

Identifier l'individu

Valérie AUCOUTURIER

Comment penser l'individu ? Comment concilier appréhensions objective et subjective de l'individualité humaine ? Comment articuler approche linguistique (la question du « ceci », du « qui », du « je ») et approche réaliste (la relation constitutive de l'individuation) ? Le n° 106 de la revue *Philosophie* est consacré à ces questions très actuelles.

Recensé : Revue *Philosophie : L'Individu*, n°106, coordonné par B. Gnassounou et J. Rabachou, été 2010, 128 p. Les éditions de Minuit, 10 €.

Comme en témoigne ce numéro de la revue *Philosophie*, le thème de « l'individu », malgré son apparence intrinsèquement métaphysique, recouvre des champs de réflexion extrêmement variés, qui vont de la notion d'identité personnelle, à la question du sujet, en passant par celle de la connaissance de soi. Il nous conduit aussi vers la question plus générale de l'individuation des choses du monde et des rapports entre la généralité du langage et la singularité de celles-ci. Si l'on devait ne retenir qu'une problématique générale, assez transversale, on pourrait dire que la question qui se pose est celle-ci : qu'est-ce qui fait l'identité ou l'unité à travers le temps d'un individu (qu'il soit une chose ou une personne) ? On retrouve là un problème philosophique très classique, et il n'est pas facile de rencontrer un seul philosophe qui ne se soit à un moment de son œuvre confronté à cette question. Reste qu'ici c'est sous un angle contemporain qu'elle est abordée.

L'individualité des choses

On pense souvent l'individu sur le mode de la personne, mais la notion d'individu s'applique également à tout ce qui est susceptible d'un processus d'individuation. Dès lors, la question est de savoir comment procède cette individuation : les individus sont-ils déjà là, dans le monde, attendant d'être perçus et nommés, ou ceux qui les individuent sont-ils en partie responsables de leur individualité ?

En se concentrant sur la manière dont on saisit l'individualité, Stéphane Chauvier propose de démêler certains problèmes métaphysique en montrant qu'on peut différencier deux notions distinctes et complémentaires d'« individu » : (1) comme unité numérique d'une espèce ou d'un type (*hénade*) ou (2) comme absolu singulier (*monade*). (1) On saisit l'identité numérique d'un individu comme unité singulière au sein d'un type (un homme, cet homme), comme lorsqu'on identifie sur une photographie un individu pris dans un environnement. Le geste qui saisit cette unité procède alors en trois temps : l'hypostase qui saisit le sujet comme instanciation d'une généralité (comme lorsqu'on vous dit « pensez à une pomme » : vous pensez à une pomme en tant que particulier indéterminé, mais vous ne saisissez pas « la pomme » comme un universel), le geste « hénadant » qui saisit cette instanciation comme unité numérique (comme *une* pomme) et l'individualisation qui a une valeur démonstrative (passage de « une pomme » à « cette pomme »). (2) On saisit l'individu comme monade ou « identité agentive » à l'aide d'un concept singulier (comme « *le F* »), par exemple lorsqu'on a devant soi une photo en gros plan de celui-ci et qu'il ne s'agit plus dès lors de détacher numériquement l'individu sur fond d'autre chose mais de le saisir dans sa singularité. C'est lorsqu'on confond ces deux types distincts d'accès à l'individu, cognitif ou grammatical, qu'on fait surgir le paradoxe métaphysique de l'identité numérique à travers le temps et des variations qualitatives d'un individu. En effet, si l'on « attrape l'individu avec une pince monadique », la question de l'identité numérique ne se pose plus.

Partant, au contraire, d'une vision de l'individu comme unité autonome et pré-individualisée dans le monde, François Schmitz propose d'analyser la critique de Ramsey sur la distinction russellienne entre « particuliers » et « universaux » (sur laquelle repose son atomisme logique), c'est-à-dire entre deux types de réalité : d'une part, celui des choses ou des individus perçus, qui ne peuvent être à deux endroits en même temps (qui sont sujets ou termes de relations), et, d'autre part, celui des concepts, de l'ordre de la généralité ou de la propriété (qui sont des prédicats ou des relations). Ce que Ramsey remettrait essentiellement en cause, ce sont les liens de nécessité entre la métaphysique et la logique russellienne : il n'est pas certain que la première impose de manière objective à la seconde son système de notation, ni donc que ce système soit en retour le reflet d'une « nature logique » des faits atomiques. Autrement dit, selon Schmitz, Ramsey remet avant tout en cause la forme de réalisme défendue par Russell (qui divise le monde entre des individus particuliers et les propriétés qu'on peut leur attribuer), et l'idée que cette division serait reflétée, comme dans un miroir, par la structure du langage révélée par la logique formelle russellienne.

