

LE PRINCIPE D'IDENTITÉ CHEZ SAINT THOMAS

Le but de cette étude est de montrer qu'il y a chez saint Thomas un principe qu'on peut appeler si l'on veut "princips d'identité", mais qu'il ne s'exprime pas par une proposition identique comme: A est A, ou: l'être est l'être, et que ce n'est pas le premier principe, car la primauté revient de droit au principe communément appelé "principe de contradiction".¹

I

LE CONCEPT D'IDENTITÉ

Le premier travail à faire est sans doute d'éclairer autant que possible le concept même d'identité. Au premier abord cela ne semble présenter aucune difficulté et l'on pourrait croire que quelques mots suffiront. Mais ce serait une illusion. Si l'on approfondit tant soit peu la nature de l'identité, on entre dans de grandes subtilités. Personne, à notre connaissance, aucun philosophe moderne, en tout cas, y compris Hegel, ni même aucun représentant de l'École thomiste, ne s'est donné la peine de faire, ou de refaire, le travail auquel saint Thomas s'est livré.

Qu'est-ce que l'identité? Pour répondre à cette question, il faut considérer d'abord le concept en lui-même, puis le distinguer des concepts voisins, et enfin le déterminer par rapport aux concepts opposés.

1. — L'identité est définie par saint Thomas comme *unité*: "Identitas est unitas vel unio" (*Méta.* 912).

L'unité, à son tour, rappelons-le sommairement, est l'indivision de l'être: "unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum" (S.

¹ Pour alléger les références nous avons adopté les sigles suivants:

Méta. désigne le *Commentaire sur la métaphysique d'Aristote*, suivi du numéro dans l'édition Cathala; p. ex. *Méta.* 536.

Physique désigne le *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, suivi du numéro dans l'édition Maggiolo.

Peri Herm. désigne le *Commentaire sur le De Interpretatione d'Aristote*, suivi du numéro dans l'édition Spiezzi.

S. désigne la *Somme théologique*.

C. G. désigne la *Somme contre les Gentils*.

I, 11, 1). Elle est un transcendantal, c'est-à-dire une propriété de l'être qui se retrouve analogiquement en tout être: "unum convertitur cum ente" (S. I, 11, 1), "unum circuit omnia entia" (*Méta.* 1981). Elle ajoute seulement à l'être le caractère d'indivision: "unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis" (S. I, 11, 1).

Mais quoique ce ne soit pas dit dans la définition, l'identité n'est pas l'unité pure et simple, elle ajoute à son tour quelque chose à l'unité, à savoir une relation. Or une relation exige au moins deux termes. De sorte que l'identité se définit comme l'unité de deux ou plusieurs choses. Cela est si vrai que, quand il s'agit de l'identité d'une chose à elle-même, l'esprit est obligé de la dédoubler, si l'on peut dire, pour pouvoir penser la relation:

"Identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut cum aliquid dicitur esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset" (*Méta.* 912).

La nuance qui sépare l'unité de l'identité se marquerait peut-être assez bien de la façon suivante. Pour l'unité on dira: tout être est un *en* lui-même; pour l'identité: tout être est un *avec* lui-même.

Nous reviendrons sur l'identité d'une chose à elle-même. Pour le moment voyons la division du concept d'identité. Elle suit la division du concept d'unité, mais considérons-la en elle-même.

Il y a d'abord à distinguer l'identité *per accidens* et l'identité *per se* (*Méta.* 907). La première concerne les accident d'une substance, la deuxième l'essence. D'où suit que la première n'est jamais universelle, car la prédication "par accident" ne peut être que singulière (*Méta.* 910).

L'identité par accident comporte trois modes principaux (n^o 908). (Il y en a deux autres que nous laisserons de côté, n^o 909).

D'abord deux accidents sont dits *idem* quand ils appartiennent à la même substance, "ut album et musicum dicuntur idem quia accidunt eidem subjecto". Auquel cas on ne peut vraiment pas traduire par "identiques", car ils ne le sont certainement pas; mais ils sont "même chose" parce que chacun n'a d'être que dans la substance qui, elle, est "la même".

En second lieu, un prédicat (accidentel) est *idem* que son sujet car la prédication consiste justement à poser que le prédicat est "même chose" que le sujet: "Secundo modo quando praedicatum dicitur

idem subjecto in quantum de eo praedicatur, ut cum dicatur homo est musicus”.

En troisième lieu, inversement et pour la même raison, le sujet est *idem* que l'accident quand il lui est attribué: “Tertio modo dicuntur idem per accidens quando subiectum dicitur esse idem accidenti quasi de eo praedicatum: ut cum dicitur musicus est homo, significatur quod homo sit idem musico. Quod enim praedicatur de aliquo significatur idem esse illi”.

Cette analyse ne nous intéresse pas directement, mais elle a au moins l'avantage de mettre en lumière la souplesse, si l'on peut dire, du concept d'identité. Car la substance et ses prédicats accidentels ne font qu'un être, sans doute, ou ne sont qu'un dans l'être, mais de toute évidence deux accidents différents ne sont pas un même accident, et un accident de la substance n'est pas la substance.

Considérons donc l'identité *per se*. Chez Aristote, on trouve trois classifications de cette forme d'identité, qui ne se recouvrent pas exactement: une dans les *Topiques* (I, 7) et deux dans les *Métaphysiques* (V 9 et I 3). Ross, qui les met en parallèle dans son Commentaire des *Métaphysiques* (T. I, p. 311-312), estime que la meilleure est celle des *Topiques*: identité en nombre, en espèce et en genre. Ce serait assez notre avis. Mais comme saint Thomas n'a pas commenté les *Topiques*, nous devons nous contenter de son Commentaire sur la Méthaphysique.

Or dans la Méthaphysique, on pourrait aisément retrouver la classification des *Topiques* si l'on consentait à prolonger tant soit peu la portée d'un texte. Il s'agit d'un passage où Aristote donne une classification des modes d'unité, que saint Thomas juge “plus logique” que les autres (V 6): il faut distinguer l'unité en nombre, en espèce, en genre et en proportion ou analogie; dans cette série chaque mode implique celui qui le suit, mais non inversement. Voici les passages les plus intéressants pour nous:

“Ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum” (*Méta.* 876).

“Specie autem dicuntur unum quorum una est «ratio» idest definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si aliquid genus definitur, hoc est in quantum est species” (877).

“In istis autem modis unius, semper posterius sequitur ad praecedens et non convertitur. Quaecumque enim sunt unum numero, sunt specie unum et non convertitur. Et idem patet in aliis” (880).

Là-dessus nous soulignerons deux points. D'abord que l'unité numérique est celle de l'individu. Elle signifie donc à la fois son unité interne et son unité relative: il est un en lui-même et distinct de tout autre. Pour la clarté, nous souhaiterions dire plutôt qu'il est *un* (en lui-même) et *unique* (comparé aux autres).

