CHAPITRE VII

L'Individu en qualité de Moi

1. *Critique du positif extrasubjectif.* — L'individu considéré comme un véritable positif, posé pour le sujet mais non par le sujet, et s'imposant à la pensée comme la seule réalité sur laquelle elle puisse s'appuyer, est un concept absurde. Il y a une évidente contradiction de termes pour quiconque veut approfondir le sens de l'expression « posé pour le sujet » lorsqu'on dit : posé pour le sujet sans entendre posé par le sujet.

Posé pour le sujet veut dire *objet.* En niant que l'individu positif puisse dépendre du sujet qui doit le présupposer pour prendre pied dans la réalité, on ne fait que le dépouiller, ou, plus exactement, on tâche de le dépouiller de tout élément capable d'attester l'action du sujet. On tâche vraiment de purifier et potentialiser son individualité en lui en ôtant toute forme d'universalité conférée par la pensée du sujet qui se l'est appropriée comme matière d'élaboration. Cependant toute épuration a une limite, et si on la dépassait en dépouillant l'individu de tout ce qui lui vient du sujet, il cesserait, *ipso facto*, d'en être le point d'appui, et ne lui laisserait plus la possiblité de se soustraire aux idées pures qui le renferment dans le monde subjectif pour communiquer avec la réalité. Or, cette limite est évidemment le point que l'objet ne peut dépasser sans cesser d'être tel : point qui est un terme de la conscience et par conséquent quelque chose de relatif au Moi. Dépouiller l'objet du rapport absolu qui le lie au sujet, c'est lui ôter toute qualité d'objet et toute valeur lui venant de cette qualité. De sorte que l'individu positif ne saurait se concevoir que dans son rapport avec le sujet.

2. *L'intuition de l'extrasubjectif.* — On a beaucoup insisté depuis Kant, et on insiste encore, sur la valeur de l'intuition comme antécédent nécessaire de la pensée, conditionnant son rapport avec la réalité. Mais, à vrai dire, Aristote avait déjà insisté sur la nécessité de la sensation (qui n'est autre que l'intuition des modernes) comme présence immédiate de l'objet, présence qui ne résulte pas d'un acte du sujet introduisant proportion et *congruance* entre l'objet et lui-même.

Cette intuition ou sensation ne peut toutefois absolument pas détruire le rapport entre les deux termes de la connaissance (le sujet et l'objet) pour poser en face du sujet un objet pur, et doué de cette extrasubjectivité qu'on ne saurait lui attribuer originairement sans atteindre les bornes du fantastique. Et il ne le pourrait pas davantage si on arrivait à dépouiller ce rapport de tout ce qui peut y sembler secondaire comme dérivant du sujet. L'objet sans rapport avec le sujet est un non-sens. Il n'est donc rien d'immédiat, il n'est pas d'intuition immédiate qui puisse permettre de concevoir l'individu privé de son rapport avec le sujet, rapport dont les adjectifs « immanent » et « immédiat » sont les premiers et les plus justifiés des attributs.

3. *Rapport.* — Et maintenant, que signifie rapport ? Ce mot implique une différence mais aussi une identité. Deux termes différents, exclusivement différents, se concevraient de façon qu'en pensant à l'un on ne saurait penser à l'autre, car la pensée de l'un exclurait absolument celle de l'autre. Aussi une différence absolue ne peut-elle exister qu'entre deux termes totalement irrelatifs. De sorte que pour différent que l'objet soit du sujet, nous pensons à l'un en pensant à l'autre, et le concept de l'un contient l'autre en quelque sorte.

4. *Absurdité d'un positif extrasubjectif.* — Le sujet de l'intuition diffère de l'objet, mais non au point que celui-ci ne contienne pas quelque chose qui en provienne. C'est-à-dire que leur différence n'est pas telle que l'objet soit

concevable s'il n'a rien qui lui vienne de l'intuition qui le met en rapport avec le sujet. Le rapport en vertu duquel l'objet est posé pour le sujet implique nécessairement le concept de l'objet posé, non seulement pour le sujet mais par le sujet. En conséquence, le concept du positif non posé par le sujet apparaît intrinsèquement contradictoire.

