, quand quelque chose « a » un caractère, c'est-à-dire est caractérisée par celui-ci, ce fait soit en quoi que ce soit similaire au fait d'avoir une montre. Dans le symbolisme technique de la logique formelle, l'expression la plus appropriée pour référer à un de ces traits récurrents du monde n'est pas une lettre unique, comme ϕ ou R , qu'il est possible de prendre erronément pour le nom d'une entité, mais une fonction propositionnelle, comme ϕx , ou xRy , ou $R(x, y, z)$. Ici, les x , y et z sont des variables, de sorte que la fonction propositionnelle est une expression manifestement *incomplète*. Pour la compléter, on doit remplacer la variable par une constante, dénotant un objet quelconque qui satisfait la fonction ; ou s'il y a plusieurs variables, comme dans xRy , ou $R(x, y, z)$, chacune d'entre elles doit être remplacée par une constante. La terminologie des caractères est un équivalent approximatif, en mots, du symbolisme non-verbal des fonctions propositionnelles, avec en gros les mêmes avantages ; tandis que si nous utilisons la terminologie plus traditionnelle des universaux, il y a un certain danger (quoiqu'à mon avis, pas inévitable) que nous soyons amenés à parler d'eux comme s'ils étaient en eux-mêmes des entités complètes et indépendantes.

La théorie aristotélicienne des *universalia in rebus* sera appelée dorénavant, pour faire court, « la philosophie des universaux ». Si notre argumentation jusqu'à présent est correcte, la

philosophie des universaux attire notre attention sur certains faits importants concernant le monde. Toutefois, elle propose en même temps une analyse de ces faits. Nous ne pouvons contester les faits, ni leur importance fondamentale. Nous ne pouvons nier que quelque chose qui peut être appelé « la récurrence des caractères » existe réellement. Nous devons également admettre que si cette récurrence n'avait pas lieu, la connaissance conceptuelle ne pourrait pas exister. Si le monde n'était pas ainsi, si aucune récurrence ne s'y produisait, on ne pourrait ni y penser ni en parler. Nous n'aurions jamais pu acquérir aucun concept; et même si nous les possédions de manière innée (sans avoir besoin de les acquérir), ils n'auraient jamais pu être appliqués à quoi que ce soit.

Mais bien que nous ne puissions pas contester les faits, ni leur importance, nous pouvons néanmoins avoir des doutes au sujet de l'analyse qu'en propose la philosophie des universaux. En tout cas, une autre analyse de ces faits, et entièrement différente, paraît possible. Il s'agit de l'analyse proposée par ce que l'on peut appeler la philosophie des ressemblances ultimes (que j'appellerai dorénavant, pour faire court, « la philosophie des ressemblances »). Cette analyse est celle qu'acceptent la plupart des philosophes contemporains, dans la mesure, du moins, où ils considèrent le côté *ontologique* du problème des universaux. Elle est aussi acceptée par les conceptualistes, comme Locke. La philosophie des ressemblances est plus compliquée que la philosophie des universaux, et plus difficile à formuler. Elle nous oblige à user de longues et lourdes circonlocutions. Elle prétend cependant, non sans plausibilité, rester plus proche des faits à analyser. La façon malveillante d'exprimer ceci, celle que ses critiques préfèrent, est de dire qu'elle est plus « naturaliste ». Considérons à présent la philosophie des ressemblances plus en détail.

Quand nous disons qu'un caractère, par exemple la blancheur, *réapparaît*, qu'il se présente encore et encore, qu'il caractérise tant et tant d'objets numériquement différents, ce que nous disons, il faut en convenir, est vrai en un sens. Mais ne serait-il pas plus clair, et plus proche des faits, de dire que tous ces objets se ressemblent entre eux d'une certaine manière? N'est-ce pas là le fait fondamental sur lequel la philosophie des universaux attire notre attention, quand elle use de ce langage quelque peu emphatique des « caractères récurrents »? La philosophie des universaux est bien sûr d'accord pour convenir que tous les objets caractérisés par la blancheur se ressemblent entre eux. Mais selon elle, la ressemblance est toujours dérivée, et constitue seulement une *conséquence* du fait qu'exactement le même caractère – la blancheur, dans le cas qui nous occupe – caractérise tous ces objets. Pour utiliser un langage plus traditionnel, la philosophie des universaux affirme que quand A ressemble à B, c'est *parce qu'ils* sont tous les deux des instances du même universel.

Or tout ceci est très bien lorsque la ressemblance est exacte, mais que sommes-nous censés dire quand elle ne l'est pas? Considérons la série suivante d'exemples : une plaque de neige fraîchement tombée; un morceau de craie; une feuille de papier ayant servi à envelopper de la viande; le mouchoir avec lequel j'ai épousseté un manteau de cheminée plutôt sale; un nœud papillon traînant sur le plancher depuis plusieurs années. Tous, disons-nous, sont des objets blancs. Mais sont-ils exactement semblables par leur couleur, si l'on accepte que le blanc, pour les besoins de la présente discussion, puisse être compté comme une couleur? Il est clair qu'ils ne le sont pas. Ils sont, bien sûr, plus ou moins semblables. Il y a effectivement entre eux un degré très considérable de similitude de couleur. Mais ils ne sont certainement pas de couleur exactement semblable. Et pourtant, si exactement le même caractère, en l'occurrence la blancheur, est

présent chez tous (comme l'affirme apparemment la philosophie des universaux), ne devrait-il pas s'ensuire qu'ils sont exactement semblables par la couleur ?

Afin que l'enjeu de la discussion soit parfaitement clair, nous devons distinguer, de manière peut-être quelque peu pédante, entre la ressemblance *exacte* sous tel ou tel rapport et la ressemblance *totale* ou *complète*. Pour le dire autrement, la ressemblance a deux dimensions de variation. Elle peut varier en intensité; elle peut aussi varier en étendue. Par exemple, une feuille de papier à lettres et une enveloppe, avant que l'on ait écrit sur aucune d'elles, peuvent être exactement semblables par la couleur, et peut-être également par la texture. Ces ressemblances entre les deux ont un degré maximum d'intensité. Mais les deux objets ne sont pas complètement ou totalement semblables. Premièrement, ils sont dissemblables par la forme. Qui plus est, l'enveloppe est assemblée avec de la colle et comporte aussi de la colle sur le rabat, tandis que la feuille de papier ne comporte pas de colle. Il pourrait être pensé, peut-être, que deux enveloppes d'un même paquet *sont* complètement semblables; et certes elles en sont plus proches que ne le sont l'enveloppe et la feuille de papier à lettres. Tout de même, il y a dissemblance sous le rapport du lieu. À n'importe quel moment donné, l'enveloppe A occupe un lieu et l'enveloppe B en occupe un autre. Selon la théorie relationnelle de l'espace, ceci équivaut à dire qu'à n'importe quel moment donné A et B sont reliés de différentes façons à quelque chose d'autre, par exemple le Pôle Nord ou l'Observatoire de Greenwich.

