

CHRISTOPHE ERISMANN

(Université de Lausanne)

Proprietatum collectio.
**Anselme de Canterbury et le problème de
l'individuation**

Anselme est le grand absent du livre au demeurant remarquable que Jorge Gracia¹ a consacré au problème de l'individuation durant le haut Moyen âge; dans son examen des diverses solutions à la question, Gracia ne consacre que quelques lignes à l'évêque de Canterbury. Il serait cependant hâtif de conclure de ce fait que le moine du Bec ne s'est pas intéressé à la question. Car si ce thème n'est pas, il est vrai, le centre spéculatif de sa pensée, il est néanmoins important pour comprendre l'ontologie anselmienne. Il est possible de reconstruire la solution anselmienne à la question de l'individuation² et de montrer qu'elle est une reprise de la théorie porphyrienne de la constitution ontologique de l'individu par rassemblement de propriétés³, thèse diffusée durant le haut Moyen âge par le *De trinitate* de Boèce et

¹ J. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. Munich-Vienne, Philosophia Verlag, 1984.

² Pour des éléments relatifs à la pensée anselmienne de l'individu, cfr. G. KAPRIEV, «Menschliche Individualität und Personalität bei Anselm von Canterbury», in J.A. AERTSEN, A. SPEER (éds), *Individuum und Individualität im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia 24*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 355-370.

³ Il ne nous appartient pas ici de discuter si le texte de *Isagoge* 7.19-27 est une théorie de la constitution ontologique des individus ou une simple théorie de la signification des prédicats individuels comme l'a soutenu récemment Jonathan Barnes, contre les lectures de Riccardo Chiaradonna et d'Alain de Libera. Abordant le problème en médiéviste, il suffit de constater que la tradition interprétative médiévale a tranché, lisant dans ce passage de l'*Isagoge* une thèse sur l'individuation par une collection d'accidents: l'individu est essentiellement constitué en tant qu'individu par une collection

par son second commentaire à l'*Isagoge*. Etablir ce point permet de jeter un nouveau regard sur la question si disputée du «réalisme» d'Anselme. En effet, la thèse de la constitution de l'individu par un faisceau de propriétés n'est pas métaphysiquement neutre. Elle est caractéristique des auteurs réalistes: elle a été défendue par Jean Scot Erigène, Odon de Cambrai et Guillaume de Champeaux, puis au douzième siècle par Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras. Il semble que l'étude de la théorie anselmienne de l'individuation fournisse un argument de plus pour rapprocher Anselme de cette famille doctrinale⁴. C'est ce que nous souhaitons montrer ici.

Pour un auteur du haut Moyen âge, le problème de l'individuation⁵ s'articule sur les notions d'identité et de différence; il s'agit d'expliquer ce qui rend semblables deux individus d'une même espèce, ce qui fait que cet individu est *un* individu, et ce qui distingue deux individus membres d'une même espèce. A plusieurs reprises, dans différentes œuvres, Anselme décrit l'individu comme résultant de la combinaison de l'espèce et d'une collection de propriétés (*proprietatum collectio*) à chaque fois unique:

de propriétés accidentelles. Sur l'interprétation du texte porphyrien, cfr. Porphyry, *Introduction*. Translated, with a commentary by J. BARNES. Oxford, Clarendon Press, 2003; R. CHIARADONNA, «La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ΙΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico», *Elenchos*, XXI (2000), p. 303-331; et A. DE LIBERA, «Introduction», in Porphyre, *Isagoge*. Traduction par A.P. SEGONDS et A. DE LIBERA. Paris, Vrin, 1998, p. XXVIII.

- ⁴ La question du «réalisme» d'Anselme a suscité un débat nourri. Parmi les adversaires de la lecture d'Anselme comme réaliste, cfr. D.P. HENRY, «Was Saint Anselm Really a Realist?», *Ratio*, 5 (1963), p. 181-189; J. HOPKINS, «The Anselmian Theory of Universals», in J. HOPKINS, H. RICHARDSON (éds), *Hermeneutical and Textual Problems in the Complete Treatises of St Anselm*. New York, Edwin Mellen Press, 1976, p. 57-96. Pour un autre point de vue, cfr. M. McCORD ADAMS, «Was Anselm a Realist? The *Monologium*», *Franciscan Studies*, 31 (1971), p. 5-14 et le remarquable article d'Y. IWAKUMA, «The Realism of Anselm and his Contemporaries», in D.E. LUSCOMBE, G.R. EVANS (éds), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 120-135. Cfr. aussi K. ROGERS, *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*. Lewiston-Queenston, Edwin Mellen Press, 1997, p. 112-129, et la remarque p. 112: «Anselm has traditionally been considered an «extreme» realist on the question of universals, and rightly so».
- ⁵ Pour une présentation des enjeux du problème et des différentes solutions possibles, voir P. KING, «The Problem of Individuation in the Middle Ages», *Theoria* 66 (2000), p. 159-184.