5. *Vanité de la thèse nominaliste.* — D'autre part, nous ne sommes pas parvenus à nous soustraire à l'exigence de la raison, qui veut intégrer la pensée universelle (permettant de comprendre le particulier) avec le positif de l'individuel. Les paragraphes qui précèdent démontrent simplement que le fait d'opposer l'individu à l'universel (après avoir fait d'universel un synonyme de subjectif, entendant par universel ce qui est posé par le sujet, et par individu ce qui est posé pour le sujet) rend l'individu insaisissable à l'intuition même. Ils portent à conclure que pour devenir saisissable il doit perdre l'extrasubjectivité qui est précisément l'essence de son individualité pure. Aussi toutes les tentatives qui pourront être faites en ce sens sur les traces du nominalisme sont-elles destinées à faillir.

6. *Nouvelle position du problème de l'individu.* — On a voulu opposer l'individu à l'universel, et l'individu est resté insaisissable, mais est-on parvenu à déterminer et à posséder l'universel qu'on cherchait à intégrer ? L'idée de l'universel ne s'est-elle pas évanouie tandis que les penseurs s'essoufflaient à la poursuite du vain fantôme de l'individuel qui devait précisément servir à lui conférer une réalité effective ? Cette question doit être considérée avec pondération, car il serait bon de savoir s'il ne serait pas opportun de cesser de courir en avant et en arrière pour nous arrêter et saisir le véritable individu qui est en nous.

7. *L'universel comme catégorie.* — L'universel est l'attribut que nous conférons au sujet du jugement, terme de notre connaissance, dans la synthèse *a priori* qu'est chacun

de nos actes gnoséologiques. L'intuition elle-même n'est compréhensible, comme nous l'avons vu, que comme un rapport nécessaire, qui est la synthèse *a priori* de l'élément idéal, par lequel le sujet met en lumière le terme qui est l'objet de son intuition, avec cet autre élément qui est le sujet du jugement. Le véritable universel, ou la véritable catégorie, est précisément ce qui ne peut faire que les fonctions de prédicat ; l'individu est ce qui ne peut faire que celle de sujet.

La catégorie (selon la démonstration de Kant) est une fonction du sujet de la connaissance (le sujet actuel), et l'individu, le contenu de l'intuition par laquelle le sujet de la connaissance sort de lui-même. Mais est-il possible de fixer le sujet de la connaissance, la catégorie, l'universalité ? Pour fixer une catégorie, il faut la définir et en concevoir une idée : la catégorie ainsi conçue devient le sujet d'un jugement, et cesse d'être attribut et acte du sujet de la connaissance. Ceci est tellement vrai que personne avant Kant n'avait jamais pensé à ces catégories dont tout le monde se servait, et que beaucoup ne réussissent pas encore à s'expliquer clairement (1). Prenons, comme exemple, la catégorie dans son sens le plus primitif et aristotélicien de prédicat superlativement universel, qui ne peut absolument pas être sujet (2) : prenons le concept le plus universel qui soit : l'*être*. Pourra-t-il être je ne dis pas pensé, mais simplement considéré par la pensée dans sa position d'universel qui ne peut tenir les fonctions du sujet ? Or le considérer signifie dire à soi-même : l'*être* est l'*être* ; c'est-à-dire l'affirmer, en le dédoublant intérieurement de sorte qu'il devient l'*être* sujet, et l'*être* prédicat. Or, par rapport à ce dernier, le premier, qui seul a été véritablement fixé, n'est pas du tout universel, mais tout ce qu'il y a de

(1) L'auteur a fait à ce sujet quelques observations dans son ouvrage sur *Rosmini et Gioberti* (publié par Nistri, Pise, 1898).