Selon le principe de l'identité des indiscernables de Leibniz, la similitude complète ou totale est une limite idéale qui ne peut jamais être tout à fait atteinte, bien que certaines paires d'objets (les deux enveloppes, par exemple) en soient plus proches que d'autres. Car si par impossible deux objets étaient complètement semblables, lieu et date inclus, il n'y aurait plus alors deux objets,

mais un seul. La question de savoir si le principe de Leibniz est correct a été beaucoup débattue. Mais ce débat n'a pas à nous concerner ici. Il suffit de remarquer que s'il y avait deux objets se ressemblant complètement, tant sous le rapport du lieu et de la date que de toutes les autres manières, et si cette ressemblance complète se poursuivait tout au long de leurs histoires respectives, il ne pourrait y avoir absolument aucune preuve permettant de croire qu'il y en ait deux. Par conséquent, nous n'avons plus dans la présente discussion à nous préoccuper de la ressemblance complète ou totale, bien que le fait que les ressemblances varient tant en étendue qu'en degré d'intensité soit, bien sûr, important.

Ce qui est pertinent pour nous est l'intensité de la ressemblance. À son maximum, cette intensité correspond à ce que j'ai appelé « ressemblance exacte sous tel ou tel rapport ». Or certains paraissent penser que même une ressemblance de cette sorte constitue une limite idéale. Ils semblent penser que deux objets ne sont jamais *exactement* semblables même d'une seule manière (par exemple, la couleur ou la forme), bien que de nombreux objets soient bien sûr étroitement semblables d'une ou de plusieurs manières. Je ne vois pas quels éléments de preuve nous pourrions avoir pour souscrire à une généralisation négative aussi large. Il est vrai que, parfois, alors que nous avons pensé dans un premier temps qu'il y avait entre deux objets une ressemblance exacte sous un ou plusieurs rapports, nous avons pu nous rendre compte après un examen plus minutieux qu'il n'en était rien. Nous avons pu penser que deux jumeaux étaient exactement semblables par la conformation de leurs visages. Nous regardons de plus près, et découvrons que le nez de Jean est un peu plus long que celui de Guillaume. Mais il y a néanmoins beaucoup de cas où aucune inexactitude dans la ressemblance n'est décelable. Nous jugeons souvent deux sous indistinguables par la forme, ou deux timbres-poste indistinguables par la couleur. Et nous ne devrions pas nous limiter aux cas dans

lesquels deux objets ou davantage sont comparés entre eux. Il existe une chose telle que la monotonie ou l'uniformité à l'intérieur d'un même objet. Par exemple, un certain morceau de ciel est bleu, et de la même nuance de bleu, intégralement. Il est monotonement ultramarine. En d'autres termes, toutes ses parties perceptibles sont exactement pareilles par la couleur; en tout cas, nous ne pouvons découvrir entre elles aucune dissemblance de couleur. De même, il n'y a souvent aucune dissemblance d'intensité repérable entre deux phases successives d'un même son. Sera-t-il dit qu'une monotonie de ce genre est seulement apparente, qu'elle n'est pas réelle? Mais quel motif pourrions-nous avoir de penser qu'aucune entité n'est jamais réellement « monotone » en ce sens, pas même dans la plus petite partie de son étendue, ou pendant la phase la plus brève de sa durée? Ainsi, il n'y a aucun motif valable de soutenir qu'une ressemblance d'intensité maximale ne se présente jamais, encore moins de soutenir qu'elle ne *peut* jamais se présenter. Il n'est cependant pas très commun pour deux objets d'être exactement semblables même d'une seule manière, quoique la monotonie au sein d'un seul objet ou d'un seul événement soit plus fréquente. Ce que nous retrouvons le plus habituellement dans deux objets ou davantage qui sont dits « semblables » est une étroite ressemblance sous un ou plusieurs rapports.

Nous pouvons maintenant revenir à la controverse entre la philosophie des ressemblances et la philosophie des universaux. On soutient que si la philosophie des universaux était correcte, la ressemblance exacte sous un ou plusieurs rapports (ressemblance d'intensité maximale) devrait être bien plus commune qu'elle ne l'est; en fait, que la ressemblance *inexacte* sous un rapport donné, disons la couleur ou la forme, ne devrait tout simplement pas exister. Bien entendu, il pourrait toujours y avoir une ressemblance incomplète ou partielle, ressemblance entre deux objets sous un ou plusieurs rapports, et absence de

ressemblance sous d'autres. Mais à chaque fois que deux objets se ressemblent effectivement sous un certain rapport, il semblerait que la ressemblance devrait être exacte (d'intensité maximale), si la philosophie des universaux était correcte; soit elle devrait être exacte, soit elle ne devrait tout simplement pas exister. La philosophie des universaux nous dit que la ressemblance est dérivée, et non pas ultime; que lorsque deux objets se ressemblent sous un rapport donné, c'est parce qu'exactement le même universel est présent dans chacun d'eux. Ceci ne semble laisser aucune place pour la ressemblance inexacte.

Or si nous considérons les différents objets blancs que j'ai mentionnés tout à l'heure¹ – la série entière de ces objets, de la neige fraîchement tombée au nœud papillon souillé – comment quelqu'un peut-il soutenir qu'exactement le même caractère, la blancheur, se retrouve en chacun d'eux? Il est clair que ce n'est pas le cas. Si cela était, ces objets seraient exactement semblables par leur couleur; et bien certainement, ils ne le sont pas. Si nous insistons pour utiliser le langage des universaux ou des caractères, ne sommes-nous pas tenus de dire que chacun des objets dans cette série, de la neige au nœud sali, est caractérisé par un caractère *différent*, ou est une instance d'un universel *différent*? Dans ce cas, par conséquent, la ressemblance semble être ultime et non dérivée, *non* dépendante de la présence d'un unique universel dans tous ces objets, même s'il est certain qu'ils se ressemblent.

Considérons un autre exemple. Deux sous peuvent être exactement semblables par leur forme. Si tel est effectivement le cas, on peut dire de manière plausible qu'exactement le même caractère, la rondeur, est présent dans chacun d'eux, et que leur ressemblance dépend de cette présence. Mais qu'en est-il d'un

1. Voir *supra*, p. 97.

sou et d'une pièce de six pence ? Ils *sont* certainement semblables par la forme ; mais pas exactement, puisque la pièce de six pence a une tranche striée et le sou une tranche lisse. Il semblerait donc qu'ici encore, aucun caractère *unique* n'est présent dans chacun d'eux, dont la ressemblance pourrait dépendre. Cette ressemblance semble être encore une fois ultime et non dérivée.