Ensuite il faut remarquer le sens donné ici au mot *ratio*. Saint Thomas lui donne le sens de *définition*. Et comme la définition a pour objet l'espèce, il prend pour équivalents les mots *ratio* et *species*. Mais il introduit en même temps une bonne part de relativité. Car tant qu'on n'arrive pas aux genres suprêmes, qui sont les catégories, un genre peut être considéré comme une espèce, et donc peut être défini.

Reste la question principale: peut-on tirer de ce texte une classification des modes d'identité? A notre avis, oui, sans aucun doute, puisque l'identité est l'unité. Pourquoi ni Aristote, ni saint Thomas ne l'ont fait, cela nous échappe.

Voyons donc les deux classifications des modes d'identité données par saint Thomas dans son Commentaire sur la Métaphysique (V, 11 et X, 4).

La première est celle-ci. De même qu'il y a quatre modes d'unité, il y a quatre modes d'identité; unité de matière, soit en espèce, soit en nombre, unité de substance, soit en continuité, soit en définition:

Unus (modus) est secundum quod dicuntur unum quorum materia est una, sive accipiamus materiam eandem secundum speciem, sive secundum numerum. Alio modo dicuntur unum quorum substantia est una, vel ratione continuitatis, vel propter unitatem et indivisibilitatem rationis. Unde et his modis dicuntur aliqua esse idem" (*Méta.* 911).

Si l'on voulait serrer de près ce texte et comparer les modes d'identité aux modes d'unité distingués auparavant (849-865), on entrerait dans de grandes complications. Pour l'unité de continuité et l'unité d'espèce, pas de difficulté. Mais ce que saint Thomas appelle ici unité de nombre, il l'avait appelé unité de genre (861-862). Et ce qu'il appelle unité de raison englobe l'unité de définition (864) et la simplicité qui ne permet pas de définition proprement dite (865). Enfin la principale difficulté, à nos yeux, est que l'unité d'espèce se trouve scindée de l'unité de définition. Normalement la définition a pour objet l'espèce, et même elle est l'espèce, dit quelquefois saint Thomas. La seule différence qu'on puisse faire est que l'espèce est le fondement réel de la définition construite par l'intelligence. D'où peut-être la distinction entre l'unité d'espèce et l'unité de définition désignée ici comme unité de raison.

La deuxième division de l'identité se présente elle-même sous deux formes. Dans le paragraphe introductif (2002) on a: 1^o l'identité selon le suppot seul, comme ce blanc ou ce musicien, si Socrate est blanc ou musicien. 2^o l'identité selon la nature seule, ou l'espèce ou la raison du suppot, comme Socrate et Platon sont identiques quant à l'humanité. 3^o l'identité selon le suppot et l'espèce à la fois, comme Socrate est identique à Socrate:

“Ponit ergo tres modos quibus dicitur idem. Cum enim idem sit unum in substantia, substantia dupliciter dicatur, scilicet ipsum suppositum, et natura sive species, tripliciter dicitur idem. Vel secundum suppositum solum, ut hoc album, hoc musicum, si Socrates sit albus vel musicus; vel solum per naturam suppositi sive rationem vel speciem ejus, sicut Socrates et Plato sunt idem humanitate; vel secundum utrumque, sicut Socrates est idem Socrati” (*Méta.* 2002).

Dans le développement de ce thème, l'ordre et la terminologie son modifiés. On a cette fois: 1^o l'identité en nombre, marquée parfois par le pronom *ipse* qui indique l'identité numérique du suppot, comme Socrate est homme et il est blanc:

“Uno modo dicitur idem secundum numerum, quod aliquando dicimus ipsum, sicut si dicatur Socrates est homo et ipsum est album. Cum enim hoc pronomen ipsum sit relativum, relativum autem idem suppositum referat, ubicumque ponitur hoc quod dico ipsum, designat quod sit idem suppositum numero” (2003).

2^o L'identité en nombre et en “raison”, c'est-à-dire en nature ou en espèce; c'est l'identité d'un individu avec lui-même:

“Alio modo dicitur idem si fuerit unum, non solum unitate suppositi, ut hoc lignum et hoc album, sed simul ratione et numero, ut tibiipsi es idem et specie et materia; ut materia referatur ad suppositum quae est individuationis principium, et species pro natura suppositi accipiatur” (2004).

3^o L'identité en espèce ou en genre, mais non pas en nombre; ainsi plusieurs lignes droites égales sont dites identiques, en mathématiques, parce qu'elles sont prises abstraitement:

“Tertio modo dicitur idem quando «ratio primae substantiae», idest suppositi est una, licet suppositum non sit unum. Et hoc est idem specie vel genere, sed non numero” (2005).

Comme ce qui va nous retenir est l'identité d'une chose à elle-même, notons qu'elle correspond au troisième cas du paragraphe introductif: unité selon le suppot et la nature (2002), et au deuxième cas du développement: unité en nombre et raison (2004). Il n'y a là

aucune difficulté d'interprétation puisque le texte mentionne formellement l'identité de Socrate à lui-même, et l'identité de toi à toi-même.

Dans la classification précédente (911) le cas n'est pas mentionné. Il correspond, croyons-nous, à un mode d'identité qui n'est pas envisagé, à savoir l'unité de matière en espèce *et* en nombre; le texte indique seulement l'unité de matière en espèce *ou* en nombre.

Enfin dans la première classification (877) le cas n'est pas mentionné non plus. Il correspond à l'unité en nombre, puisqu'elle implique l'unité en espèce.

A vrai dire, l'introduction du nombre dans cette affaire nous fait difficulté. Pourquoi l'unité en espèce et en nombre est-elle l'identité d'une chose à elle-même? Cela ne nous apparaît pas clairement. Si l'on compare un homme à un autre homme, on trouve l'unité en espèce et en nombre, semble-t-il, mais non pas l'unité de chacun avec lui-même. La réponse est sans doute que l'unité numérique doit être entendue ici comme unicité. Si l'on compare un homme à un autre homme, cela fait deux hommes. L'unité numérique consiste à ne considérer qu'un *seul* homme.

2. — Comparons maintenant l'*identique* avec le *semblable* et l'*égal*. La clé est fournie par une formule qui revient chaque fois que saint Thomas aborde cette question: l'identité est l'unité de substance, la ressemblance l'unité de qualité, et l'égalité l'unité de quantité (*Méta.* 561, 907, 1999).

Mais à partir de là les difficultés commencent. Car d'abord c'est par simplification que l'identité est définie comme unité de substance; ce n'est qu'un des modes d'identité: l'unité de choses dont la substance est une; il y a aussi l'identité de choses dont la matière est une (911). On doit donc, croyons-nous, étendre le terme de substance à ses principes constitutifs, et non pas seulement au couple matière et forme, mais aussi à l'espèce et au genre.

Ensuite, l'identité étant l'unité, rien n'empêche de dire, comme le fait d'ailleurs parfois saint Thomas, que la ressemblance est l'identité de qualité, et l'égalité l'identité de quantité. Ce serait même plus clair, au moins pour l'égalité. Considérons en effet deux troupeaux de moutons, de cent têtes chacun. Si l'on dit qu'ils sont *unum numero*, on tombe dans l'équivoque puisque l'expression a été employée pour désigner l'identité d'un mouton à lui-même. Tandis que si l'on dit qu'ils sont identiques en nombre, on fait abstraction de tout ce qui n'est pas précisément le nombre. Pour éviter l'équivoque, il faudrait donc dire qu'un mouton est *unum numero*, un en nombre, et que les deux troupeaux sont *unum in numero*, un quant au nombre.