M: Pareillement, il ne se forme une unité à partir d'une multiplicité qu'ou (bien) par l'arrangement des parties qui relèvent d'un prédicament identique, comme un animal se constitue d'un corps et d'une âme; ou (bien) par la rencontre d'un genre et d'une (seule) ou de plusieurs différences, comme dans le cas d'un corps et d'un homme; ou (bien) par une espèce et une collection de propriétés, comme dans le cas de Platon. (*De grammatico* XX; nous soulignons)⁶

Chacun possède donc ses propriétés, dont l'ensemble n'est pas le même chez un autre, [et ce] à la ressemblance *des différentes personnes des hommes, [lesquelles] sont différentes l'une par [rapport à] l'autre, parce que la collection des propriétés de chacune n'est pas la même chez l'autre.* (*De processione spiritus sancti* XVI; nous soulignons)⁷

En revanche, il est impossible que l'ensemble des propriétés de diverses personnes soit le même, ou leur soit prédié en réciprocité. Car la collection des propriétés de Pierre et de Paul n'est pas la même, et on ne dit pas que Pierre est Paul, ni Paul, Pierre. (*Epistula de incarnatione verbi* XI)⁸

Comme on le voit, l'affirmation est récurrente dans plusieurs œuvres dont le projet et la date de rédaction⁹ diffèrent. On peut donc parler d'une position arrêtée, souvent réaffirmée. Cette doctrine n'est pas nouvelle, c'est l'une des deux grandes alternatives que le haut Moyen âge a connues comme réponses au problème de

⁶ Anselme, *De grammatico* XX (166: 2-5): «M: Item: Unum non fit ex pluribus nisi aut compositione partium quae sunt eiusdem praedicamenti, ut animal constat corpore et anima; aut convenientia generis et differentiae unius vel plurium, ut corpus et homo; aut specie et proprietatum collectione, ut Plato».

Pour les écrits d'Anselme, nous citons le texte latin d'après l'édition de F.S. SCHMITT, *S. Anselmi Opera omnia*. Seckau-Rome-Edinburgh 1938-1961; les traductions françaises sont celles de *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Sous la direction de M. CORBIN, Paris, Editions du Cerf, 1985-1990; nous les avons parfois modifiées.

⁷ Anselme, *De processione spiritus sancti* XVI (217: 17-18): «Possidet ergo unusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem, ad similitudinem diversarum hominum personarum. Per hoc enim hominum personae diversae sunt ab invicem, quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alia eadem».

⁸ Anselme, *Epistula de incarnatione verbi* XI (29: 15-16): «Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari. Nam PETRI et PAULI non est eadem proprietatum collectio, et PETRUS non dicitur PAULUS, nec PAULUS PETRUS».

⁹ Pour la chronologie des œuvres d'Anselme, voir F.S. SCHMITT, «Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury», *Revue Bénédictine*, 44 (1932), p. 322-350.

l'individuation. Le premier modèle de l'individuation soutient l'existence d'une substance unique et commune à tous les individus d'une même espèce; les individus sont alors individués par un faisceau chaque fois unique de propriétés accidentelles, universelles ou particulières. Ce modèle est celui adopté par les auteurs «réalistes», de Jean Scot à Odon de Cambrai et Guillaume de Champeaux. C'est la voie métaphysique de la conception de l'individu. Où l'individuation est accidentelle, l'unité substantielle demeure. L'autre modèle, inspiré par le commentaire de Boèce aux *Catégories* d'Aristote, défend une individuation essentielle et «primitive» des entités substantielles, et n'admet donc pas de substances spécifiques ou génériques réellement communes; cette solution a été adoptée par les partisans du particularisme ontologique.

La première alternative, celle choisie par Anselme, dérive directement de la conception porphyrienne de l'individu, telle qu'exposée dans l'*Isagoge*, qui insiste sur l'opposition entre le rassemblement de propriétés (ἄθροισμα ἰδιοτήτων) nécessairement unique et la substance spécifique qui est commune (les individus d'une même espèce ne varient que par le nombre). De même, l'idée, affirmée à deux reprises par Anselme, selon laquelle le rassemblement de propriétés est unique et qu'il ne peut se retrouver à l'identique dans un autre individu, se trouve elle aussi chez Porphyre. Citons ce texte fondateur du philosophe de Tyr:

On appelle 'individu' Socrate, et ce blanc-ci, et le fils de Sophronisque qui s'en vient (à condition que Sophronisque n'ait que Socrate pour fils). Ces [êtres] sont donc appelés 'individus', parce que chacun d'entre d'eux est constitué de caractères propres, dont le rassemblement ne saurait jamais se produire identiquement dans un autre: en effet les caractères propres de Socrate ne sauraient jamais se retrouver chez un autre être particulier, tandis que ceux de l'homme, je veux dire de l'homme commun, peuvent se retrouver chez plusieurs hommes, ou plutôt même chez tous les hommes particuliers, en tant qu'hommes.¹⁰

¹⁰ Porphyre, *Isagoge* (7: 16-27) A.L.I. 6, 13:21 - 14:6 (translatio Boethii): «Individuum autem dicitur Socrates et hoc album et hic veniens, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius. Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quorum collectio numquam in alio eadem erit. Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium, hae vero quae sunt hominis, dico autem eius qui est communis, proprietates erunt eadem in pluribus, magis autem in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt».

Relevons que Boèce traduisant ce texte du grec au latin rend ἄθροισμα par *collectio*; le terme est, nous l'avons vu, également celui retenu par Anselme.