Ainsi la philosophie des universaux, quand elle fait de toute ressemblance une ressemblance dérivée, paraît oublier que les ressemblances possèdent des degrés d'intensité. La ressemblance est traitée comme si elle n'avait pas de degré : soit présente à son degré maximum, soit pas présente du tout. Dans la pratique, le philosophe des universaux concentre son attention sur les ressemblances *étroites*, et détourne son attention de la circonstance embarrassante que peu d'entre elles sont exactes ; et les ressemblances d'un degré moindre que celles-ci (les ressemblances faibles ou modérées, pas assez intenses pour être appelées « étroites ») sont, tout simplement, négligées entièrement. Mais n'est-ce pas un fait d'une évidence aveuglante que les ressemblances diffèrent effectivement en degré ou en intensité ?

Puisqu'il en est ainsi, ne serons-nous pas enclins à *inverser* cette relation de dépendance supposée entre « être semblable » et « être caractérisé par » ? Sûrement, nous serons enclins à dire que c'est la ressemblance qui est plus fondamentale que la caractérisation, plutôt que l'inverse. Nous serons, bien entendu, disposés à continuer à utiliser des termes comme « caractère » et « caractérisé par » ; ils font partie du langage ordinaire, et tout le monde en a une compréhension suffisante. Mais nous définirons « caractère » en termes de ressemblance, et non inversement. Là où il arrive effectivement qu'un certain nombre d'objets se ressemblent exactement sous un rapport ou trois ou quinze, alors là certes, et en conséquence, nous serons tout à fait disposés à dire qu'ils ont un, ou trois, ou quinze « caractères en commun ». Mais

dans d'autres cas, là où la ressemblance est moins qu'exacte, nous ne serons pas disposés à dire une telle chose. Nous dirons simplement qu'ils se ressemblent à tel ou tel degré, et nous nous en tiendrons là. Le degré de ressemblance dans un ensemble donné d'objets est ce qu'il est. Contentons-nous d'accepter les faits comme nous les trouvons.

Tournons-nous pour un moment vers le côté épistémologique de la question : assurément, n'est-il pas évident que l'applicabilité des concepts *ne* requiert *pas* une ressemblance exacte dans les objets auxquels s'applique un concept ? Bien entendu, il doit effectivement y avoir un degré considérable de ressemblance entre tous les objets qui « satisfont » un concept donné. Comme nous disons, il doit y avoir entre eux une similitude suffisante, par exemple entre tous les objets auxquels s'applique le concept Blanc. Quel est le degré de similitude suffisant, et où se situe la frontière entre quelque chose qui tombe de justesse à l'intérieur de la sphère d'application du concept et quelque chose d'autre qui tombe de justesse à l'extérieur de celle-ci, sont des questions souvent difficilement décidables. Par exemple, on peut se demander si le nœud papillon *très* souillé est même blanc. Il est en effet difficile de voir comment une telle question peut recevoir une réponse définitive, du moins dans le cas de la blancheur et de plusieurs autres concepts familiers. La bonne manière de s'y attaquer est peut-être de refuser d'y répondre tant qu'elle se présente de cette façon. Peut-être devrions-nous plutôt dire qu'un concept peut être « satisfait » à bien des degrés divers ; ou, dans un langage plus proche du sens commun, qu'il y a de bonnes instances et de mauvaises instances, de meilleures et de pires, et certaines si mauvaises que la décision de les compter ou non au nombre des instances est arbitraire. Ainsi, le morceau de craie est une *meilleure* instance de la blancheur que ne l'est le mouchoir sali. La plaque de neige fraîchement tombée est une instance encore meilleure, peut-être

une instance parfaite. Nous pouvons lui donner la note $\alpha(+)$. $\alpha\beta$ correspond donc à peu près à la note qu'il est convenable d'attribuer au morceau de craie, et nous donnerons au nœud papillon sale la note $\gamma(-)$, pour indiquer qu'il se situe juste à la frontière entre « reçu » et « échec ».

Il n'est pas facile de voir comment la doctrine des *universalia in rebus* peut faire une place à cette notion importante et familière des degrés d'instanciation. Mais le conceptualisme, qui constitue la contrepartie épistémologique de la philosophie ontologique des ressemblances, lui réserve une grande place. Nous devons ajouter, par souci d'équité, que la doctrine platonicienne des *universalia ante rem* lui ménage également une large place. En effet Platon, ou peut-être Socrate, fut le premier philosophe à remarquer qu'il existe des degrés d'instanciation. C'est l'un des points, et un point important, que le conceptualisme et le réalisme platonicien ont en commun¹.

Dans les quelques pages qui précèdent, j'ai traité des problèmes détectés par les philosophes de la ressemblance dans la philosophie des universaux. Mais la philosophie des ressemblances a aussi ses problèmes. Les plus importants d'entre eux ont trait à la ressemblance elle-même. J'en exposerai deux, ainsi que les solutions proposées pour y remédier. Le premier résulte de l'expression « ressemblance sous le rapport de... ».

Il est évident que nous devons distinguer entre *différentes* ressemblances. Les objets se ressemblent sous différents rapports, en même temps qu'à différents degrés. Les objets rouges se ressemblent sous un rapport, les objets ronds sous un autre rapport. Les membres d'une espèce naturelle, par exemple les

1. Dans le platonisme chrétien, où les « formes » transcendantales de Platon deviennent des concepts dans l'esprit de Dieu, les différences entre le réalisme platonicien et le conceptualisme sont encore davantage amenuisées, même si elles ne disparaissent pas complètement.

chats ou les chênes, se ressemblent sous plusieurs rapports en même temps. Par conséquent, il serait bien trop vague pour nous de dire que les objets rouges, par exemple, sont simplement un ensemble d'objets qui se ressemblent, ou se ressemblent suffisamment. Ceci ne permettrait pas de les distinguer des objets bleus, ou des objets ronds, ou de n'importe quelle autre classe d'objets que l'on désire mentionner. Nous devons spécifier de quelle ressemblance il s'agit. Les objets rouges sont ceux qui se ressemblent « sous un certain rapport ». Mais sous *quel* rapport ? Et parvenus à ce point, il semble que nous soyons forcés d'introduire à nouveau les universaux. Notre première réponse serait probablement qu'ils se ressemblent sous le rapport de la couleur ; et ceci ressemble fort à dire qu'ils sont tous des instances de l'universel Colorité. Ceci est déjà suffisamment problématique ; mais nous serons forcés d'aller plus loin, parce que nous n'en avons pas encore dit assez pour distinguer les objets rouges des bleus ou des verts. Pouvons-nous éviter de dire que les objets rouges sont simplement ces objets qui se ressemblent sous le rapport de la *rougeur* ? Et, dans ce cas, nous semblons admettre précisément le point que la philosophie des universaux se montre si désireuse de soutenir ; à savoir, que la ressemblance entre ces objets est après tout dérivée, dépendante de la présence d'un unique universel, la Rougeur, en chacun d'eux. Pour généraliser l'argument : à chaque fois que nous disons que A, B et C se ressemblent sous un certain rapport, nous nous ferons demander : « sous *quel* rapport » ? Et comment pouvons-nous répondre, excepté en disant « sous le rapport d'être des instances de l'universel ϕ » ou « sous le rapport d'être caractérisés par le caractère ϕ » ? Nous pouvons tenter de contourner le problème en disant qu'ils se ressemblent d'une certaine *manière* (en évitant le mot « rapport »), ou qu'il y a entre eux une certaine *sorte* de ressemblance. Mais lorsque nous sommes requis de spécifier de *quelle* manière ils se ressemblent entre eux, ou quelle sorte de

ressemblance existe entre eux, n'est-il pas certain que nous devons encore répondre en mentionnant tel ou tel universel ou tel ou tel caractère? « Les objets rouges se ressemblent d'une manière qui leur est propre, consistant en ce que tous sont des instances de l'universel Rougeur, ou tous sont caractérisés par le caractère Rougeur ».