L'individu comme personne

Il nous arrive parfois de croiser quelqu'un dans la rue et de le reconnaître, parfois même

d'échanger quelques mots avec lui, sans pourtant parvenir à nous rappeler de qui il s'agit (non seulement, quel est son nom, mais aussi dans quel contexte nous l'avons rencontré, ce qu'il fait dans la vie, etc.). Cette expérience peut conduire à distinguer deux façons que nous aurions d'aborder l'individualité : d'une part, nous identifions l'inconnu comme une personne singulière, d'autre part, nous cherchons à spécifier des éléments de sa biographie. Il est dès lors possible d'exploiter cette distinction pour forger un questionnement sur l'individualité.

L'envisageant dans cette perspective de l'individu comme « personne », Vincent Descombes dénonce une confusion dont Heidegger et Ricœur seraient victimes dans leur tentative pour échapper à l'alternative traditionnelle entre l'individu comme identité d'un sujet à travers la diversité de ses états et l'individu comme collection de sensations (à travers l'héritage humien, notamment, du rejet d'un ego substantiel). Pour y échapper, Heidegger envisage deux modes d'être de l'individu : la *Selbigkeit* ou *Ipséitas*, l'individualité attribué de manière indexicale (être cette chose-ci, ce stylo, cette personne, etc.) et la *Selbstheit* ou *Ipséité*, qui consiste dans la fidélité ou la conformité à soi-même, c'est-à-dire dans le fait de se donner à soi-même sur un mode propre ou impropre. Descombes se demande si cette démarche ne réintroduit pas une forme de dualisme ontologique entre le sujet mondain, la substance, et le *Dasein*, la personne. Ricœur distingue l'identité substantielle de l'identité narrative pour comprendre comment il est possible de nommer le même sujet d'actions pendant toute une vie. Comme Heidegger, il opère un dédoublement de la question « Qui ? », mais, ce faisant, ils créent tous deux un nouveau sens de la question, sans avoir au préalable véritablement fixé ce sens, ni même indiqué quelle réponse attend cette nouvelle question. En effet, la question de l'identité à soi-même fait jouer deux acceptions de la notion d'identité : l'une se rapportant au sujet de l'action (qui pointe vers l'origine ou le comment de l'action : « *Qui* a fermé la porte ? »), l'autre à la façon dont quelqu'un se conçoit lui-même, se demande *ce qu'il est*. Or, ici le « qui » n'assigne pas une identité, il caractérise une conduite. Ainsi, « le rapport d'un individu à lui-même, lorsqu'il s'agit seulement d'une action de l'agent sur lui-même, ne procure pas d'emblée à ce dernier une "ipséité", si l'on entend par là une individualité dont l'agent puisse dire qu'elle est la sienne parce qu'il l'a faite sienne », et donc « l'ipséité n'est pas du tout affaire d'identité à soi » (p. 55-56).

Faisant à nouveau jouer la distinction entre une individualité en soi et une individualité dépendant d'un point de vue, Julien Rabachou, dans une tentative qui ne va pas de soi, à savoir celle d'une *unification* de la notion d'individu, propose de concevoir l'individuel comme un propriété du réel, plutôt que comme une manière de catégoriser des éléments du réel dans le langage. Dès lors, se pose à lui un problème central : comment caractériser ou définir l'individu ? En effet, le langage,

qui est par définition général et abstrait, ne parvient pas à saisir l'individuel : les concepts sont trop généraux et les individus trop particuliers pour que les premiers puissent saisir les derniers dans leur singularité propre (une remarque faite par Strawson). La solution proposée par Rabachou à ce problème ontologique consiste à penser l'individu comme « l'individu pratique ». Ainsi, plutôt que de comprendre l'individuel comme un noyau sur lequel viendraient se greffer des contingences contextuelles (selon un modèle hylémorphique de l'individu comme unité d'une forme et d'une matière), il propose de le comprendre comme « l'être qui se constitue à partir de ce qui lui arrive et de ce qu'il fait » (p. 60). L'individu n'apparaît plus comme celui qui en vient à se détacher sur fond de généralité (par exemple, de la société qui le construit), mais comme celui qui se singularise par des actions qui lui sont propres et qui sont « des parties réelles » (p. 70) de cet individu : « les modifications qui touchent l'individu au cours de sa constitution ne doivent pas être considérées comme non-substantielles et donc comme accidentelles. Elles engagent tout autant l'individualité de la substance que le pré-donné même » (p. 72). Mais l'auteur ne commet-il pas de cette façon l'erreur grammaticale dénoncée plus haut par Descombes : confondre le sujet de l'action et celui de la biographie, celui dont on se demande qui il est ?