(2) La catégorie aristotélicienne, en tant que prédicat superlativement universel, ne diffère pas essentiellement de la catégorie kantienne, fonction du jugement, pourvu que l'on entende le prédicat du jugement selon la logique d'Aristote, c'est-à-dire comme un universel qui imprègne de lui-même (en l'éclairant et le déterminant) le sujet, qui est toute la matière de la connaissance et que le penser vient ainsi à penser. En conséquence, le concept du prédicat est toujours, non une idée conçue mais un acte par lequel on pense un contenu déterminé.

plus particulier, et précisément un individu. C'est qu'en effet si tout est être (ce qui constitue un universel comprenant tout, *omnia*) l'être n'est pas tout, il n'est exclusivement que lui-même. En sa qualité d'Être unique, il se distingue nettement et absolument de toute autre chose pouvant constituer un objet de pensée du fait qu'il est l'Être unique. On pourrait en dire tout autant de la substance, de la cause, de la relation et de n'importe quel autre objet auquel aurait été attribué la valeur d'une catégorie. Pour que la catégorie reste telle, il faut s'abstenir de la regarder en face. Car si nous la considérons elle s'individualise, se détermine, devient une sorte de *quid* unique, et doit elle-même recevoir la lumière d'un prédicat auquel elle doit se rapporter. Et, dès lors, elle cesse d'être une catégorie.

8. *Particularité de l'universel.* — Ce qui vient d'être dit de la catégorie, pur universel, peut évidemment se dire *a fortiori* de tout universel, qui remplit en cette qualité les fonctions d'une catégorie. Aucune des idées de Platon, archétypes suprêmes de toutes les choses naturelles, ne saurait se concevoir sans être simultanément individualisée. Car si *un* cheval (particulier) est le cheval (universel), ce dernier lui aussi est cheval. Et il est évident que si nous nous laissons transporter sur les ailes de l'imagination de Platon que nous admirons dans le *Phèdre*, jusqu'au ciel où l'on voit précisément le cheval dont la vue rend possible ici-bas celle des chevaux mortels, nous ne le verrons qu'autant que nous l'affirmerons. Or l'affirmer signifie en faire le sujet d'un jugement tout comme la première rosse rencontrée entre les brancards d'un fiacre. Cela tient à ce que le cheval céleste est lui aussi unique dans son incommunicable nature et quant à soi *omnimode determinata*, mais qu'il ne saurait être l'objet de n'importe quelle intuition sans être pris comme terme, et sans être en cette qualité illuminé par un prédicat qui l'universalise. Aussi dirons-nous par exemple : « il y a un cheval » ; jugement dans lequel le cheval est l'individu et « il y a » la catégorie.

Pour conclure l'universel a donc tellement besoin de se

particulariser dans l'individu comme le veulent les nominalistes, que lorsque cet individu n'existe point, doit être cherché et se cherche, l'universel se pose lui-même comme individu et est simultanément l'un et l'autre. Par conséquent toute recherche tendant à intégrer l'universel comme pur universel est condamnée à ne jamais aboutir.

9. *Forme concrète de l'universel et du particulier.* — Nous pouvons désormais dire que, dans leur antagonisme, le particulier et l'universel ne sont que deux abstractions. En concevant le particulier on l'universalise ; en concevant l'universel on le particularise ; de sorte que la recherche du concept d'individu a toujours tendu à une abstraction, en partant d'une autre abstraction : l'universel, comme idée à réaliser, ou catégorie à individualiser. Cette recherche des deux termes entre lesquels évolue la pensée (particulier qui doit être compris dans la catégorie, et catégorie qui doit pénétrer le particulier), ne négligeait rien moins que le penser lui-même, auquel les deux termes sont immanents. Abandonnons l'universel, qui est concevable mais ne se conçoit pas, et le particulier, qui peut être objet d'intuition et ne l'est pas, et tournons-nous vers la forme concrète du penser, qui comporte l'unification de l'universel et du particulier, du concept et de l'intuition. Peut-être trouverons-nous ainsi à portée de nos mains le positif pur de toute contradiction.