C'est l'une des objections classiques à la philosophie des ressemblances. L'argument vise à montrer qu'après tout la ressemblance n'est pas ultime ou non dérivée, mais qu'elle dépend de la présence d'un universel commun ou d'un caractère commun aux choses qui se ressemblent. Quelque chose dans cette objection éveille nos soupçons. Elle se rapproche dangereusement de la tautologie « les choses rouges sont les choses qui sont rouges ». Les philosophes de la ressemblance n'ont pas cherché à nier cette tautologie. Ils ne nient pas que *x est rouge* implique *x est rouge*. Ils sont seulement préoccupés de fournir une analyse de *x est rouge*.

Considérons à présent la réponse qu'ils seraient susceptibles de faire à cette fameuse objection. En gros, elle consiste à substituer « ressemblance envers ... » à « ressemblance sous le rapport de ... ». Ressemblance envers quoi? Envers certains objets standard, ou *exemplaires* comme je les appellerai – certains objets rouges standard, ou objets ronds standard, etc., suivant le cas.

Les deux parties s'entendent sur le fait qu'il y a une *classe* d'objets rouges. La question est : quelle sorte de structure une classe a-t-elle? C'est là où les deux doctrines diffèrent. Selon la philosophie des universaux, une classe est pour ainsi dire un assemblage désordonné ou égalitaire. Tous ses membres ont, en quelque sorte, le même statut à l'intérieur de celle-ci. Tous sont des instances du même universel, et rien de plus ne peut être dit. Mais dans la philosophie des ressemblances, une classe a une structure plus complexe; non pas égalitaire, mais aristocratique.

Chaque classe possède, en quelque sorte, un noyau, un cercle intime de membres-clés, consistant en un petit groupe d'objets standard ou d'exemplaires. Les exemplaires pour la classe des choses rouges peuvent être une certaine tomate, une certaine brique et une certaine boîte aux lettres britannique. Appelons-les A, B et C pour faire court. Un objet rouge est donc tout objet qui ressemble à A, B et C aussi étroitement que ceux-ci se ressemblent entre eux. La ressemblance entre les exemplaires n'a pas elle-même besoin d'être très étroite, bien qu'elle soit bien évidemment plutôt étroite dans l'exemple qui vient d'être donné. Il est seulement requis que chaque membre de la classe doive ressembler aux exemplaires-de-classe *aussi* étroitement qu'ils se ressemblent entre eux. Ainsi, les exemplaires pour une classe peuvent être un ciel d'été, un citron, une boîte aux lettres, et une pelouse. Ces choses se ressemblent entre elles, quoique pas très étroitement. Il existe, par conséquent, une classe comprenant tout ce qui ressemble à ces quatre entités *aussi* étroitement que celles-ci se ressemblent entre elles. C'est la classe des choses colorées, alors que la classe précédente était la classe des choses rouges.

On pourrait penser qu'il se trouve encore une difficulté concernant la ressemblance entre les objets exemplaires eux-mêmes. Sous *quel rapport* la tomate, la brique et la boîte aux lettres se ressemblent-elles entre elles? N'est-il pas certain que cette question continue à se poser, même si elle ne se pose pas au sujet des autres membres de la classe? Et comment peut-on y répondre, excepté en disant que ces trois objets se ressemblent sous le rapport d'être rouges, ou d'être caractérisés par la rougeur?

Mais cette réponse présuppose que nous sachions à l'avance ce qu'est « être rouge », ou ce que signifie « être caractérisé par la rougeur ». Et ceci constitue une pétition de principe contre la philosophie de la ressemblance. Les philosophes de la ressem-

blance soutiennent que notre connaissance de ce que c'est pour quelque chose d'être rouge consiste simplement en la capacité de comparer tout objet particulier X avec certains objets standard, et de découvrir par ce moyen si X ressemble ou ne ressemble pas à ces objets standard aussi étroitement qu'ils se ressemblent entre eux. Il ne fait pas sens de parler de comparer les objets standard avec eux-mêmes, ou de demander si eux se ressemblent entre eux aussi étroitement qu'ils se ressemblent entre eux. Pourtant, c'est justement ce qu'il nous faudrait essayer de faire, si nous cherchions à dire « sous quel rapport » ils sont semblables. Dire qu'eux sont rouges, ou sont caractérisés par la rougeur, ne serait pas un énoncé informatif, mais une tautologie.

L'objection attire cependant notre attention sur un point important. Selon la philosophie des ressemblances, il ne peut y avoir une classe sans qu'il y ait des objets exemplaires pour en assurer la cohésion. Néanmoins, la même classe peut comprendre des ensembles d'exemplaires *alternatifs*. La classe des choses rouges, avons-nous dit, consiste en tout ce qui ressemble à la boîte aux lettres, à la tomate et à la brique aussi étroitement que celles-ci se ressemblent entre elles. Elle pourrait également être dite consister en tout ce qui ressemble à un certain morceau de cire à cacheter, à un certain visage rougissant et à un certain coucher de soleil aussi étroitement que ceux-ci se ressemblent entre eux. Dans ce cas, il fait effectivement sens de demander si la boîte aux lettres, la tomate et la brique sont rouges, ou sont caractérisées par la rougeur. Et la réponse : « Oui, elles le sont », n'est plus à présent tautologique. Nous n'essayons plus, absurde-ment, de les comparer avec elles-mêmes. Nous les comparons avec trois autres choses, et nous découvrons qu'elles ont effectivement toutes un degré de ressemblance suffisant avec ces autres choses. Mais parce qu'il y a (dans une certaine limite) des ensembles d'objets standard alternatifs pour une même classe, nous sommes amenés à supposer, faussement, qu'une classe peut

exister sans objet standard aucun. Tel ou tel ensemble d'objets standard peut être destitué de sa position privilégiée sans détruire l'unité de la classe ; et nous supposons dès lors, par un procédé de généralisation illégitime, que la classe demeurerait quand même ce qu'elle est si tout privilège était entièrement aboli. Il doit y avoir *un* ensemble d'objets standard pour chaque classe, même si dans certaines limites il n'importe pas que tel ensemble d'objets possède ce statut plutôt qu'un autre.

