

# LES UNIVERSAUX EN TANT QU'OBJETS ABSTRAITS

Anna Marmodoro  
(Durham University/University of Oxford)

## Résumé

Dans cet article, je défends une façon d'aborder les propriétés universelles dans le cadre d'une ontologie qui explique la ressemblance qualitative entre des objets par la récurrence d'un seul et même universel en eux. Je m'appuie pour cela sur la théorie d'Aristote. Claudine Tiercelin (2004) défend une manière d'aborder l'universalité à travers les lois de la nature. Elle établit un contraste entre la position des anciens et celle des médiévaux. Ce qui anime la proposition de Tiercelin est que, selon elle, le coût explicatif des universaux serait plus important que leurs bénéfices. Je réponds ici indirectement à la position de Tiercelin en montrant que les problèmes métaphysiques potentiels qu'elle identifie pour Aristote et ses défenseurs modernes n'ont pas lieu d'être dans le cas d'une certaine approche aristotélicienne des universaux et de l'instanciation.

## Abstract

In this article, I defend a theory of universal properties within the framework of an ontology that explains the qualitative resemblance between objects by the recurrence of one and the same universal in them. I base this on Aristotle's theory. Claudine Tiercelin (2004) defends a way of approaching universality through the laws of nature. She draws a contrast between the position of the ancients and that of the medievalists. The thrust of Tiercelin's proposal is that, in her view, the explanatory cost of universals is greater than their benefits. Here, I respond indirectly to Tiercelin's position by showing that the potential metaphysical problems she identifies for Aristotle and his modern defenders do not arise in the case of a certain Aristotelian approach to universals and instantiation.

## 1. Le(s) problème(s)

Essayons de conceptualiser deux objets qui se ressemblent quant à leur forme, mais qui n'ont rien en commun. Comment se distinguent-ils de deux objets qui ne se ressemblent *pas* quant à leur forme ? La difficulté jusqu'ici insurmontable de fournir une réponse à cette question indique soit que la ressemblance qualitative doit être considérée comme un fait brut, sans explication, ce qui est insatisfaisant, soit qu'il faut ajouter à l'ontologie quelque chose que des objets qui se ressemblent ont en commun.

Les métaphysiciens qui s'efforcent d'expliquer ontologiquement la ressemblance ont recours à un type d'entité *sui generis* : les propriétés, qui sont récurrentes « dans » les objets qui se ressemblent. *Une seule et même propriété universelle*, telle la rondeur, réapparaît dans des objets qui se ressemblent et explique leur ressemblance, *en tant qu'ils* sont ronds. C'est Aristote qui défendait cette explication de la ressemblance qualitative, même si Platon fut le premier à conceptualiser les universaux récurrents, qu'il ne réifia pourtant pas dans son ontologie (Marmodoro 2022a).

Si la ressemblance qualitative parmi les objets s'explique par la récurrence d'une seule et même propriété universelle en eux, il faut alors expliquer ce qu'est cette *récurrence*. Nous

savons comment sont les objets dans le monde : de telle sorte qu'ils soient non récurrents, c'est-à-dire chacun occupant une position spatio-temporelle distincte. Mais comment les propriétés sont-elles dans le monde ? Dans l'Antiquité comme de nos jours, l'approche dominante parmi les philosophes tient à l'idée que les propriétés sont dans le monde en vertu des objets dont ils sont des propriétés. Mais comment une propriété, qui appartient à plusieurs objets en même temps, est-elle alors dans le monde ? J'appelle cela le *problème de la récurrence*.

Ce n'est pas le seul problème qui se pose pour ceux qui postulent des universaux et veulent expliquer comment ils sont « dans » le monde. Il y a un autre problème qu'il importe de résoudre, que j'appelle le *problème de la pluralisation*. Le premier concerne la manière dont un universel est récurrent dans de nombreux objets. Le second concerne la manière dont chacun des objets reste numériquement un, alors même qu'ils ont de nombreux universaux « en » eux. Aborder le problème de l'instanciation suppose, en bref, que l'on traite non seulement le problème de la *récurrence* mais aussi celui de la *pluralisation*.