La diffusion du modèle porphyrien de l'individuation par les accidents a été grandement favorisée par Boèce qui a fait sienne cette solution dans le *De trinitate*. Le rôle considérable tenu par les *Opuscula Sacra* de Boèce¹¹ dans la réflexion philosophique et théologique du haut Moyen âge a garanti la pérennité de la solution de Porphyre:

Trois hommes en effet ne diffèrent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents. Car même à supposer que par une opération de l'esprit je les sépare de tous leurs accidents, néanmoins pour tous est différent le lieu qu'en aucune façon je ne peux figurer un. Deux corps en effet n'occuperont pas ensemble un même lieu, lieu qui est un accident. Et puisqu'ils sont produits plusieurs par les accidents, ils sont pour cette raison plusieurs par le nombre.¹²

La thèse selon laquelle les membres d'une même espèce ne diffèrent que par le nombre et les accidents et non par la substance est également soutenue à plusieurs reprises par Boèce dans son second commentaire à Porphyre: «quae enim uni cuique indiuiduo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus uenit» (Ed. SCHEPSS-BRANDT 200: 5-7), «ea uero quae indiuidua sunt et solo numero discrepant, solis accidentibus distant» (241: 9-10), «quocumque enim Socrates a Platone distiterit – nullo autem alio distare nisi accidentibus potest» (271: 18-20).

¹¹ Boèce a été l'un des maîtres du haut Moyen âge, auteur avec les *Opuscula Sacra* de plusieurs des *Lehrbücher* philosophiques, selon l'expression de Gangolf Schrimpf, de cette période. Pour une illustration de l'influence boécienne au travers du cas du *De Heptadibus*, cfr. G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Heptadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*. Leiden, Brill, 1966. Cfr. aussi M. GIBSON, «The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages», in M. GIBSON (éd), *Boethius. His Life, Thought and Influence*. Oxford, Blackwell, 1981, p. 214-234.

¹² Boece, *De trinitate* (I.10-14): «Sed numero differentiam accidentium uarietas fecit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant. Nam uel si animo cuncta ab his accidentia separemus tamen locus cunctis diuersus est quem unum fingere nullo modo possumus. Duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt».

Le lien entre Porphyre et Anselme apparaît encore plus fortement dans un passage de la *Lettre sur l'incarnation du Verbe* qui associe à la compréhension de l'individu comme *collectio proprietatum* le thème porphyrien de l'homme commun:

Car lorsqu'on prononce (le mot) «homme», on signifie seulement la nature qui est commune à tous les hommes. En revanche, lorsque nous disons en montrant: «cet homme-ci ou celui-là», ou le nom propre «Jésus», nous désignons une personne qui, avec la nature, a une collection de propriétés par lesquelles *l'homme commun devient singulier* et se distingue des autres singuliers. (*Epistola de incarnatione verbi XI*)¹³

Le motif de l'homme commun provient de l'exkursus néoplatonicien de l'*Isagoge* de Porphyre:

Quand donc on descend vers les espèces les plus spéciales, il faut faire des divisions en cheminant à travers la multiplicité, tandis que lorsque l'on remonte vers les genres les plus généraux il faut rassembler la multiplicité dans l'un; l'espèce en effet, et plus encore le genre, est rassembleuse du multiple dans une nature unique, tandis qu'à l'inverse les particuliers et les individus fractionnent sans arrêt l'un dans la multiplicité; en effet, c'est par la participation à l'espèce que les hommes multiples constituent l'homme un, *tandis que par les individus cet homme unique et commun devient plusieurs*; car le particulier est toujours diviseur, tandis que le commun est rassembleur et unifiant. (nous soulignons)¹⁴

La reprise de ce texte qui a souvent servi de base textuelle aux formulations du réalisme ne peut être fortuite. Il est porteur d'un mode de pensée de l'espèce comme unité réelle. Pour Porphyre, les individus ne sont que des variations numériques d'une seule et même nature substantielle. La multiplicité des individus

¹³ Anselme, *Epistola de incarnatione verbi XI* (29: 4-9): «Nam cum profertur «homo», natura tantum quae communis omnibus est hominibus significatur. Cum vero demonstrative dicimus, «istum vel illum hominem» vel proprio nomine «IESUM», personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur».

¹⁴ Porphyre, *Isagoge* (6: 16-20) A.L. 12: 13-21: «Descendentibus igitur ad specialissima necesse est dividentem per multitudinem ire, ascendentibus vero ad generalissima necesse est colligere multitudinem. Collectivum enim multorum in unam naturam species est et magis id quod genus est, particularia vero et singularia e contrario in multitudinem semper dividunt quod unum est; participatione enim speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures; divisivum est enim semper quod singulare est, collectivum autem et adunativum quod commune est».

est réduite à une multiplication numérique d'une unique essence. Ce point est fondamental pour Anselme. Dans le texte précédent (*Epistola de incarnatione verbi* XI), Anselme soulignait le fait que la nature spécifique est commune à tous les individus. Cette nature commune est présente dans chaque individu rendu individu par un rassemblement à chaque fois unique de propriétés. Mais les individus sont un en l'espèce. Anselme fait sienne la thèse de Porphyre selon laquelle c'est «par la participation à l'espèce que les hommes multiples constituent l'homme un». Quand il reproche à Roscelin¹⁵ de ne pas comprendre comment plusieurs hommes sont un dans l'espèce, il ne fait, comme l'a bien noté Yukio Iwakuma¹⁶, que suivre Porphyre:

Celui, en effet, qui n'entend pas encore *comment plusieurs hommes sont quant à l'espèce, un homme-un*, de quelle manière, en cette nature très secrète et très haute, comprendra-t-il comment plusieurs personnes, dont chacune prise à part est (le) Dieu parfait, sont (un) Dieu-un ? (*Epistola de incarnatione verbi* I, nous soulignons)¹⁷

Si l'unité des individus dans l'espèce peut être affirmée sans ambages, c'est parce que, envisagés un à un, les individus ont en commun, comme le précise le *Monologion*, l'universel spécifique. Dans le monde naturel, les individus d'une même espèce sont un dans leur espèce car ils sont rassemblés par une communion

¹⁵ Sur Roscelin et le problème des universaux, cfr. L. GENTILE, *Roscellino di Compiègne ed il problema degli universali*. Lanciano, Itinerari, 1975; E.-H. KLUGE, «Roscelin and the Medieval Problem of Universals», *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), p. 405-414; C. MEWS, «Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne», *Vivarium*, XXX (1992), p. 4-34; C. MEWS, «The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-Century Nominalism and Theology re-considered», in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL et A. GALONNIER (éds), *Langage et philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Paris, Vrin, 1997, p. 347-364; J. REINERS, «Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8.5 (1910).

¹⁶ Y. IWAKUMA, *The Realism of Anselm...*: «On the basis of this passage (*Epistola de incarnatione verbi*, SCHMITT Ed. I. p. 9: 20-10:13) it has often been asserted that Anselm holds to a so-called 'extreme realism' which somehow has affinity with ancient Platonism. In my view, however, Anselm asserts here nothing new, but repeats what Porphyry or Boethius says», p. 123.

¹⁷ Anselme, *Epistola de incarnatione verbi* I, (10: 4-7): «Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus?».

essentielle (*per essentialem communionem*) – fait qui rend impossible de penser l'unité de l'espèce humaine et la divine trinité sur le même modèle:

Toute substance, on le sait, est traitée comme universelle, *commune essentiellement à plusieurs substances – être homme est commun à tous les hommes pris individuellement* – ou comme individuelle, ayant en commun avec d'autres une essence universelle – tous les hommes pris individuellement ont en commun d'être hommes. Comment reconnaître alors que la nature suréminente soit contenue dans le traité des autres substances, elle qui ne se divise pas en plusieurs substances, ni ne se rassemble avec d'autres par une communion essentielle ? (*Monologion XXVII*; nous soulignons)¹⁸

Les hommes pris individuellement ont en commun avec d'autres une essence universelle. Une *essentia* universelle une et la même est dans plusieurs individus différents. L'essence est commune aux individus d'une même espèce. Remarquons qu'Anselme, comme Jean Scot Erigène¹⁹ d'ailleurs, privilégie généralement *essentia* pour désigner une substance universelle générique ou spécifique, alors que *substantia* semble réservé aux substances premières aristotéliennes.

Dans le texte de *Monologion XXVII*, comme dans le chapitre XI de la *Lettre sur l'incarnation du Verbe*, Anselme distingue nettement l'*essentia* ou *natura*, c'est-à-dire l'universel spécifique qui est commun à tous les singuliers, réel et numériquement un, de la *persona*, à savoir l'individu en tant qu'il est rendu individuel par

¹⁸ Anselme, *Monologion XXVII* (45: 6-12): «Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus; aut esse individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint: quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit?».

Voir sur ce texte la lecture de Hopkins, «The Anselmian Theory...» p. 70.

¹⁹ Sur la notion d'*essentia* chez Jean Scot, cfr. C. ERISMANN, «Generalis Essentia. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 69 (2002), p. 7-37. Voir aussi J. MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 78-83 et K. ESWEIN, «Die Wesenheit bei Johannes Scottus Eriugena. Begriff, Bedeutung und Charakter der 'essentia' oder 'οὐσία' bei demselben», *Philosophisches Jahrbuch*, 43 (1930), p. 189-206.

une collection unique de propriétés²⁰. Il convient de noter qu'Anselme, contrairement à Boèce, ne désigne jamais les propriétés du faisceau comme des accidents. Il est cependant évident que ces propriétés sont accidentelles; en effet, si deux individus diffèrent par une ou plusieurs propriétés essentielles, ils ne peuvent appartenir à la même espèce. Des individus d'une même espèce ne diffèrent que par le nombre; des individus qui diffèrent par un élément d'ordre essentiel sont membres d'espèces différentes. Relevons, de même, qu'Anselme ne précise jamais le statut ontologique de ces propriétés. Sont-elles universelles ou particulières? Pour le dire en termes contemporains, les individus sont-ils un *bundle of universals* ou un *bundle of tropes*?