Mais la difficulté principale, à nos yeux, est cette thèse que la ressemblance et l'égalité supposent la diversité de substance. Saint Thomas dit en effet que, s'il y a unité de substance, il y a aussi unité de qualité et de quantité, de sorte qu'il suffit de poser l'identité: la ressemblance et l'égalité en découlent.

Un texte du *De Potentia* présente la chose comme évidente:

“Est autem similitudo rerum differentiarum eadem qualitas, et similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum praesupponitur et similitudini et aequalitati” (VIII, 3 ad 15).

Si c'est une définition nominale, il n'y a qu'à l'enregistrer. Mais dans le Commentaire sur la Métaphysique, saint Thomas apporte une raison. C'est que la qualité et la quantité sont fondées dans la substance dont elles sont les accidents. Donc, quand il y a unité de substance, il y a aussi unité de qualité et de quantité, inutile de le dire:

“Cum qualitas et quantitas fundentur in substantia: ubi est unitas substantiae, sequitur quod sit unitas qualitatis et quantitatis non tamen unitas nominatur a quantitate et qualitate, sed a principali, scilicet substantia. Et ideo ubi est unitas substantiae, non dicitur similitudo vel aequalitas, sed identitas. Ad similitudinem ergo vel aequalitatem requiritur diversitas substantiae” (*Méta.* 2007-2008).

S'il s'agit de la substance première, tout va bien, car c'est le même individu, et l'identité entraîne nécessairement la ressemblance et l'égalité. Mais s'il s'agit de la substance seconde, comme il le semble bien, cela ne va plus. Car divers individus, même s'ils sont de même espèce, ont nécessairement des qualités différentes, sembler-il, et à plus forte raison divers individus d'espèces différentes. Telle est donc l'aporie: s'il y a unité de substance, il y a aussi ressemblance et égalité, mais ce n'est pas la peine de le dire. Et s'il y a diversité de substance, il ne peut plus y avoir ressemblance ni égalité.

Mais puisqu'en fait des individus différents sont semblables ou égaux, la solution ne doit pas être très difficile. Elle consiste sans doute en ceci que la diversité des êtres n'est jamais totale ou absolue: ils communient au moins dans l'être, puis dans un genre, enfin dans une espèce, ce qui fonde la possibilité de leur ressemblance et de leur égalité. Ainsi la ressemblance exige la diversité de substances communiant dans une même détermination de leur forme (même couleur, par exemple) et l'égalité exige la diversité de substances communiant dans une même détermination de leur matière (même longueur, par exemple).

3. — Voilà donc les notions distinguées. Reste à déterminer l'identité par opposition.

Le contradictoire de *idem* n'a pas de nom; c'est *non idem*; le terme doit pouvoir s'appliquer à n'importe quoi, aussi bien au non-être qu'à l'être.

Le contraire de *idem* est *aliud*, et des choses qui ne sont pas les mêmes, sont *diverses*: "Diversum dicitur omne quod est aliud". De sorte qu'une chose quelconque, comparée à une autre, est identique ou diverse:

"Diversum dicitur omne quod est aliud per oppositum ad idem. Sicut enim idem dicebatur omne quod est ipsum, quod est relativum identitatis, ita diversum dicitur esse quod est aliud, quod est relativum diversitatis. Et propter hoc, unumquodque ad aliud comparatum, aut est idem aut diversum" (*Méta.* 2014).

Diversum aut idem dicitur omne ad omne in his quae dicuntur unum et ens, non autem in non entibus. Idem enim et diversum non opponuntur ut contradictoria, quorum alterum necesse est verum esse de quolibet ente aut non ente; sed opponuntur ut contraria, quae non verificantur nisi de ente. Et ideo diversum non dicitur de non entibus. Sed in omnibus entibus dicitur idem aut diversum. Omne enim quod est ens et unum in se, comparatum alteri, aut est unum ei, et sic est idem; aut non unum, aptum natum esse unum, et sic est diversum" (*Méta.* 2015).

Considérons maintenant la *différence*. Prise en un sens large, elle peut être confondue avec la diversité et s'appliquer à des choses qui n'appartiennent pas au même genre et donc n'ont rien de commun. Mais au sens propre, non. Deux choses sont différentes quand elles sont diverses tout en gardant un élément commun: le nombre, l'espèce, le genre, ou même seulement une proportion:

"Aliquid proprie dicitur differens secundum quod aliqua duo quae sunt «aliquid idem entia», idest in aliquo no conveniunt, sunt diversa: sive conveniunt in aliquo uno secundum numerum, sicut Socrates sedens a Socrate non sedente; sive conveniant in aliquo uno specie, sicut Socrates et Plato in homine; sive in aliquo uno genere, sicut homo et asinus in animali; sive in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente. Ex quo patet quod differens omne est diversum, sed non convertitur. Nam illa diversa quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis. Differens autem dicitur quod aliquo alio differt. Secundus modus est prout differens communiter sumitur pro diverso; et sic differentia dicuntur etiam illa quae habent diversum genus et in nullo communicant" (*Méta.* 916).

Mais il y a un sens plus propre encore: c'est la différence d'espèce au sein d'un même genre: "illa propriissime dicuntur differentia quae sunt eadem genere et diversa secundum speciem" (917). Si l'on

veut quelques variations sur ce thème, on les trouvera soit dans le *De Potentia*, soit dans la *Somme théologique*:

“Differens et diversum differunt. Nam diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen *differens*, sic propositio ista est falsa: quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem. Si autem hoc nomen *differens* large sumatur, sic est vera” (*Pot.* VII, 3 ad 2).

Differens proprie acceptum aliquo differt: unde ibi quaeritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant et in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens; nam simplicia diversa sunt seipsis: non enim differunt aliquibus differentiis ex quibus componuntur” (*S.* I, 90, 1 ad 3).

Tout cela va très bien. Mais en reprenant la question au livre X du Commentaire sur la Méthaphysique, saint Thomas dit que des êtres différents diffèrent par quelque chose qui leur est commun, et en cela ne diffèrent pas:

“Quod est differens ab aliquo, oportet quod per aliquid sit differens. Unde necesse est ut id quo differentia differunt sit aliquid idem in illis quae non sic differunt. Hoc autem quod est idem in pluribus, vel est genus, vel est species. Unde omne differens, differt aut genere aut specie” (*Méta.* 2018).