Je souhaite commencer par un clin d'œil à Aristote. En effet, ce que je développe dans le présent article est une manière d'aborder l'universalité dans l'ontologie à travers le postulat de *propriétés universelles*, en m'appuyant sur la théorie d'Aristote. Tiercelin (2004) a proposé d'aborder l'universalité à travers des *lois de la nature*. Elle établit un contraste entre la position des anciens et celle des médiévaux. Elle soutient, contre les penseurs anciens, qu'« [o]n doit donc renoncer à une analyse du problème des universaux en termes de substance (quelle que soit la manière dont on la définit, substrat, faisceau, etc.) et d'attributs » (Tiercelin 2004, 265), et considère que « le concept fondamental n'est pas celui de ressemblance ou de substance, mais celui *de relation ou de loi* » (Tiercelin 2004, 265, je souligne). Par exemple, selon son approche, la propriété d'un diamant d'être dur s'expliquerait comme suit : « dire qu'un diamant est dur, ce sera dire qu'il est régi par la loi » (Tiercelin 2004, 266). J'interprète cette affirmation comme disant qu'il y a une loi couvrante qui s'applique aux diamants, de telle sorte que, si quelque chose est un diamant, cette chose est dure. La loi est basée sur le comportement causal des diamants dans la nature, qui est lui-même gouverné par des lois causales, par exemple « Les diamants coupent le verre », ou encore « Les diamants gravent le métal ».

Ce qui anime la proposition de Tiercelin est que, selon elle, le coût explicatif des universaux serait plus important que leurs bénéfices. Elle traite longuement du problème métaphysique des universaux, et s'intéresse particulièrement au problème de la *récurrence* d'un universel dans l'espace et dans le temps (Tiercelin 2004, 245 et *passim*). Tiercelin adresse sa critique à la philosophie d'Aristote, mais aussi aux aristotéliens qui ont repris son approche aujourd'hui, de manière significative et détaillée, tel David Armstrong (Tiercelin 2004, 243-248). Dans le cadre du présent article, je répondrai indirectement à la position de Tiercelin en tentant de montrer que les problèmes métaphysiques potentiels qu'elle identifie pour Aristote et ses défenseurs modernes n'ont pas lieu d'être dans le cas d'une certaine approche des universaux et de l'instanciation. J'expose ensuite une défense des universaux que l'on trouve chez Aristote. Je développe une approche des universaux qui explique leur récurrence dans différents objets en même temps. L'élément clé de mon interprétation consiste à dégager une nouvelle conception de l'instanciation pour les universaux aristotéliens, conçus comme des entités abstraites.

## 2. La recurrence

Si des particuliers concrets sont qualifiés de certaines façons et se ressemblent qualitativement à certains égards, *parce qu'il* y a des propriétés universelles qui sont en quelque sorte « en » eux, le cœur du problème est de comprendre ce que signifie être « instancié » dans des particuliers concrets sur le plan métaphysique. Cela représentait un défi majeur pour Aristote, et reste aujourd'hui un défi pour tous les philosophes qui adhèrent à une métaphysique des propriétés globalement aristotélicienne<sup>1</sup>.

Selon l'interprétation dominante, les universaux aristotéliciens sont instanciés par une sorte de « combinaison » hylémorphique avec la matière. Cette interprétation d'Aristote implique plusieurs enjeux qui vont à l'encontre de la métaphysique contemporaine et rendent l'explication d'Aristote ainsi reconstituée peu attrayante, et même contestable. Pour en citer quelques exemples : la matière aristotélicienne est conçue comme une entité obscure, voire suspecte, même par les néo-aristotéliciens d'aujourd'hui<sup>2</sup>. De plus, si la matière est conçue comme étant un primitif particulier sans propriétés, le problème est alors que les primitifs particuliers sont généralement considérés, pour de bonnes raisons, comme étant un ajout indésirable à l'ontologie. En outre, le fait de concevoir l'instanciation comme un universel « se combinant » avec la matière, comme si la matière sous-jacente était une sorte d'entité individuelle, laisse supposer que l'instanciation est une relation entre la matière et les universaux qui sont instanciés dans celle-ci ; et bien que l'on puisse envisager un certain nombre de positions quant au type de relation dont il s'agirait, l'hypothèse même que l'instanciation serait une relation a fait l'objet de nombreuses critiques<sup>3</sup>. En raison de ces considérations, nombreux sont ceux qui estiment que la théorie aristotélicienne des universaux récurrents et de leur instanciation dans les objets n'est pas bien fondée sur le plan philosophique. Je montrerai cependant qu'elle l'est.