Anselme introduit la notion de *persona*, afin de désigner un cas particulier de substance individuelle, celui de l'homme²¹. Anselme postule en effet une règle selon laquelle *omnis individuus homo est persona* (*Epistola de incarnatione verbi*

²⁰ La distinction entre *persona* et *natura*, c'est-à-dire entre l'individu et l'universel, est fondamentale pour la théorie anselmienne de l'incarnation. En effet celui qui ne peut penser l'universel, mais qui, trop attaché à l'individuel concret, ne peut voir en l'homme qu'un individu, ne peut comprendre que le Christ a assumé non pas un individu, mais la nature humaine universelle: «Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo est persona. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a verbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse?» *Epistola de incarnatione verbi* I, p. 10: 9-13. Cfr. aussi la remarque de G. D'ONOFRIO: «Una scandalizzata reazione dinanzi a tale incontrollabile e soggettiva plasmabilità delle formule dottrinali spinge invece Anselmo ad intervenire in difese non solo della vera fede, ma anche della vera dialettica: una difesa che gli appare sempre più necessaria mano a mano che, mentre matura il programma di chiarificazione razionale del dogma cristiano nel *Cur Deus homo*, si radicalizza nella sua mente l'imprescindibilità del principio, già esplicito nell'ultima redazione dell'*Epistola de incarnatione Verbi*, secondo il quale solo una sapienza teologica corroborata dalla comprensione dialettica della natura universale delle essenze eterne è in grado di capire che il Verbo ha assunto la *natura* umana (cioè ha preso parte all'universale uomo rimanendo una *persona*), e non un individuo uomo (il che equivarrebbe ad affermare che ha assunto un'altra *persona*)», «Anselmo e i teologi moderni», in P. GILBERT, H. KOHLENBERGER, E. SALMANN (éds), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Rome, Herder, 1999; [p. 87-146], p. 113.

²¹ Cfr. M. NÉDONCELLE, «La notion de personne dans l'œuvre de Saint Anselme», in *Spicilegium Beccense I. Congrès International du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*. Paris, 1959, p. 31-43.

1)²². Il adopte la définition boécienne de la personne²³ (*persona est naturae rationalis individua substantia*) en la modifiant cependant, désignant par personne la nature rationnelle à l'état individué : *persona non dicitur nisi de individua rationali natura* (*Monologion* LXXIX, 86: 7). D'un point de vue terminologique, l'usage du terme 'persona', et non d' 'individuum', pour désigner l'individu, outre l'écho théologique qu'il ne manque pas de susciter, témoigne de l'angle d'approche du problème. Comme le note très clairement M. Bergeron: «Le terme 'individu' répond à un concept logique, forgé sur notre conception de la substance première pour exprimer, conformément aux catégories logiques de l'arbre de Porphyre (genre et espèce), cette propriété de la substance première d'être incommunicable et distincte de toute autre. La 'personne', au contraire, répond à une conception métaphysique et, de ce fait, exprime la substance première sous un de ses angles ontologiques»²⁴. Ce choix lexical témoigne aussi du fait qu'Anselme a lu les *Catégories* dans la traduction latine de Boèce et non plus dans la paraphrase thémistienne appelée *Categoriae decem*, grâce à laquelle les auteurs des premiers siècles du Moyen âge connaissaient la doctrine catégoriale²⁵. Il est ainsi frappant de constater que Jean

²² Cfr. aussi *Epistola de incarnatione verbi*. XI (28 :18-19): «quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur».

²³ Sur la notion boécienne de personne, voir M. NÉDONCELLE, «Les variations de Boèce sur la personne», *Revue des sciences religieuses*, 29 (1955), p. 201-238; C. SCHLAPKOHL, *Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*. Marburg, Elwert Verlag, 1999; M. LUTZ-BACHMANN, «'Natur' und 'Person' in den *Opuscula sacra* des A. M. S. Boethius», *Theologie und Philosophie*, 58 (1983), p. 48-70; S. A. HIPF, 'Person' in *Christian Tradition and in the conception of Saint Albert the Great. A systematic study of its concept as illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation*. Münster, Aschendorff, 2001, p. 105-109; M. ELSÄSSER, *Das Person-Verständnis des Boethius*. Würzburg, 1973; H. RHEINFELDER, *Das Wort 'Persona'. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*. [Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie]. Halle, 1928, p. 169-172; C. MICAELLI, «*Natura e persona nel Contra Eutychem et Nestorium* di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici», in L. OBERTELLO (éd.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*. Rome, Herder, 1981, p. 327-336; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Naples, Edizioni Dehoniane, 1984, p. 319-382.

²⁴ M. BERGERON, «La structure du concept latin de personne», *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, 2 (1932), [121-161], p. 135.

²⁵ Pour une histoire de la diffusion du texte des *Catégories* durant le haut Moyen âge, voir A. VAN DE VYVER, «Les étapes du développement philosophique du haut Moyen âge», *Revue belge de*

Scot Erigène, lecteur des *Categoriae decem*²⁶, désigne les individus par 'atoma'²⁷, alors qu'Anselme, fidèle à Boèce, parlera de 'personae', et cela bien que les solutions apportées au problème de l'individuation par le maître irlandais et par le moine du Bec soient semblables.