A première vue, on se trouve en présence d'une contradiction: ils diffèrent *par un élément commun*. On comprend très bien que si deux choses diffèrent par l'espèce, elles ont en commun le genre; mais on comprend mal que si elles diffèrent par l'espèce, elles ont en commun l'espèce. Pourtant c'est ce que dit le texte, et c'est aussi la vérité. La contradiction n'est qu'apparente, le fond est une identité. Car si deux choses diffèrent par l'espèce, elles appartiennent toutes deux à une espèce. Il ne faut donc pas comprendre seulement qu'elles ont un élément commun, le genre (ce qui est vrai, d'ailleurs), mais très exactement que *ce par quoi* elles diffèrent leur est commun, à savoir l'espèce; elles communient, pourrait-on dire, dans le concept d'espèce, ou dans la “raison” d'espèce, *in ratione speciei*.

4. — En annexe à cette théorie de l'identité, nous voudrions relever un passage, qui est unique, à notre connaissance, et même ne figure que dans une objection, mais qui est intéressant parce qu'il énonce un principe qu'on appellera plus tard le “principe des indiscernables”: “Quaecumque sunt idem, ita se habent quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio” (*S.* I, 40, I Praet. 3).

Ce principe ne pose rien en ce qui concerne l'existence d'êtres identiques, il pose seulement que *si* deux êtres sont identiques, ils ont les mêmes prédicats, et donc que tout ce qui est affirmé de l'un peut être affirmé de l'autre. Il autorise donc, nous semble-t-il, à prendre la communauté des prédicats comme *critère* de l'identité. Mais il ne préjuge en rien, non plus, du mode de l'identité: si deux êtres sont identiques selon l'espèce, mais non pas selon le suppot, ce sont tous les caractères spécifiques qui sont communs, non les caractères individuels. Et si tous les caractères sont communs, il y a alors identité selon l'espèce et le suppot; on a donc l'identité d'une chose à elle-même et non plus l'identiqué de deux choses.

Saint Thomas accorderait donc à Meyerson, croyons-nous, sa "notion de l'identique": "L'identique en son sens strict, cela est évident, ne saurait être autre chose que ce qui est entièrement *indiscernable*, c'est-à-dire qu'à quelque point de vue qu'on se place, *aucune* distinction ne doit subsister entre les notions qu'on affirme être reliées par ce rapport" (*Essais*, p. 188). Mais saint Thomas ferait trois réserves. 1^o L'identité ne concerne pas d'abord des notions, mais des êtres. 2^o Il y a divers modes d'identité, et non pas un seul. 3^o L'indiscernabilité n'est pas la définition de l'identité, mais seulement son critère.

Quant à la question de l'existence d'indiscernables, elle est tranchée indirectement par tout ce qui précède. Il n'existe que des individus, "nihil est in rerum natura praeter singularia existentia" (*Meta.* 2174). Or un individu est un être *indivisum in se et ab omni alio ente divisum*. Donc il ne peut y avoir deux individus identiques ou indiscernables.

Saint Thomas accorderait donc à Leibniz, croyons-nous, son "principe des indiscernables": "il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement et soient différentes *solo numero*" (*Discours de métaphysique*, IX). "Il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque" (*Monadologie*, 9). La divergence concerne, non pas la thèse, mais son fondement. Car chez saint Thomas, elle n'est pas fondée sur le principe de raison suffisante et la sagesse de Dieu, mais sur la théorie de l'individu.

Voilà sans doute pourquoi saint Thomas dit, dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, que l'identité de définition, ou ce qui revient au même l'identité d'espèce, est l'identité *simpliciter*: "ea quae sunt idem definitione sunt idem simpliciter" (948). C'est en effet l'identité la plus parfaite qui puisse se trouver entre des existants. Car des existants sont des individus, et deux individus ne peu-

vent pas être identiques dans leur singularité, mais seulement dans leur spécificité. Mais à prendre les choses strictement, comme fait saint Thomas dans son Commentaire sur la Métaphysique, c'est l'identité d'une chose à elle-même qui est l'identité *simpliciter*: "...relatio identitatis... secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (912).

II

LA RELATION D'IDENTITÉ

Nous laisserons maintenant de côté les formes faibles ou larges de l'identité pour ne considérer que l'identité stricte, celle d'une chose à elle-même. Comme l'identité est une relation, la question qui se pose est de savoir *quelle* est cette relation.

C'est manifestement une relation de raison, parce que le dédoublement de la chose est l'oeuvre de l'esprit et n'existe pas en dehors de lui. Mais elle a un fondement dans la réalité, à savoir l'unité de la chose.

Il suffira sur ce point de grouper quelques textes, ils ne présentent pas grandes difficultés.

Thèse: "Manifestum est quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali" (S. I, 42, 1 ad 4). Et si la relation n'est pas réelle, c'est donc qu'elle est "de raison", elle est une de ces relations qui ne posent rien dans la nature des choses mais seulement dans la raison, "relationes quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum" (*De Veritate*, I, 5 ad 16).

Pour prouver cette thèse, il y a deux voies. L'une est descriptive, ou comme on dirait aujourd'hui phénoménologique: la relation d'identité suppose une double considération de la même chose, qui est faite par l'intelligence, ou un dédoublement de la chose, qui est idéal:

"Non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema, sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi. Tunc enim intellectus utitur eo quod est unum secundum rem, ut duobus. Alias ejusdem ad seipsum relationem designare non posset. Unde patet quod si relatio semper requirit duo extrema, et in hujusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem sed secundum intellectum tantum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (*Méta.* 912).

"Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturae aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicitur idem eidem idem. Nam secundum quod ratio appré-

hendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum" (S. I, 13, 7).

"Relatio quae importatur per hoc nomen *idem* est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem, quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quam ratio adinvenit alicujus ad seipsum secundum aliquas duas considerationes" (S. I, 28, 1 ad 2).

Il n'y a qu'un point dans ces textes qui nous fasse difficulté. Pourquoi faut-il que les deux termes de la relation soient idéaux? S'il s'agit d'une essence abstraite, comme le triangle ou l'homme, c'est clair, puisque le terme à dédoubler est déjà idéal, l'abstrait n'existant pas en dehors de la pensée. Mais s'il s'agit d'un individu existant, c'est moins clair. Il semblerait même au contraire que les deux termes de la relation sont réels puisqu'ils désignent tous les deux cet individu. Cependant il est clair que le dédoublement de l'existant ne peut être que d'ordre idéal, opéré par l'intelligence et existant en elle, précisément parce qu'il est un. On arrive donc à la thèse de saint Thomas, assez paradoxale au premier abord, que l'identité d'un individu réel est idéale.

La thèse peut aussi se démontrer par l'absurde. C'est ce que fait saint Thomas à la fin du texte du Commentaire sur la Métaphysique que nous avons déjà exploité plusieurs fois.

Si la relation d'identité était réelle, elle serait une certaine chose (pour être exact un accident, mais peu importe ici). Cette chose aurait une nouvelle relation d'identité avec elle-même, et ainsi de suite à l'infini. Il y aurait donc une infinité actuelle de relations, ce qui est impossible. Tandis que rien n'empêche l'intelligence de continuer indéfiniment à établir des relations d'identité.

"Si enim identitatis relatio esset res aliqua praeter illud quod dicitur idem, res etiam quae relatio est, cum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem quae sibi esset idem, et sic in infinitum. Non autem est possibile in rebus in infinitum procedere. Sed in his quae sunt secundum intellectum nihil prohibet" (*Méta.* 912).