La difficulté que représente ce défi l'a en quelque sorte rendu intemporel, comme en témoignent certaines discussions qui se poursuivent dans le cadre de la métaphysique contemporaine. Je n'énumère ici que quelques points de référence représentatifs du débat actuel, non seulement afin de souligner à quel point il est animé, mais aussi pour relever une tendance commune qu'il semble y avoir dans la manière dont le problème est affronté par les métaphysiciens contemporains. E. J. Lowe tente d'expliquer à quoi tient

---

<sup>1</sup> Dans ce qui suit, j'utilise les termes « propriétés », « universaux récurrents » et « instanciation » pour développer les questions métaphysiques que cet article aborde. Le lecteur pourrait objecter qu'il s'agit de *notre* terminologie, et non de celle des anciens. Ma position est que, *en tant que* philosophes, nous ne pouvons éviter d'envisager la pensée des philosophes qui nous précèdent à partir des concepts d'aujourd'hui ; afin de comprendre le passé nous ne pouvons que nous appuyer sur ce que nous possédons, y compris en matière de terminologie. Je formule et défends cette approche méthodologique dans Marmodoro (2022b).

<sup>2</sup> Voir par exemple le commentaire de E. J. Lowe : « Je n'ai pas réellement besoin de la catégorie de *matière* de l'hylémorphiste. [...] Je préférerais d'ailleurs complètement abandonner le terme "matière", comme l'a fait la physique moderne, au moins comme terme théorique fondamental » (2012, 237). Le fait que les néo-aristotéliciens adoptent une position critique par rapport à la matière aristotélicienne est significatif dans la mesure où ils sont *positivement* engagés dans le projet de « reconditionnement » de l'hylémorphisme d'Aristote – voir par exemple Rea (2011), Koons (2014, 2020), Koslicki (2008, 2018), qui en sont des représentants parmi d'autres – et de son application à une série de problèmes de longue date en philosophie, afin d'aboutir à des solutions satisfaisantes selon les critères philosophiques d'aujourd'hui ; voir par exemple Jaworski (2016) et Koons (2018), dans des domaines très différents.

<sup>3</sup> Voir par exemple Costa (2021) pour une interprétation récente de l'instanciation en tant que relation.

le fait qu'une propriété universelle soit « dans » des particuliers concrets comme suit : « L'immanentiste conçoit les propriétés des objets concrets comme étant des *ingrédients* de ces mêmes objets » [“The immanentist sees the properties of concrete objects as being *ingredients* of those very objects”] (Lowe 2012, 230, je souligne). Cette description des universaux immanents en tant qu'« ingrédients » des particuliers qu'ils qualifient est toutefois ambiguë, se prêtant à deux manières possibles de comprendre ce qu'est un « ingrédient » dans ce contexte. Il me semble que les explications de D. Lewis et de D. Armstrong à propos de ce qu'est pour un universel d'être instancié illustrent deux manières différentes dont on pourrait considérer les universaux immanents comme des « ingrédients » des particuliers qu'ils qualifient. Lewis dirait que les universaux immanents sont des parties non spatiotemporelles des particuliers dans lesquels ils sont instanciés (Lewis 1986, 64) ; et Armstrong, quant à lui, dirait que les universaux sont dans les particuliers en tant que *constituants* de ceux-ci, *mais pas en tant que parties* (Armstrong 1989, 40-43, 52). Aucune des deux explications n'éclaire ce qu'est l'instanciation sur le plan métaphysique, et toutes deux ont été amplement développées mais aussi critiquées dans la littérature. Abstraction faite, dans le cadre de la présente étude, d'une discussion des positions de Lewis et d'Armstrong en tant que telles, ce qu'il y a de plus pertinent ici est le fait que la position d'Armstrong se présente comme aristotélicienne – non pas en tant qu'interprétation d'Aristote, mais en tant que position développée à partir des principes d'Aristote. De quelle façon ? En bref, pour reprendre les mots de T. Sider,

« Armstrong pourrait apporter une lecture aristotélicienne de la “constitution” [*constituency*], et affirmer que même si les universaux ne sont pas des parties de leurs instances, ils sont “dans” celles-ci au sens d'une *dépendance ontologique* : s'il n'y avait pas d'instances, l'universel n'existerait pas » (Sider 1995, 18, je souligne).