La distinction entre *natura* (ce qui est commun et partagé par tous les membres d'une espèce donnée) et *persona* (ce qui est propre à chaque individu) est corroborée par un passage du premier chapitre du *De conceptu virginali*:

En effet, bien qu'il y ait en chaque homme *et la nature* par laquelle il est homme *et la personne* par laquelle il se distingue des autres, de sorte qu'en disant: «un tel» et «un tel», ou en appelant par son nom propre, ainsi Adam et Abel, [on dit] que le péché de chacun est à la fois dans la nature et dans la personne – car le péché fut celui d'Adam dans l'homme, c'est-à-dire dans sa nature, et dans celui qui fut appelé Adam, c'est-à-dire dans sa personne –, il y a pourtant le péché que chacun traîne avec [sa] nature dans son origine même, et le péché qu'il ne traîne pas avec [sa] nature même, mais que lui-même fait une fois qu'il est une personne distincte des autres personnes. (*De conceptu virginali et de originali peccato* I; nous soulignons)²⁸

philologie et d'histoire 8 (1929), p. 425-453; L. MINIO-PALUELLO, «Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele et di Boezio», in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* (Spoleto), XIX, 1971, vol. II, p. 743-766 et «The Text of the *Categoriae*: the Latin tradition», *Classical Quarterly* 39 (1945), p. 63-74.

²⁶ Cfr. J. MARENBO, «John Scottus and the *Categoriae decem*», in W. BEIERWALTES (éd.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Heidelberg, C. Winter, 1980, p. 117-134.

²⁷ A titre d'exemple: Jean Scot Erigène, *Periphyseon* 472 C: «Quid tibi uidetur? Num OYCIA in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, in ipsis quoque generibus eorumque speciebus, atque iterum specialissimis speciebus, quae atoma (id est indiuidua) dicuntur, uniuersaliter proprieque continetur? – Nil aliud esse uideo, in quo naturaliter inesse OYCIA possit, nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus, hoc est a generalissimis usque ad specialissima (id est indiuidua) seu reciprocitum sursum uersus ab indiuiduis ad generalissima».

²⁸ Anselme, *De conceptu virginali et de originali peccato* I (140: 26): «Licet enim in unoquoque homine simul sint et natura qua est homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur 'iste' vel 'ille', sive proprio nomine, ut ADAM aut ABEL, et uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona – fuit enim peccatum ADAE in homine, quod est in natura, et in illo qui vocatus est ADAM, quod est in persona –: est tamen peccatum quod quisque trahit cum natura in ipsa sui origine, et est peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud postquam iam est persona discreta ab aliis personis».

Nous avons vu que la personne «par laquelle [un homme] se distingue des autres» s'obtient par la combinaison de la nature commune et de la *collectio proprietatum* (cfr. *Epistola de incarnatione verbi* XI).

Selon Jasper Hopkins²⁹, quand Anselme utilise des expressions comme «de la même nature» ou «d'une seule nature», il ne faut pas comprendre qu'il s'agit réellement d'une nature commune dont les individus seraient rendus différents par les accidents. Selon lui, Anselme parle non pas d'une façon technique, mais d'une manière non précise: «[Anselm] is speaking loosely, not technically» (p. 93). Hopkins poursuit: «Anselm is speaking as does the ordinary monk rather than as do the philosophers. He is not – even in passing – making a point about universals» (p. 94). Cette lecture ne nous paraît pas être la bonne, car elle méconnaît la teneur porphyrienne – et donc philosophique – des expressions anselmiennes. Le vocabulaire utilisé par Anselme pour décrire l'individu n'est pas innocent, il est au contraire une reprise fidèle d'une solution cohérente et traditionnelle à la question de l'individuation. Reprenant la théorie porphyrienne de l'individuation par les accidents, il prend de fait position dans un débat philosophique qui ne peut être sans rapport avec les universaux. Parler comme le fait Hopkins d'un «nontechnical use of language» nous semble difficile à soutenir, dans le cas de la théorie de l'individu, tant est grande, nous espérons l'avoir souligné, la proximité entre les expressions porphyriennes et anselmiennes³⁰. Comme l'a montré Marilyn McCord Adams³¹, Anselme, dans le *De Grammatico*, se révèle être familier du texte

²⁹ J. HOPKINS, «The Anselmian theory...», p. 93-94.

³⁰ Sur l'assimilation par Anselme des thèses porphyriennes, C. MEWS relève à propos de la *Lettre sur l'incarnation du Verbe*: «He also leaves out the reference to *philosophi* as the source of the definition of an individual as that which has a distinct collection of properties, perhaps as being too 'academic' in tone. He prefers instead to begin with a more concrete illustration that the proper name 'Jesus' like 'this man' or 'that man' referred to a particular collection of properties. Only at the end of the paragraph does he conclude with a definition, seemingly his own but in fact based on Porphyry: «*Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari*». As with so many Augustinian ideas, Anselm took a traditional thought (in this case of Porphyry), and presented it in his own words as a reflection evident to reason», «St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. I. The *De incarnatione verbi* and the *Disputatio inter Christianum et Gentilem*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 58 (1991), [39-90], p. 63-64.

³¹ M. MCCORD ADAMS, «Re-reading *De grammatico* or Anselm's introduction to Aristotle's *Categories*», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, XI (2000), p. 83-112. Elle

aristotélien des *Catégories*; il n'y a aucune raison de croire qu'il ne l'était pas de l'*Isagoge*, alors que ce texte, dans le corpus de la *Logica vetus*, accompagnait toujours les *Catégories* et était censé les introduire.