Tâchant de sortir de l'alternative entre individualité réelle ou en soi et individualité constituée par un point de vue, Frédéric Worms suggère une tentative originale de comprendre la relation comme le fait primitif, voire constitutif de l'individualité. Il refuse ainsi de concevoir la distinction suivante comme une alternative et la voit plutôt comme l'expression d'une dépendance fondamentale : d'une part, l'individualité ne peut être pensée que dans une *différenciation* de l'individu par rapport à autre chose, donc une relation ; d'autre part, pour qu'il y ait relation il faut qu'il y ait au moins deux *individus* qui la constituent. Il tente d'articuler cette idée en insistant sur le fait que la relation primitive doit être pensée, non pas comme une relation « à » – qui fait primer le point de vue de l'individu sur sa relation à l'autre : la relation (amoureuse, filiale, etc.) est envisagée du point de vue de l'un de ses membres –, ni comme une relation « dans » – qui fait primer un point de vue extérieur à la relation sur celle-ci en la plaçant *dans* autre chose (un contexte), en la regardant de l'extérieur pour pouvoir la saisir comme relation –, mais comme une relation « entre ». Comme dans le cadre de la relativité générale, il n'y a pas de lieu absolu depuis lequel envisager la relation. Pour étayer et illustrer son propos il emprunte à l'éthologie l'exemple de la constitution de relations privilégiées dans le règne animal, qui s'établissent dans la mise en place d'un rapport et d'habitudes réciproques entre deux individus d'une espèce. Enfin, il prolonge sa réflexion par une analogie entre la relation primitive et la perspective morale : l'expérience morale trouverait son expression la plus vive dans la violation des relations.

Cependant, ce prolongement de la réflexion nous laisse plutôt perplexe, car celle-ci est nourrie à la fois (de manière assumée) de thèses très générales et de leur extension quelque peu forcée à des exemples prétendument particuliers relevant de domaines aussi vastes que l'éthologie ou la morale. On se perd un peu dans les méandres de ces quelques réflexions et l'on se demande parfois quel est le fil qui les relie.

L'accès à soi

Dernière perspective sur l'individualité, et non des moindres, celle qui touche à l'identité de la personne et à la connaissance de soi : sur cette question, Marc Pavlopoulos met en avant l'importance des usages du pronom « Je » dans la constitution de notre notion d'identité personnelle et d'auto-attribution de certains états (comme la douleur, par exemple). Que nous soyons plus spécifiquement liés à un corps particulier ne suffit pas à faire de nous des personnes ; c'est le système de notation lui-même, d'un langage où l'on dit « Je », qui rend possible un questionnement sur la personne et sur l'accès à son propre corps et à ses sensations. La preuve en est qu'on pourrait parfaitement envisager un langage sans « Je ». Mais l'usage de la première personne créerait aussi la possibilité d'agir intentionnellement, de se concevoir comme l'agent de ses propres actions et d'envisager ce rapport privilégié que nous aurions à nos sensations et à nos pensées qui leur confère cette immunité particulière à l'erreur d'identification : je peux me tromper sur le fait qu'il y a bien une rose devant moi ou que untel a mal, mais pas sur le fait que je vois bien une rose (même si c'est une hallucination), ou que j'ai mal.

C'est précisément cette notion d'immunité à l'erreur d'identification (IEI) que Andy Hamilton essaie de réhabiliter face aux diverses critiques auxquelles elle a pu être confrontée : en particulier, ne puis-je pas me tromper sur le fait que c'est bien *moi* qui ai fait cette brillante objection à l'occasion d'une conférence ? Pour Hamilton, le jugement mnésique, comme l'auto-attribution de certains états, n'en demeurent pas moins non-inférentiels, et il y a donc bien quelque chose comme un mode d'accès spécifique à soi, dont on peut rendre compte par l'IEI. En fait, on pourrait se demander si ce n'est pas ce thème de l'erreur lui-même qui est trompeur et qui introduit l'idée d'un accès d'ordre cognitif à soi et l'idée d'une sphère de connaissance immune à l'erreur, quand il faudrait peut-être repenser cette sphère sur un mode complètement différent.

L'individu, sans être exhaustif (ce qui serait une tâche impossible), témoigne véritablement des recherches en cours sur la question, puisque le volume présente des articles dont la teneur et le niveau de discussion sont extrêmement denses et pointus. Il rend également compte de la persistance de ces problèmes, qui, bien que classiques, sont toujours l'occasion d'un renouveau de

la réflexion philosophique qui en montre toute la vitalité contemporaine.

Publié dans laviedesidees.fr, le 22 décembre 2010

© laviedesidees.fr