La différence entre les deux plans est que dans le plan réel la série devrait être *actuellement* infinie pour que la première relation existe, tandis que dans le plan intellectuel la série n'est que *virtuellement* infinie. L'expression *procedere in infinitum* pourrait induire en erreur, car elle est employée pour la série réelle alors qu'elle indique un mouvement de l'intelligence qui correspond à la série idéale. La différence est que dans le premier cas l'intelligence n'aurait qu'à *découvrir* les relations, puisqu'elles existeraient déjà, tandis que dans le second elle les *pose*.

La même argumentation se retrouve dans le *De Veritate*:

“Uno modo quando aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicimus idem eidem. Si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus, quia ipsa relatio per quam aliqua res dicitur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, et sic in inifintum” (I, 5 ad 16).

Et dans le Commentaire sur la Physique:

“Sunt enim quaedam relationes quae non sunt aliquid realiter in eo de quo praedicantur. Quod quidem quandoque contingit ex parte utriusque extremi, sicut cum dicitur idem eidem idem: haec enim identitatis relatio in infinitum multiplicaretur si quaelibet res esset sibi eadem per relationem additam: manifestum est enim quod quodlibet sibi ipsi est idem. Est ergo haec relatio secundum rationem tantum, in quantum scilicet unam et eandem rem ratio accipit ut duo extrema relationis” (667).

La relation d'identité est donc une relation de raison, et non pas une relation réelle. Mais aussitôt il faut ajouter que cette relation a un *fondement* dans la chose. Nous n'avons trouvé sur ce point qu'un texte, mais il suffit:

“Aliquid est idem sibi realiter et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit” (*De Potentia*, VII, 11 ad 3).

Ainsi, quoique l'identité soit une relation et que cette relation soit idéale, on est autorisé à dire qu'une chose est identique à elle-même, car on n'attribue pas à la chose la relation, mais seulement son fondement. Ainsi l'on doit, en fin de compte, distinguer deux identités qui ne seraient peut-être pas mal nommées, l'une *formelle*, ou logique, et l'autre *fondamentale* ou réelle.

III

LA PROPOSITION D'IDENTITÉ

De ce qui précède il ressort qu'on ne doit pas confondre la relation d'identité, qui est une relation de raison, avec la prédication d'identité qui juge de la chose selon son être. Car on n'affirme pas la relation d'identité comme réelle, ce qui serait contradictoire dès qu'on a reconnu qu'elle est idéale, mais on affirme qu'elle est fondée dans l'être, son fondement étant l'unité.

Nous avons donc à étudier de plus près la proposition d'identité. Nous la prendrons d'abord d'une façon générale, puis nous étudierons quelques cas particuliers remarquables.

1. — Sur la proposition d'identité nous n'avons trouvé chez saint Thomas qu'un texte, mais il suffit très bien car il situe ce type de proposition dans le cadre d'une théorie générale de la proposition. Il se trouve dans la *Somme théologique*.

Dans toute proposition vraie, le Sujet et le Prédicat signifient la même chose *secundum rem*, mais une diversité *secundum rationem*:

“In qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem” (S. I, 13, 12).

Que le Sujet et le Prédicat soient distincts *ratione*, cela ne signifie pas seulement, croyons-nous, que ce sont des concepts différents, qu'ils sont distincts en tant que concepts dans l'esprit, mais aussi qu'ils désignent des formalités différentes dans l'objet, c'est-à-dire que leur fondement est différent. Que le Sujet et le Prédicat soient la même chose *re*, cela ne signifie donc pas qu'ils sont identiques dans la réalité, mais qu'ils désignent une même chose selon des formalités différentes. La suite du texte ne fait qu'expliquer et exemplifier cette thèse générale:

“Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto et differunt ratione: alia est enim ratio hominis et alia ratio albi. Et similiter cum dico: homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, vere animal est. In eodem supposito est enim natura sensibilis a qua dicitur animal, et natura rationalis a qua dicitur homo. Unde et hic etiam praedicatum et subjectum sunt idem supposito et diversa ratione” (S. I, 13, 12).

Comment comprendre dans cette perspective la proposition d'identité? La difficulté n'est pas, évidemment, d'y vérifier le second membre de la thèse, car le Sujet et le Prédicat sont cette fois identiques dans la chose, et non pas deux aspects différents d'une même chose. La difficulté est d'y vérifier le premier membre. Quelle différence y a-t-il entre le Sujet et le Prédicat? La réponse est dans la question: le Sujet et le Prédicat sont nécessairement différents par la fonction logique qu'ils remplissent dans la proposition. Le sujet d'une proposition est toujours pris comme sujet, substantif ou suppot, comme matière indéterminée, et le prédicat comme forme déterminante:

“Sed in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte

praedicati trahit ad naturam formae in supposito existentis; secundum quod praedicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. Huic vero diversitati, quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem" (S. I, 13, 12).

Il ne s'agit pas de procédés intellectuels arbitraires. En prenant un terme comme sujet d'une proposition, l'esprit en fait un suppot, même s'il n'est pas un suppot dans la réalité, comme une couleur qu'on juge belle, ou une vitesse qu'on juge grande. Et en prenant un terme comme prédicat, l'esprit en fait une forme existant dans ce sujet et le déterminant, même s'il est en réalité, non pas une forme mais un suppot, comme quand on dit: c'est un homme.

La proposition d'identité porte donc à sa limite, si l'on peut dire, la théorie générale de la proposition vraie. Le sujet et le prédicat sont distincts *secundum rationem* en ce double sens qu'ils ne sont distincts que dans l'esprit, mais qu'ils y sont nécessairement distincts par la fonction logique qu'ils remplissent dans la proposition. Ils sont identiques *secundum rem*, non seulement en ce sens qu'ils désignent la même chose, mais en ce sens qu'ils la désignent chacun toute entière, et donc sont identiques l'un à l'autre.

Cette théorie jette toute la lumière désirable sur les propositions qu'on appelle dans la logique moderne des *tautologies*. Saint Thomas n'admettrait certainement pas qu'on fasse intervenir le temps pour leur donner un sens. Elles excluent le temps, au contraire, pour avoir leur sens. Mais ce sens n'est pas tautologique puisque le sujet et le prédicat sont distingués pour pouvoir être identifiés. La tautologie serait de répéter simplement: A, A, A, A. Si l'on juge A est A, on opère une détermination.

2. — Considérons maintenant en particulier les propositions d'identité qu'on rencontre chez saint Thomas.

Une proposition comme: l'homme est homme, est immédiate, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de cause, de cause logique, s'entend; elle est connue sans moyen-terme, donc elle est connue de soi:

"Secundum se esse dicitur illud cuius non est aliqua alia causa; sicut omnes propositiones immediatae, quae scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa quod praedicatum insit subjecto. Unde licet homo habeat multas causas, sicut animal et bipes, quae sunt causas formales ejus, tamen hujus propositionis: homo est homo, cum sit immediata, nihil est causa. Et ad hunc modum reducitur quartus modus dicendi per se in Posterioribus positus, quando effectus praedicatur de causa; ut cum dicitur interfectus interiit propter interfectionem" (*Méta.* 1056).