Selon nous, chez Anselme, comme chez Porphyre déjà, l'adoption de la thèse de la constitution ontologique de l'individu par rassemblement de propriétés de l'ordre de l'accident n'est pas métaphysiquement neutre. Une telle thèse ne prend tout son sens que si elle est accompagnée de son corrélat, l'unicité réelle de la substance spécifique – corrélat d'ailleurs également défendu par Anselme. Concevoir ce modèle de l'individuation, dont le trait fort est de ne pas envisager d'individuation substantielle, n'est cohérent que conjointement au refus du particularisme ontologique. En effet, l'intérêt de cette solution est de permettre de penser une unicité des substances secondes, non entamée réellement par la multiplication des individus; elle est en ce sens la solution «idéale» d'un auteur réaliste. Il n'y a de problème à envisager une individuation substantielle – c'est-à-dire admettre que Socrate est homme par une autre humanité que Platon – que si l'on souhaite maintenir une unité réelle de l'espèce.

Rechercher un principe d'individuation, comme le fait Anselme, revient à admettre que l'individualité des individus n'est pas métaphysiquement originelle.

remarque, entre autres, p. 110: «*De grammatico* shows teacher and student questioning and disputing their way into, in order to get the most out of a text. Pray tell, which text? None other than Aristotle's *Categories*. This is not a guess, because – uncharacteristically – author and work are explicitly named by Anselm's teacher and student many times».

Le même *De grammatico* peut être lu comme une défense du «réalisme platonico-augustinien des essences» (*platonico-augustiniano realismo delle essenze*) au travers de la possibilité d'attribuer une signification soit particulière soit universelle à chaque terme signifiant, cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia*. Casale Monferrato, Piemme, 1996; vol. I, p. 514-521. D'Onofrio précise p. 519: «Questo significa che la predicazione di universalità non pertiene esclusivamente alla qualità, come invece vorrebbero i maestri di grammatica: anche le sostanze possono significare qualcosa di universale, e la natura di sostanza prima (particolare) o seconda (universale) emerge soltanto dall'uso che del termine si fa nel discorso. Il significato dei termini in quanto tali, invece, stabilito dalla rispettiva definizione, consente di collocarli in un grado di maggiore o minore estensione su un ramo o sull'altro dell'albero porfiriano della realtà. Alla fine della sua analisi, Anselmo vede dunque riemergere, dietro le sottigliezze della logica, la possibilità ontologica della gerarchia reale di un mondo di sostanze ordinate in generi e specie reali, corrispondenti alle nozioni divine della realtà».

Les partisans du particularisme ontologique, tels Pierre Abélard, Guillaume d'Ockham ou Jean Buridan, refuseront de voir dans l'individuation un quelconque problème: l'individualité des individus est un fait, un donné métaphysique qui ne nécessite aucune explication supplémentaire.

Peter King³², dans sa thèse de doctorat non publiée, relevait fort justement que la combinaison entre l'espèce, comprise comme la nature commune à tous les individus de l'espèce en question, et le rassemblement de propriétés, combinaison choisie par Anselme pour définir l'individu, débouche sur le réalisme ontologique: «An individual is specified by the species (=universal or common nature) and a collection of properties. That is all there is to an individual. I do not know what more could be asked for from a realist perspective; certain items really exist which are one and the same in many. Socrates, then, is made up of man and snubnosedness, etc.».

Il est important de noter que pour Anselme, cette théorie de la constitution ontologique de l'individu par faisceau de propriétés a perdu la teneur dépréciative de l'individuel qui était la sienne à l'origine aussi bien dans le néoplatonisme grec que pour certains de ses partisans durant le haut Moyen âge, Jean Scot Erigène en premier lieu³³. Alors que pour le maître irlandais, la réflexion néoplatonicienne grecque et son affirmation de la transcendance de l'intelligible sur le sensible sont dominants, Anselme reprend l'essentiel de la réflexion boécienne sur la personne pour valoriser la dignité de l'homme.

Rappelons que Porphyre s'approprie la conception stoïcienne de l'individu et de l'identité (l'ἰδίως ποιόν³⁴) et l'introduit dans le contexte de la doctrine péripatéticienne des espèces, des essences et de la prédication pour développer sa

³² P. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, Unpublished doctoral thesis, Princeton University, 1981; p. 132.

³³ Sur ce point, voir C. ERISMANN, «*Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88 (2004), p. 401-460.

³⁴ Sur la notion stoïcienne d'ἰδίως ποιόν, voir J.M. RIST, «Categories and their Uses», in A.A. LONG (éd.), *Problems in Stoicism*. Londres, Athlone Press, 1971, p. 45-48. Sur sa reprise par Porphyre, cfr. R. CHIARADONNA, «La teoria dell'individuo...».

théorie des individus comme *bundles of properties*. Mais surtout, il combine cette théorie stoïcienne avec la notion authentiquement platonicienne d'ἄθροισμα³⁵; le terme est déjà présent chez Plotin (*Ennéade* VI.3, 8) dans un contexte de critique de la doctrine catégoriale aristotélicienne: il refuse la substantialité à ce qui n'est qu'un amas de qualités. L'histoire de cette notion est intéressante, car quand Platon l'introduit dans le *Théétète*, c'est dans le but de montrer que les individus ne sont pas des substances. Ce terme, dans son histoire, apparaît comme le signe de la dévalorisation du particulier, consécutive au primat accordé à l'universel. Cette dévalorisation du particulier est pleinement reprise par Jean Scot qui réduit l'individuation réelle à ce qui est l'échelon le plus bas de sa hiérarchie ontologique, les corps³⁶. L'individualité est comprise comme purement accidentelle. Elle ne concerne pas l'être des individus qui, lui, est universel et commun à tous les membres d'une même espèce, mais ce que les individus ont en propre, à savoir leur corps. La seule individuation réelle, pensée sur le modèle porphyrien du concours d'accidents, est celle des corps, qui n'ont pour Erigène aucune dignité ontologique, étant dépendants du soutien ontologique de l'*ousia* pour exister.