Dans la philosophie des ressemblances, donc, aussi bien que dans la philosophie des universaux, il doit y avoir après tout quelque chose qui assure la cohésion de la classe, si on peut l'exprimer ainsi. Là où les deux philosophies diffèrent est dans leur conception de ce qu'est ce quelque chose. Dans la philosophie des universaux, ce qui assure la cohésion d'une classe est un universel, c'est-à-dire quelque chose qui appartient à un type ontologique différent de celui des membres. Dans la philosophie des ressemblances il n'est pas question de types ontologiques différents. Il y a seulement des objets particuliers, et il n'y a rien de « non-particulier » qui soit « en » eux, à la manière dont un universel est supposé être « dans » les particuliers qui sont ses instances. Ce qui assure la cohésion de la classe est un ensemble de membres nucléaires ou standard. Tout ce qui a un degré suffisant de ressemblance avec ceux-ci est par ce fait même un membre de la classe ; et « ressembler à ceux-ci de manière suffisante » veut dire « ressembler à ceux-ci aussi étroitement que ceux-ci se ressemblent entre eux ».

Ou encore, pour nous tourner un moment vers des considérations épistémologiques, c'est leur relation aux objets standard ou exemplaires qui permet à tous ces objets de satisfaire le même concept, par exemple le concept Rouge, et qui permet pareillement au même mot ou à un autre symbole, par exemple le mot « rouge », de s'appliquer à tous ces objets. Mais nous anticipons. La philosophie des ressemblances est une doctrine

ontologique, bien qu'elle puisse être utilisée comme point de départ pour certaines théories épistémologiques (conceptualisme, imagisme et nominalisme), tout comme la philosophie des universaux peut être utilisée comme point de départ de l'épistémologie réaliste. La philosophie des ressemblances, si tant est qu'elle soit vraie, aurait pu être vraie quand bien même il n'y aurait eu aucun penseur ni aucun locuteur. Il se trouve qu'il y a des penseurs et aussi des locuteurs. Mais il peut y avoir de nombreuses classes dans le monde, qui existent effectivement (parce que les ressemblances requises se trouvent effectivement être là), bien qu'aucun esprit ne se soit trouvé avoir formé les concepts-de-classe correspondants, et qu'aucun locuteur n'ait acquis l'habitude d'utiliser les symboles-de-classe correspondants. Par conséquent, il n'y a rien de subjectiviste ni d'anthropocentrique dans la philosophie des ressemblances. Celle-ci nie qu'il y ait des universaux *in rebus*, mais elle affirme qu'il y a des ressemblances *inter res*. Certains objets sont véritablement aussi semblables aux objets A, B et C que ceux-ci le sont entre eux, que quelqu'un remarque ou non le fait. Connue ou non, exprimée ou non, la relation est là; tout comme dans la philosophie des universaux les objets sont des instances d'universaux qu'ils soient connus comme tels ou non. Sous ce rapport, ces philosophies sont toutes deux également «réalistes».

Nous devons maintenant nous tourner vers la seconde des objections classiques adressées à la philosophie des ressemblances, une objection tellement familière que l'on peut presque la qualifier de célèbre. Elle concerne la ressemblance en tant que telle. N'est-il pas certain que la ressemblance est elle-même un universel, présent dans de nombreuses paires ou groupes d'objets ressemblants? Il s'agit, bien entendu, d'un universel de relation. Ses instances ne sont pas des objets individuels pris séparément, mais des complexes, et chacun de ces complexes est composé de deux objets ou plus. Dans leur tentative de se

«débarrasser des universaux», les philosophes de la ressemblance semblent concentrer leur attention sur les universaux de *qualité* (par exemple la rougeur, la couleur, la forme) et ne parlent que peu ou pas du tout des universaux de relation. D'où leur échec à remarquer que la ressemblance est elle-même un universel de cette sorte. Mais si nous sommes obligés d'admettre que la ressemblance, à tout le moins, est un authentique universel, une relation qui réapparaît littéralement dans plusieurs situations ou plusieurs complexes différents, quel motif avons-nous de nier qu'il existe également d'autres *universalia in rebus*?

Il peut sembler audacieux de remettre en cause cet argument formidable, qui a convaincu nombre de gens illustres. Mais est-il aussi fort qu'il le paraît? Les philosophes de la ressemblance peuvent très bien rétorquer que cet argument est circulaire eu égard à la question en jeu, qu'il présuppose simplement ce qu'il entend prouver. Car après tout, quelle est la raison donnée pour étayer l'affirmation cruciale selon laquelle la ressemblance est un universel? Apparemment aucune. Il n'est pas suffisant de simplement dire «assurément, la ressemblance, à tout le moins, est un universel». Une raison peut-elle être fournie? Nous pourrions peut-être essayer d'en trouver une en considérant d'abord le côté linguistique de la question. Le mot «ressemblance», pourrions-nous dire, est un mot *abstrait*, comme les mots «rougeur» et «proximité»; par conséquent, il doit représenter un universel ou un caractère (relationnel, bien entendu). Mais si c'est là l'argument, il paraît circulaire. Car si l'on décide de partir d'un point de vue linguistique, la question même qui est en jeu consiste à savoir si les mots abstraits et les termes généraux représentent effectivement des universaux. Et si l'argument doit s'avérer convaincant, il doit s'agir d'un argument à propos du nom «ressemblance» en particulier, ou à propos du verbe «ressembler» en particulier. La démonstration doit nous être

faite qu'il est spécialement évident, d'une façon ou d'une autre, que *ce* mot (ou cette paire de mots) à tout le moins représente un universel, même si cela peut s'avérer moins évident en ce qui concerne les autres termes généraux.

Il sera peut-être allégué que l'évidence spéciale consiste en ceci, que même ceux qui essaient de se débarrasser des universaux doivent utiliser au moins *ce* terme général, ou des termes généraux équivalents comme « similaire » ou « semblable ». Certes, on ne peut parler dans un langage entièrement composé de noms propres et de démonstratifs. On ne peut rien dire du tout sans utiliser certains termes généraux. En tant qu'observation sur la nature du langage, ceci est parfaitement indiscutable. Mais la question est de savoir quelles sont les implications de cette observation. S'ensuit-il que parce que nous devons utiliser des termes généraux, il y ait par conséquent quelque chose de général *in rerum natura* que ces termes représentent ? C'est précisément le point en question. On ne peut simplement présumer que la réponse est : « oui ». Bien sûr, la philosophie des ressemblances reconnaît que nous utilisons effectivement des termes généraux, et qu'en tant que locuteurs nous ne pouvons éviter de les utiliser. Elle ne nie pas du tout ce fait. Mais elle nie la conclusion que la philosophie des universaux en tire – à savoir que, parce que nous utilisons des termes généraux, il doit exister *quelque chose de général* (des universaux) que ces termes signifient. Quelque chose a-t-il été fait pour montrer que la philosophie des ressemblances est ici dans son tort ? Rien du tout. La philosophie des universaux a simplement réitéré encore une fois le principe qui est à prouver, le principe que chaque terme général représente un universel ; en ajoutant – ce qui est évident – que *si* ce principe est vrai, le mot « ressemblance » en est une illustration. Bien sûr. Mais le principe *est-il* vrai ?