Ce qui nous paraît remarquable dans ce texte, c'est l'assimilation des propositions *per se* du quatrième mode à des propositions identiques. On pourrait se demander pourquoi les propositions *per se* du premier mode ne le sont pas. Cela se comprend très bien dans le cas où le prédicat est seulement *de ratione subjecti*, c'est-à-dire une partie de la définition du sujet, comme: l'homme est raisonnable. Mais quand le prédicat est la définition du sujet, on a certainement une identité (*Secunds Analytiques*. I, 10; n° 84). Sans doute est-ce si clair que cela va sans dire. Quoi qu'il en soit, ce sont les propositions *per se* du quatrième mode qui sont ici assimilées à des identités parce qu'elles rapportent un effet à sa cause propre: *interfectus interiit*, il est mort égorgé, disons; ou aussi bien: la cerise est produite par le cerisier.

Dans le Commentaire sur le *Peri Hermeneias*, on trouve une formule qui se rapproche beaucoup de ce que les thomistes modernes appellent le principe d'identité. Positivement: il est nécessaire que ce qui est, soit pendant qu'il est. Négativement: il est nécessaire que ce qui n'est pas, ne soit pas pendant qu'il n'est pas:

"Omni quod est, necesse est esse quando est, et quod non est, necesse est non esse quando non est. Et haec necessitas fundatur super hoc principium: impossibile est simul esse et non esse. Si enim aliquid est, impossibile est illud simul non esse; ergo necesse est tunc illud esse" (*Peri Herm.* 201).

Ce principe est appliqué dans le *Contra Gentes* à l'être du passé:

"Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictionem includit: ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit" (C. G. II, 25).

Enfin il est formulé dans la *Somme théologique* d'une façon simplifiée: "Omne quod est, dum est, necesse est esse" (S. I, 14, 13 ad 2).

Ce qui intéresse saint Thomas, c'est de préciser quelle espèce de nécessité se rencontre dans l'existence contingente. Ce n'est pas une nécessité absolue, mais seulement une nécessité *ex suppositione*, c'est-à-dire conditionnelle. On ne peut pas dire que tout ce qui est, est nécessairement, car l'être contingent n'existe pas nécessairement, ce n'est pas un être nécessaire, par définition. Mais on doit poser qu'il existe s'il existe, ou qu'il existe tant qu'il existe, et c'est une proposition nécessaire. Si l'on osait introduire un peu de rhétorique dans cette affaire, on dirait: ce qui existe, nécessairement existe, quoique cela n'existe peut-être pas nécessairement.

Il n'y aurait pas besoin de torturer le texte pour poser absolument: ce qui est, est. Il suffirait de considérer *dum est* comme une de ces précisions qu'on apporte à la formule des principes pour éviter les arguties sophistiquées, mais qui sont inutiles en soi. Mais si l'on entre dans cette voie, il faudrait sans doute ajouter encore, pour pallier à d'autres arguties: *suo modo*: tout ce qui est, est à sa manière. Par exemple: ce qui est (en acte) est (en acte); ce qui est (par soi) est (par soi), etc.

Enfin remarquons que saint Thomas fonde la proposition sur le principe de contradiction: il serait contradictoire que ce qui est ne soit pas pendant qu'il est. Nous reviendrons sur ce point.

En troisième lieu, il nous faut enregistrer un passage du Commentaire sur le *De Hebdomadibus* de Boèce, où saint Thomas refuse d'admettre une proposition que l'on serait pourtant bien tenté de prendre pour une identité, à savoir que l'existence existe, *esse est*:

“Deinde cum dicit «ipsum esse nundum est» manifestat praedictam diversitatem tribus modis. Quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subjectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subjectum cursus. Unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit” (c. II; *Opuscula*, edit. Mandonnet, t. 1, p. 171-172).

Que l'existence existe, c'est littéralement une des thèses métaphysiques fondamentales du grand Parménide (fr. VI, v 1). Et naturellement saint Thomas ne nierait pas que *l'esse soit*, puisqu'il professe que Dieu est *ipsum esse subsistens* (S. I, 3, 4; I, 4, 2; I, 11, 4). Mais ce qu'il veut montrer ici, à la suite de Boèce, c'est qu'on ne peut pas tirer l'existence comme acte du concept d'existence, ou plus exactement que *l'esse* n'existe pas s'il est pris *in abstracto*, c'est-à-dire considéré à part du sujet qui existe. De même qu'on ne peut pas dire que la course court, de même on ne peut pas dire que l'existence existe.

Il en va tout autrement de la proposition *ens est* où l'existence est rapportée à un sujet. De même que nous pouvons dire du coureur qu'il court, de même nous pouvons dire que l'étant, ou ce qui est, est:

“Sed sicut id ipsum quod est significatur sicut subjectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subjectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currit, inquantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi” (ibid.).

Nous le pouvons, certes, mais le devons-nous? Cette question revient à chercher le sens exact de la formule: *ens esse in communi est per se notum* (Ver. 10, 12 ad 3). Si elle concerne l'être en général *ens commune*, elle signifie seulement: l'étant est, ou l'existant existe, et elle ne garantit aucunement *que* quelque chose existe. Elle n'a qu'un sens conditionnel: si une chose est, elle est.

Pour savoir qu'en fait quelque chose existe, il faut sauter, si l'on peut dire, de l'*ens commune* à l'*ens singulare*, car seul le singulier existe. Le sens de la formule devient alors: il est évident qu'il y a des existants. Et c'est là, croyons-nous, ce que veut dire saint Thomas. Mais dans ce cas, l'évidence n'est plus intellectuelle, elle est sensible car l'expérience est nécessaire pour nous donner l'existence. Non seulement cette idée est conforme aux thèses générales de l'épistémologie thomiste, mais c'est très exactement ce que dit saint Thomas au début de son Commentaire sur la Physique d'Aristote, quant à l'existence de la nature. Il est ridicule de vouloir démontrer l'existence de la nature car elle est évidente, l'existence de choses naturelles étant manifeste aux sens: "Naturam esse est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui" (148). Il en va de même, croyons-nous, pour l'existence de l'être: elle est évidente, car l'existence d'êtres est manifeste aux sens.

S'il est permis de prolonger les perspectives ainsi ouvertes, nous dirions volontiers que pour avoir un tableau équilibré des premières propositions d'identité chez saint Thomas, il faudrait poser avant tout *ens est ens*, l'être est être. Nous ne l'avons rencontrée nulle part, à vrai dire, mais seulement la proposition: *non ens est non ens* (Méta. 539). Aussitôt après il conviendrait de poser ensemble les propositions concernant l'existence et l'essence, d'une part: *ens est*, ou *quod est, est*, l'étant est, ce qui est, est; et d'autre part: *quod est, est id quod est*, ce qui est, est ce qu'il est. Nous n'avons pas non plus rencontré cette dernière formule, mais seulement une de ses applications: *homo est homo*.