Anselme s'inspire de Boèce et d'Aristote, là où Jean Scot, prolongeant le néoplatonisme grec, tirait les conséquences de son universalisme et déniait aux individus toute autre substantialité que celle de leur espèce ou de leur genre. Pour Anselme, à aucun moment l'adoption de la théorie porphyrienne de l'individuation par les propriétés n'implique une diminution de l'être substantiel des individus en

³⁵ La conception porphyrienne de l'individu comme ἰδιότητων ἄθροισμα peut être vue selon A. C. LLOYD comme une fidélité à l'égard de Plotin: «But it is also, as it was in Plotinus, pure Platonism. For despite the fact that the particular had somehow to be the logical subject, it could never for a Platonist be a substance. In fact ἄθροισμα is originally the term applied by Plato to sensible particulars in a passage which is denying that these are substances or even genuine subjects (*Thaet.* 157 b-c)», «Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic II», *Phronesis* 1 (1956), p. 159. La notion d'ἄθροισμα est donc, comme en témoigne son usage dans le *Théétète*, du «pur platonisme»; l'histoire du concept est résumée ainsi par L.M. DE RIJK: «Therefore the conclusion can be drawn that the description of the sensible particular as nothing but a bundle of properties originated with Plato and coalesced in the Middle Academy with Stoic logic and ontology and became a technical tool in the Stoa as well as in the Academy, with each of them for their own motives», «On Ancient and Mediaeval Semantics and Metaphysics», *Vivarium*, xv (1977), p. 82.

³⁶ Cfr. C. ERISMANN, «La subsistance du corps dans la métaphysique de Jean Scot Erigène», *Studia Philosophica*, 62 (2003), p. 91-105.

regard des universaux. L'universel spécifique est certes ontologiquement premier et l'individu second, mais cette dépendance ontologique n'a pas pour conséquence une remise en question de la dignité des individus. On peut sans doute penser que les critiques adressées au réalisme par un vocaliste comme Roscelin et son insistance sur le particularisme ontologique rendaient impossible toute désubstantialisation des individus. L'usage de la notion boécienne de personne lui permet d'atténuer la dévalorisation ontologique de l'individuel impliquée par le schème métaphysique de l'individuation par faisceau de propriétés. Le réalisme ne pouvait plus s'affirmer au détriment de l'individuel, mais comme réalisme des individus *et* des essences. Si Anselme adopte la solution porphyrienne pour préserver l'unité réelle de l'universel spécifique – l'individuation étant accidentelle, elle n'entame pas l'unité substantielle de l'espèce –, le moine du Bec ne retient pas le versant de la théorie qui tendrait à mettre en discussion la substantialité propre des individus. Lecteur d'Aristote, il préfère ne pas remettre en cause le «réalisme de l'individuel concret», selon l'expression d'Etienne Gilson, mais se «limite» à lui adjoindre le réalisme de l'essence.

En conclusion, on peut constater qu'Anselme reprend plusieurs éléments porphyriens:

- la théorie de la constitution ontologique de l'individu comme faisceau de propriétés;
- la thématique de l'homme commun;
- l'affirmation de l'unité des individus dans l'espèce.

Ces trois philosophèmes ne sont pas métaphysiquement neutres, ils ne font pleinement sens que s'ils sont reliés à la métaphysique sous-jacente qui leur donnait sens chez Porphyre, et qui est leur principe d'intelligibilité chez Anselme. Chacune de ces thèses est une pièce d'un puzzle dont la réalisation donne l'image d'une doctrine ontologique, constituée de platonisme et d'aristotélisme, dont le point central est l'affirmation de l'unité réelle de l'essence spécifique qui exprime tout l'être de ses subdivisions – les individus, différenciés l'un de l'autre par un rassemblement de propriétés accidentelles chaque fois unique. La reprise par Anselme de la doctrine porphyrienne de la constitution de l'individu par une collection de propriétés, affirmée à cinq reprises dans des œuvres de périodes et de contextes différents, ne peut être fortuite. Elle témoigne au contraire de l'adhésion nette – confirmée par la présence d'autres thèses porphyriennes – à l'ontologie de celui qui a fourni, avec l'*Isagoge*, la base textuelle des différentes formulations du réalisme, Porphyre. Dénier à ce choix anselmien une portée philosophique revient

à amputer sa réflexion métaphysique sur la personne de son fondement ontologique et sa réflexion sur le problème des universaux de l'un de ses versants fondamentaux³⁷.

³⁷ Je tiens à remercier chaleureusement Alain de Libera, Giulio d'Onofrio, John Marenbon et Constant Mews pour leurs précieuses remarques sur une première version de ce texte.