Si le philosophe des ressemblances est requis d'expliquer comment le terme général « ressemblance » est utilisé, ou quelle

sorte de signification il a, il fera vraisemblablement remarquer qu'il y a des ressemblances de *différents ordres*. Deux chats, A et B, se ressemblent entre eux, et deux sons, C et D, se ressemblent aussi entre eux. Ces ressemblances sont des ressemblances de premier ordre. Mais il est également vrai que la situation des deux chats ressemble à la situation des deux sons, et ressemble aussi à plusieurs autres situations. Cette ressemblance est une ressemblance de second ordre. La situation A-B et la situation C-D sont en fait similaires, même si les constituants de l'une diffèrent des constituants de l'autre. En vertu de cette similitude de second ordre (une similitude *entre* similitudes de situations), nous pouvons appliquer le même terme général aux deux cas ; et le mot que nous nous trouvons à utiliser pour ce faire est le mot « ressemblance », dans un sens de second ordre. Il n'y a rien de fautif ni d'inintelligible dans la notion de ressemblance de second ordre. Ou si un tel reproche est formulé, nous pouvons répliquer avec l'argument *tu quoque* que l'universalité doit elle-même être un universel. Quand il est dit que « la félinité est un universel », le mot « universel » est lui-même un terme général, tout comme l'est « chat » quand nous disons « Minet est un chat ». Il doit donc y avoir d'après la philosophie des universaux un universel appelé « universalité ». Et si c'est un universel, l'universalité doit par conséquent être une instance d'elle-même. Mais ceci est une contradiction. Car selon cette philosophie, tout ce qui est une *instance* d'un universel est *ipso facto* un particulier, et non un universel. Pour surmonter cette difficulté, la philosophie des universaux doit elle aussi introduire la notion de « différents ordres ». Le mot « universel », est-elle forcée de dire, représente un universel de second ordre, alors que « vert » ou « chat » ou « dans » représentent des universaux de premier ordre. Ceci équivaut à dire que l'expression « un universel », ou la fonction propositionnelle « ϕ est un universel », peuvent apparaître seulement dans un métalangage.

Ceci suggère une autre manière pour la philosophie des ressemblances de répondre à l'objection que « la ressemblance est elle-même un universel ». L'objection présuppose que la ressemblance est simplement une relation parmi d'autres ; une relation du même type qu' « au-dessus de », ou « près de », ou « côte à côte avec ». Mais selon la philosophie des ressemblances, la ressemblance n'est pas simplement une relation parmi d'autres. En effet, d'après cette philosophie, il serait trompeur de même l'appeler « une relation ». La ressemblance est trop fondamentale pour être appelée ainsi. Car ce que nous appelons *ordinairement* « relations » (comme aussi ce que nous appelons « qualités ») sont elles-mêmes fondées sur des ressemblances, ou analysables en termes de ressemblances. Par exemple, la relation « être à l'intérieur de » est fondée sur la ressemblance entre le complexe Jonas-baleine, le complexe pièce-maison, le complexe allumette-boîte d'allumettes, etc. Qui plus est, la philosophie des universaux elle-même ne soutient pas vraiment que la ressemblance soit simplement une relation parmi d'autres, et en prétendant qu'elle l'est, elle abandonne l'un de ses propres principes fondamentaux ; en effet, elle abandonne le principe même que cet argument (selon lequel « la ressemblance est elle-même un universel ») est au bout du compte destiné à établir, à savoir le principe que toute ressemblance est dérivée. Dans la philosophie des universaux elle-même, la ressemblance a un statut tout à fait différent de celui de relations comme « côte à côte avec » ou « au-dessus de ». Ressembler est lié à *être une instance de ...* d'une manière dont les relations ordinaires ne le sont pas. Quand A ressemble à B et C, ceci est censé être une conséquence directe du fait que A, B et C sont tous des instances du même universel ; et cela non seulement quand A, B et C sont des objets individuels (auquel cas l'universel est un universel de qualité), mais également quand ils sont des complexes, de sorte que l'universel dont ils sont les instances est

un universel de relation, comme « être à l'intérieur de ». Si la ressemblance, dans la philosophie des universaux, doit même être appelée une relation, c'est une relation d'une sorte très spéciale, tout à fait différente de tout ce à quoi le mot « relation » est appliqué *ordinairement*. Nous devrions dire que c'est une relation « formelle » ou « métaphysique » (par opposition à une relation « naturelle » ou empirique), tout comme l'est la relation d'instanciation, si celle-ci peut même être appelée une relation.

C'en est assez pour ce qui regarde la réponse que la philosophie des ressemblances peut faire à l'argument célèbre selon lequel « la ressemblance est elle-même un universel ». Premièrement, il peut être objecté que l'argument est circulaire, en présupposant simplement (ce qu'il lui faudrait prouver) que parce que « ressemblance » est effectivement un terme général, celui-ci doit représenter un universel. Deuxièmement, l'argument néglige le fait qu'il y a des ressemblances de différents ordres. Troisièmement, il traite la ressemblance comme une relation parmi d'autres, en principe analogue à « côte à côte avec » ou « au-dessus de », alors que la philosophie des ressemblances soutient qu'elle est trop fondamentale pour même être appelée une relation, au sens ordinaire du mot « relation ». Quatrièmement, la philosophie des universaux elle-même reconnaît, à sa manière, que la ressemblance n'a *pas* le même statut que les autres relations, en dépit du fait qu'elle soutienne le contraire dans cet argument.

La philosophie des ressemblances a ainsi une réponse à opposer à ces deux objections classiques, celle qui a trait à « la ressemblance sous le rapport de » et celle que nous venons tout juste d'exposer, « que la ressemblance est elle-même un universel ». Mais la philosophie des universaux a aussi une réponse à l'objection concernant les ressemblances inexactes, ainsi qu'au reproche d'ignorer les différents degrés d'intensité que les

ressemblances peuvent avoir¹. Nous devons examiner cette réponse si nous entendons faire justice aux deux parties.

La première étape est de distinguer entre caractères *déterminables* et *déterminés*. Les universaux ou les caractères, dit-on, ont différents degrés de détermination. Les adjectifs « déterminable » et « déterminé » sont trop fondamentaux pour être définis. Mais leur signification peut être illustrée. Ainsi le caractère d'être coloré est un déterminable, et le caractère d'être rouge est un déterminé de celui-ci. Être rouge est à son tour un sous-déterminable, ayant sous lui les déterminés être écarlate, être rouge brique, être rouge cerise, etc.. Être un mammifère est de même un caractère déterminable, cette fois fort complexe. Il y a plusieurs manières différentes d'être un mammifère. Être un chien, être une baleine, être un homme sont quelques-uns des déterminés de ce déterminable.