Ces deux propositions sont parallèles, et ce serait déséquilibrer la pensée de saint Thomas d'accorder un privilège quelconque à l'une ou à l'autre. En particulier, ce serait l'attirer vers un "essentialisme" auquel elle répugne que de poser la seconde en passant sous silence la première. Car, après tout, ce ne sont pas, strictement, des propositions d'identité. Ce sont des propositions analytiques, certes, où le prédicat est *de ratione subjecti*. Mais ce ne sont pas des propositions d'identité car dans chacune le prédicat n'exprime pas la totalité du sujet, il exprime seulement un de ses éléments, soit l'existence, soit l'essence. Pour rester dans l'identité il faut les poser ensemble.

Il est tout à fait normal que Leibniz formule son principe d'identité: "chaque chose est ce qu'elle est, dont on trouvera autant d'exemples qu'on voudra: A est A, B est B, etc." (*Nouveaux Essais* IV, 2, 1). En cela, d'ailleurs, remarquons-le en passant, Leibniz fait preuve d'une grande supériorité intellectuelle sur tous ses émules, disciples et successeurs qui élèvent au rang de principe de simples exemples comme: A est A. Mais enfin, le principe leibnizien, pour universel qu'il soit, est caractéristique d'une philosophie essentialiste.

IV

LE PRINCIPE D'IDENTITÉ

Nous sommes arrivés au point central de notre étude, et il faut avouer qu'on ne trouve plus grand chose chez saint Thomas. Mais on trouve tout de même quelque chose, et les indications sont d'autant plus précieuses qu'elles sont rares et brèves. Nous verrons d'abord les formules du principe, puis sa place dans la généalogie du savoir, enfin sa fonction logique.

1. — Selon nous, le principe d'identité n'est aucune des propositions identiques possibles, car il les fonde toutes. Voici donc les formules que nous avons trouvées chez saint Thomas et auxquelles on peut donner, si l'on veut, le nom de principe d'identité. Elles sont au nombre de trois:

- 1^o *Quodlibet sibi ipsi est idem* (*Physique*, 667).
- 2^o *Unumquodque est unum sibi ipsi* (*Méta*. 1652).
- 3^o *Unumquodque est indivisibile ad seipsum* (*Méta*. 1653).

Ce sont là les formules brutes. Elles doivent être replacées dans leur contexte car il apporte d'utiles lumières.

Le contexte de la première indique seulement qu'elle est évidente: "Manifestum quod quodlibet sibi ipsi est idem".

Le contexte de la seconde apporte deux précisions intéressantes, à savoir qu'elle est un principe premier, et qu'elle fonde toutes les propositions d'identité:

"Est enim una ratio et una causa in omnibus, quam impossibile est ignorari, sicut nec alia communia quae dicuntur communes animi conceptiones ignorari possibile est. Hujus autem ratio est quia unumquodque est unum sibi ipsi. Unde unumquodque de se praedicatur" (*Méta*. 1652).

Dans ce texte deux expressions sont à retenir. D'abord que l'unité d'une chose avec elle-même est une de ces "conceptions communes de l'esprit" qu'il est impossible d'ignorer. Or les *communia*, ou les "communes animi conceptiones" sont les principes premiers. Qu'elles ne puissent être ignorées, cela signifie deux choses: qu'on voit nécessairement leur vérité quand on les pense, et qu'on les pense nécessairement, au moins de façon implicite, quand on pense n'importe quoi.

L'autre expression à retenir est: "d'où suit qu'une chose quelconque est attribuable à elle-même, unde unumquodque de se praedicatur". Le principe d'identité est donc antérieur à toute proposition d'identité. La raison unique, en effet, "una ratio et una causa in omnibus" pour laquelle une chose quelconque est attribuée à elle-même, c'est qu'elle est une avec elle-même.

Le contexte de la troisième formule tend à montrer qu'elle ne diffère pas de la deuxième, car l'indivisibilité d'avec soi-même n'est pas autre chose que l'unité avec soi-même.

"Nisi forte aliquis velit assignare aliam causam, dicens quod ideo homo est homo et musicum musicum, et sic de aliis, quia unumquodque est indivisibile ad seipsum. Et ita non potest de seipso negari, ut dicatur homo non est homo. Unde oportet ut de se affirmetur. Sed haec ratio non differt a prima quam diximus, scilicet quod unumquodque est unum sibi ipsi. «Quia hoc erat unum esse», idest supra posueramus quod unum significet indivisibile. Et ideo idem est dicere quod unumquodque sit unum sibi et indivisibile ad seipsum" (*Méta.* 1653).

Comme l'unité se définit par l'indivision, il semblerait que cette troisième formule soit plus exacte ou pour ainsi dire plus primitive que la seconde. Pourtant manifestement saint Thomas l'y ramène.

Là encore, les mots qui nous paraissent importants (parce qu'ils justifient notre interprétation) sont: "unde oportet ut de se affirmetur", c'est parce qu'une chose est indivisible d'elle-même qu'elle doit être affirmée d'elle-même. Mais pour en arriver là, il semble bien qu'on doive passer par le principe de contradiction: étant indivisible d'elle-même, une chose ne peut pas être niée d'elle-même, comme si l'on disait: un homme n'est pas un homme, et par conséquent elle doit être affirmée d'elle-même. Serait-ce donc que le principe de contradiction est fondé sur le principe d'identité? Re-servons la question.

Les trois formules que nous avons relevées ont strictement le même sens puisque l'identité, d'une part, et l'indivisibilité, d'autre part, sont synonymes d'unité. Dans la perspective de saint Thomas,

il ne fait aucun doute que la meilleure formule ne soit la deuxième. Auquel cas le nom propre du principe devrait être "principe d'unité". Mais ce nom a un double inconvénient: celui de n'être employé par personne, et surtout celui d'être équivoque, car il peut désigner aussi bien le principe métaphysique "ens et unum convertuntur" que le principe logique: "unumquodque est unum sibi ipsi". Si donc on veut garder le nom de principe d'identité qui est communément reçu de nos jours et qui coupe court à l'équivoque, on donnera la préférence à la première formule: "quodlibet sibi ipsi est idem", pour la simple raison qu'elle fait mention de l'identité. C'est assurément un motif assez extrinsèque, et même verbal, mais qui n'est pas sans valeur.

2. — Venons-en à la question de priorité. Est-ce le principe d'identité ou le principe de contradiction qui est premier?

D'une façon générale, lorsqu'au Livre IV de son Commentaire sur la Métaphysique saint Thomas aborde l'étude du principe de contradiction, il le présente comme "le principe de tous les principes" (603) et le principe qui est "naturellement premier" (605).

Sur un point particulier que nous avons rencontré, une proposition d'identité est fondée sur le principe de contradiction: "Il est nécessaire que ce qui est, soit pendant qu'il est; et cette nécessité est fondée sur le principe: impossible que le même soit et ne soit pas à la fois" (*Peri Herm.* 201). Il s'agit ici d'une proposition existentielle, mais on peut sans doute étendre l'idée aux propositions essentielles comme: l'homme est homme, car il serait contradictoire qu'un homme ne soit pas un homme. D'ailleurs que de telles propositions soient fondées sur le principe de contradiction, cela n'empêche pas qu'elles ne soient des propositions immédiates et connues de soi. Il semble donc qu'on puisse faire l'économie du principe d'identité et fonder directement toute proposition d'identité sur le principe de contradiction.

Mais cela ne concerne que les propositions d'identité. Pour ce qui est du principe d'identité lui-même, nous avons rencontré une difficulté qu'il faut examiner ici. Sous la forme: toute chose est une avec elle-même, il fonde immédiatement toutes les propositions d'identité, et l'on est en droit de penser que le principe de contradiction se situe avant lui. Mais sous la forme: toute chose est indivisible d'elle-même, il semble bien précéder le principe de contradiction. En effet, dit saint Thomas, c'est *parce qu'une chose est indivisible d'elle-même qu'elle ne peut être niée d'elle-même, et donc doit être affirmée d'elle-même*. Le principe de contradiction est donc an-

térieur à toute proposition d'identité, mais il est postérieur au principe d'identité. Comment sortir d'embarras?

On pourrait peut-être soutenir que nier une chose d'elle-même n'est pas formellement une contradiction. La contradiction consiste à poser que le même (attribut) appartient et n'appartient pas au même (sujet) (*Méta.* 600). Par conséquent poser: un homme n'est pas un homme n'est pas une contradiction. Sans doute, mais ce serait pousser la subtilité un peu trop loin. Dire qu'un homme n'est pas un homme, c'est bel et bien une contradiction déguisée ou abrégée.

Pour sortir d'embarras, nous ne voyons pas d'autre voie que celle-ci: c'est une question de point de vue. Si l'on se place au point de vue de l'unité, on trouve d'abord, évidemment, le principe d'identité, et l'on en tire le principe de contradiction. Mais le point de vue de l'unité est logiquement postérieur à celui de l'être; et si l'on se place à ce point de vue, le premier principe est celui de contradiction.

Telle est en effet la raison donnée par saint Thomas à la primauté du principe de contradiction. Elle est tirée de l'ordre des concepts.

Si le principe de contradiction est naturellement premier, c'est parce qu'il dépend de l'intelligence de l'être qui est la première conception de l'intelligence. Dans la première opération de l'esprit, il y a quelque chose de premier, à savoir l'être, de telle sorte qu'on ne peut rien concevoir si l'on ne comprend pas d'abord l'être. Or le principe de contradiction: impossible que le même soit et ne soit pas, dépend de la compréhension de l'être. Donc ce principe est naturellement premier dans la ligne du jugement:

"In prima quidem operatione est aliquid primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectione entis, sicut hoc principium: omne totum est majus sua parte ex intellectione totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividensis" (*Méta.* 605).

Pour être tout à fait exact, il faudrait dire que le principe de contradiction dépend de l'intelligence de l'être et du non-être, comme cela ressort assez de sa formule. C'est du reste ce que dit saint Thomas en reprenant la question:

"Hoc autem (principium) est quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est quia termini ejus sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt" (*Meta.* 2211).

Et l'idée passe dans la *Somme théologique*:

“Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quae quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur” (S. I-II, 94, 2).

Mais cette précision ne fait aucune différence, car le non-être est la deuxième conception de l'intelligence. Si le principe d'identité n'est pas le premier, c'est parce qu'il dépend de l'intelligence de l'unité qui ne vient qu'au quatrième rang.

Voici en effet la généalogie des concepts primitifs, généalogie rationnelle ou logique, s'entend, et non pas chronologique. Il y a bien quelques variantes dans les textes, selon l'intention du contexte, mais elles ne touchent pas à l'essentiel. Le meilleur nous paraît être un passage du *De Potentia* qui donne l'ordre suivant. Le premier concept est l'être, le deuxième le non-être. Puis vient la division, non pas selon la quantité mais selon l'être, à savoir que ceci n'est pas cela. D'où suit l'unité qui est la négation de la division. Vient enfin la multitude qui est une collection d'unités distinctes:

“Primum enim quod in intellectum cadit est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis...” (*De Pot.* IX, 7 ad 15; cf. *Meta.* 566; S. I, 11, 2 ad 4).

Comme l'unité est un transcendantal, le principe d'identité a la même amplitude que le principe de contradiction. Il y a cependant, nous semble-t-il, une grande différence dans l'orientation générale de la pensée selon qu'on donne la priorité à l'un ou à l'autre. Accorder la priorité au principe d'identité, c'est s'orienter vers une métaphysique de l'Un, et vers une logique de l'identification dont l'idéal est une cascade d'équations. Accorder la priorité au principe de contradiction, c'est le propre d'une philosophie de l'être, et cela donne toute latitude à la raison, le précepte fondamental étant alors quelque chose comme ceci: procédez comme vous pourrez, gardez-vous seulement de vous contredire.

3. — Reste enfin, par manière de conclusion, à préciser la portée du principe d'identité. La question n'est pas de savoir s'il est valable pour l'être ou seulement pour la pensée, ce qui serait le problème idéaliste; saint Thomas est réaliste, moyennant les restric-

tions indiquées plus haut. La question est de savoir si le principe est stérile ou utile.

Il y a là-dessus une déclaration très nette de saint Thomas: chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher parce qu'on le sait d'avance: "non potest quaeri propter quid ipsum sit ipsum", "si non quaerit aliud de alio, sed ipsum de seipso, nihil quaerit" (*Méta.* 1654-1655).

Tout ce qu'on a pu dire sur la stérilité du principe d'identité se trouve en germe dans cette brève notation. La philosophie moderne se contente de développements oratoires, depuis Locke qui, au chapitre intitulé *Des propositions frivoles* compare le principe d'identité à un singe qui jongle avec une huitre sans en être nourri (*Essai sur l'entendement humain*, IV, 8), jusqu'à Hegel qui ne voit dans le principe d'identité qu'une pure et vide tautologie, un verbiage absolu (*Logique*, II, 1, 2 A note 2).

Cependant, s'il nous est permis de prolonger tant soit peu la pensée de saint Thomas, nous avancerions les thèses suivantes:

1^o Le principe d'identité n'est pas une proposition identique, mais le fondement (prochain) de toutes.

2^o On peut en faire l'économie, car une proposition identique peut toujours être justifiée par réduction à l'absurde, c'est-à-dire au moyen du principe de contradiction.

3^o Le principe d'identité n'est donc pas le premier principe; il n'en est pas moins un principe évident ou connu de soi.

4^o Il n'augmente en rien la connaissance que nous pouvons avoir d'un objet; on peut donc dire, en ce sens, qu'il est stérile.

5^o Mais il donne à l'intelligence un objet à explorer, de sorte qu'il est impliqué en tout jugement qu'on pourra porter sur ce objet.

6^o De là suit, enfin, que loin d'interdire la prédication, comme le soutenait Antisthène et comme le prétendent encore aujourd'hui certains logiciens, il la rend possible ou la fonde.

R. VERNEAUX

Institut catholique de Paris
FRANCE