Or à chaque fois que deux objets se ressemblent entre eux avec une intensité moindre que maximale (c'est-à-dire à chaque fois qu'ils ont entre eux ce qui a été appelé une ressemblance « inexacte »), nous pouvons toujours dire que le même caractère *déterminable* les caractérise tous les deux, mais pas le même caractère déterminé. Deux objets peuvent avoir chacun une teinte différente de rouge. A est écarlate, et B est rouge brique. Ils se ressemblent entre eux assez étroitement, mais d'une manière qui est loin d'être exacte. La raison en est que le rouge lui-même est un caractère déterminable, un sous-déterminable tombant sous le déterminable supérieur couleur. Les deux objets ont effectivement ce caractère déterminable en commun, bien que chacun d'eux en possède une forme déterminée différente. Nous pouvons par conséquent continuer à soutenir que cette

1. Voir *supra*, p. 97-104.

ressemblance, quoiqu'inexacte, est dérivée, dépendante de la présence du même universel déterminable dans les deux objets.

Appliquons ces considérations aux deux exemples donnés aux pages 97 et 101. (1) les différents objets blancs; (2) le sou et la pièce de six pence. Il peut à présent être soutenu que tous ces différents objets blancs – de la neige fraîchement tombée à une extrémité de la série jusqu'au nœud papillon sale à l'autre extrémité – ont effectivement un caractère *déterminable* en commun; bien que « blanchâtre », plutôt que blanc, soit le terme approprié pour le décrire. « Blanc » peut être pris pour signifier blanc pur. Et blanc pur est seulement un déterminé du déterminable *blanchâtre*. Nous ne devrions certainement pas dire que tous les objets dans cette série sont blanc pur. Au plus, seule la neige fraîchement tombée est blanc pur, mais pas le morceau de craie, ni le bout de papier passablement maculé, ni le mouchoir plutôt sale, ni le nœud papillon très sale. Mais nous devrions reconnaître que tous ces objets sont « blanchâtres ».

Considérons à présent mon autre exemple, le sou et la pièce de six pence, qui se ressemblent par la forme, mais inexactement. Le sou avec sa tranche lisse et la pièce de six pence avec sa tranche striée (légèrement dentelée) ont des formes déterminées différentes. Comment se fait-il, dès lors, qu'ils se ressemblent malgré tout par la forme, quoiqu'inexactement, et que tous les deux soient appelés des « pièces de monnaie rondes » dans le parler ordinaire? Parce que la même forme *déterminable* – nous pourrions la nommer de manière plus appropriée « rondâtre » – les caractérise tous les deux; et elle caractérise également de nombreuses autres choses, par exemple des roues de bicyclette légèrement gondolées, des roues dentées aux dents pas trop larges, qui se ressemblent entre elles bien moins étroitement que le sou et la pièce de six pence ne le font.

Grâce à cet expédient, la philosophie des universaux peut maintenir sa thèse selon laquelle toutes les ressemblances, y

compris les ressemblances inexactes, sont dérivées, et non pas ultimes, comme la philosophie des ressemblances voudrait qu'elles le soient. La ressemblance inexacte, sommes-nous conviés à dire, dépend ou est dérivée de la présence du même caractère *déterminable* dans un certain nombre d'objets; la ressemblance exacte (la ressemblance d'intensité maximale) dépend du fait qu'ils soient ou non caractérisés par le même caractère *déterminé*.

Peut-être ceci nous permettra-t-il également de nous passer de la notion de « degrés d'instanciation » mentionnée à la page 104 ci-dessus. Il n'était pas facile de voir ce que pouvait signifier, dans la philosophie des *universalia in rebus*, l'affirmation qu'un objet est une *meilleure* instance de tel ou tel universel qu'un autre, même si cette notion s'intègre assez bien dans la théorie platonicienne des *universalia ante rem*, de même que dans le conceptualisme. Il pourrait peut-être être suggéré à présent que les déterminés de certains déterminables, comme « blanchâtre », « rondâtre », sont ordonnés sériellement. Ainsi, les divers déterminés du blanchâtre qui caractérisent la plaque de neige, le morceau de craie, le papier, etc., peuvent être arrangés dans une série en commençant par le « blanc pur ». Après celui-ci vient le « blanc presque pur » (la couleur du morceau de craie), puis « plus loin du blanc pur » et puis « encore plus loin du blanc pur », jusqu'à ce nous arrivions à un caractère qui est aussi éloigné du blanc pur qu'il peut l'être sans cesser tout à fait d'être un déterminé du blanchâtre. Le système de notation ($\alpha+$, $\alpha-$, α , $\beta+$, etc.) que nous avons proposé pour attribuer aux instances la mention « bon » ou « mauvais » peut être utilisé à nouveau; seulement, il est appliqué cette fois-ci, non aux objets eux-mêmes, mais aux caractères déterminés par lesquels ils sont respectivement caractérisés.

Par conséquent, cette objection à la philosophie des universaux, selon laquelle elle ne peut faire place aux

ressemblances inexactes (les ressemblances d'une intensité moindre que maximale), s'avère en définitive non décisive, malgré son apparence de prime abord si convaincante. Les faits sur lesquels cet argument attire notre attention sont bien entendu parfaitement authentiques, en même temps qu'importants. C'est par exemple un fait important concernant le langage que la plupart de nos termes généraux s'appliquent à des ensembles d'objets qui se ressemblent entre eux inexactement; et c'est un fait important concernant la pensée que les divers objets qui « satisfont » un concept donné, par exemple le concept de CORBEAU, n'ont pas besoin d'être exactement semblables. Néanmoins, cet argument ne réfute absolument pas la philosophie des universaux, comme il est souvent supposé le faire. Tout ce qu'il fait est d'indiquer ce qui manquait dans notre première formulation, assez rudimentaire, de cette philosophie. La philosophie des universaux serait certainement tout à fait inutilisable *sans* la distinction entre universaux déterminables et déterminés. La doctrine selon laquelle les universaux ou les caractères ont différents degrés de détermination est une partie indispensable de cette philosophie. Mais la distinction entre déterminables et déterminés est parfaitement consistante avec l'affirmation qu'il y a des caractères récurrents dans le monde, et avec la doctrine associée selon laquelle les ressemblances sont dérivées plutôt qu'ultimes. Il pourrait être en effet soutenu que le fait que les caractères récurrents diffèrent dans leur degré de détermination est aussi évident que le fait de la récurrence elle-même.

Il vaut la peine en terminant de répéter que les expressions « ressemblance inexacte » et « pas exactement semblable » sont parfois utilisées d'une autre manière, pour signifier la ressemblance *incomplète* ou *partielle*. Si A et B sont étroitement semblables sous un grand nombre de rapports, mais différents ou non étroitement semblables sous un ou deux rapports, nous disons

parfois qu'ils sont très semblables mais pas exactement semblables. Par exemple, nous remarquons souvent, au sein de la même espèce d'oiseaux, de légères différences de taille ou de couleur entre deux spécimens, même s'ils se ressemblent étroitement de plusieurs manières. Il est évident que si l'expression « ressemblance exacte » est utilisée en ce sens, la philosophie des universaux n'a absolument aucun problème concernant les ressemblances inexactes. Nous n'avons qu'à dire que plusieurs universaux sont communs aux deux oiseaux, ou réapparaissent en chacun d'eux ; et que, par conséquent, les deux individus se ressemblent sous de nombreux rapports. Nous ajoutons ensuite que l'oiseau A est aussi une instance d'un certain universel ϕ , tandis que B n'est pas une instance de celui-ci, mais d'un certain autre universel ψ , et qu'il y a par conséquent un rapport sous lequel A et B ne sont pas semblables. (Il peut s'avérer, bien entendu, et dans cet exemple ce sera presque certainement le cas, que bien que ϕ et ψ soient des universaux déterminés différents, ils sont des déterminés du même universel déterminable, disons « tacheté »). Il ne faut pas oublier que chaque objet individuel est une instance de plusieurs universaux en même temps, et souvent d'un grand nombre en même temps. Lorsque nous le comparons avec un autre objet, nous pouvons découvrir facilement que certains universaux sont communs aux deux, tandis que d'autres universaux ne le sont pas. Ce serait une étrange mécompréhension de la philosophie des universaux de supposer que, dans cette philosophie, chaque particulier est censé être une instance de seulement un universel. Quand nous disons que quelque chose est un chat, nous disons que c'est une instance de plusieurs universaux conjointement, et pas uniquement d'un seul.

Notre exposé a été long et compliqué. Quelle conclusion devons-nous en tirer ? Il semblerait que ces deux philosophies, la

philosophie des universaux ou des caractères (*universalia in rebus*¹) d'une part, et la philosophie des ressemblances ultimes d'autre part, se valent l'une l'autre. En tout cas, il semblerait qu'elles se valent aussi longtemps qu'elles sont considérées comme des doctrines purement ontologiques, ce qui est la façon dont nous les avons considérées dans ce chapitre. Les deux semblent rendre compte des faits, quoique seulement lorsqu'elles sont formulées chacune avec suffisamment de soin. Qui plus est, elles rendent compte toutes les deux des mêmes faits. Ceci suggère fortement que ces deux doctrines constituent deux terminologies différentes (systématiquement différentes), deux manières systématiquement différentes de dire la même chose. Il ne s'ensuit pas que l'une et l'autre ne soient que futilités pompeuses et compliquées. Au contraire, la chose qu'elles expriment toutes les deux est de première importance, et nous avons effectivement besoin d'une manière de l'exprimer. Les efforts accomplis par chacune des parties afin de nous fournir une terminologie systématique pour l'exprimer n'ont pas été une perte de temps. Car s'il n'y avait aucun caractère récurrent, ou aucune ressemblance entre objets différents – quelle que soit la façon dont vous choisissiez de l'exprimer – il ne pourrait y avoir aucune connaissance conceptuelle, ni aucun usage de symboles généraux.

Mais s'il y a seulement une différence (systématique) de terminologie entre ces deux philosophies, être familier avec les deux est une bonne chose. Chacune d'entre elles peut présenter des particularités trompeuses ; aussi, quand nous risquons d'être induits en erreur par l'une d'entre elles, nous pouvons nous soustraire à ce danger en adoptant l'autre.

1. Il vaut peut-être la peine de rappeler au lecteur que l'expression « la philosophie des universaux », telle qu'elle a été utilisée dans ce chapitre, n'est pas entendue au sens de la doctrine platonicienne des *universalia ante rem*.

Le danger de la terminologie des universaux a déjà été exposé. Si nous ne sommes capables de philosopher qu'en employant cette terminologie, nous pouvons être amenés à considérer les universaux comme des *choses* ou des *entités*. Nous diminuons ce danger en utilisant à la place le terme « caractère » ; ou en utilisant des expressions comme « être rouge », « être un chat », « être côte à côte avec... », plutôt que des substantifs comme « rougeur », « félinité », « contiguïté », qui ressemblent effectivement à des *noms* pour des entités ; ou en utilisant la notation des fonctions propositionnelles, ϕx , xRy , $R(x, y, z)$, etc., où « x », « y » et « z » sont des variables. Mais peut-être n'évitons-nous pas complètement le danger, en particulier quand nous faisons des énoncés très généraux, comme nous sommes forcés de le faire en philosophie ; par exemple, « les caractères sont divisés en deux sortes, qualités et relations », ou même « le caractère d'être rouge implique le caractère d'être coloré ». De tels énoncés peuvent nous induire en erreur, en nous conduisant à supposer qu'« il y a » des caractères au sens où « il y a » des chiens ou des planètes.

Nous pouvons éviter ces dangers en adoptant la terminologie des ressemblances, et en nous souvenant que tout ce qui peut être dit dans le langage des universaux ou des caractères peut aussi être dit (bien que de manière habituellement moins élégante) dans le langage des ressemblances.

Peut-être y a-t-il encore un autre danger. La philosophie des universaux peut tendre à nous faire penser que le monde est un endroit plus net et plus ordonné qu'il ne l'est. Est-il permis de le dire, il y a parfois chez ses adeptes un certain air d'infailibilité ou d'omnicompétence, comme si la structure de base de l'univers était pour eux parfaitement claire, et que seuls quelques détails sans grande importance restaient à régler. La philosophie des ressemblances nous délivre de ce danger, en nous rappelant que la plupart des ressemblances auxquelles nous pensons et

dont nous parlons ne sont absolument pas des ressemblances exactes. Ceci redonne à la pensée et au langage humain ce flou ou cette imprécision, cette absence de frontières rigides et fermes, qui leur sont propres, et qui sont même d'une certaine manière propres au monde lui-même.

D'un autre côté, la terminologie des ressemblances a aussi ses défauts. Elle est lourde, compliquée et difficile à manier. Qui plus est, elle a tendance à nous rendre trop préoccupés de l'inexactitude des ressemblances ; et nous pouvons par conséquent en venir à oublier le fait extrêmement important qu'après tout elles *sont* des ressemblances, et que quelques-unes d'entre elles sont même fort étroites. Il y a une chose telle qu'accorder trop d'attention aux « cas marginaux ». Leur prêter attention est une vertu philosophique, mais s'en préoccuper exclusivement est un vice philosophique. Si tel est notre penchant, nous pouvons y échapper en adoptant la terminologie des universaux. Dans cette terminologie, souvenons-nous, il y a des caractères déterminables et pas seulement des caractères déterminés ; de telle sorte que, même là où les objets se ressemblent entre eux inexactement, il y a toujours *récence*.