Mais, ajoute-t-il, « [l]a constitution [*constituency*] me semble obscure. Aucune explication positive de ce qu'est la constitution [*constituency*] ne nous est jamais fournie » (Sider 1995, 18). Comme beaucoup d'autres, je partage les réserves de Sider à l'égard de cette conception des propriétés instanciées comme constituants, la constitution [*constituency*] étant expliquée uniquement en termes vagues de dépendance ontologique.

Mon but est ici de développer une solution au problème de l'instanciation, en m'appuyant sur une interprétation nouvelle de la théorie d'Aristote, qui se distingue à la fois de celle qui domine dans la littérature scientifique et des développements néo-aristotéliens contemporains, comme par exemple chez Armstrong. Je défends une explication de l'instanciation qui est non seulement bien fondée sur le plan philosophique, en partant de certaines hypothèses aristotéliciennes de base, mais qui constitue aussi une alternative viable pour les philosophes modernes qui adhèrent au réalisme en matière d'universaux et qui recherchent une explication philosophiquement satisfaisante de la manière dont les universaux sont dans les particuliers concrets et du rôle métaphysique qu'ils y jouent. Cette proposition se distingue radicalement de celle de Tiercelin (2004) ; mais il s'agit, dans le même esprit qu'elle, d'une tentative d'expliquer ontologiquement la ressemblance.

### 3. L'instanciation

Avant d'entamer mon examen de l'explication d'Aristote de l'instanciation des propriétés universelles, je tiens à rappeler que nous avons deux problèmes à résoudre : ceux de la *récurrence* et de la *pluralisation*. Le premier renvoie au problème de savoir comment *un universel* est un, en dépit de ses multiples occurrences simultanées dans différents objets ; le second est le problème de savoir comment *un objet* est un, malgré les multiples occurrences simultanées de différentes propriétés en lui. Aristote ne distingue pas explicitement les deux problèmes, mais il les traite tous deux. Je commencerai par le second, et reviendrai au premier dans la section portant sur l'abstraction.

Tout comme Platon, Aristote reconnaît la nécessité de la « déformation » ontologique des propriétés instanciées. Je soutiens qu'il introduit un type nouveau de « déformation », et, par conséquent, d'instanciation. Cette contribution à l'histoire de la métaphysique n'a pas encore été pleinement reconnue. Afin de la comprendre, commençons par aborder la question du statut ontologique qu'ont les universaux aristotéliens lorsqu'ils sont instanciés dans des substances.

Aristote soulève lui-même la question de savoir si les propriétés sont dans les objets en tant que *parties* de ceux-ci, et adopte une position claire à ce sujet dans ce qu'on pourrait considérer son premier ouvrage sur la métaphysique des propriétés, les *Catégories*. Il affirme de manière explicite que « [p]ar "dans un sujet" j'entends ce qui est dans quelque chose [par exemple la pâleur de Socrate], mais *pas en tant que partie* » (1a24-25, je souligne)<sup>4</sup> ; ou encore : « Car lorsque nous parlions des choses [*i.e.* des propriétés] *dans un sujet* [*i.e.* dans un objet], nous n'entendions pas par-là les choses qui appartiennent à quelque chose en tant que *parties* » (3a32-33, souligné dans l'original). Aristote n'explique pas les raisons pour lesquelles les propriétés instanciées ne sont *pas* des parties de l'objet dans lequel elles sont instanciées. Nous en exposerons et reconstituerons ces raisons dans la section portant sur la composition.

En plus de nier dans les *Catégories* que les propriétés soient des *parties* des objets, il est crucial qu'Aristote souligne que les propriétés sont « dans » les substances qu'elles qualifient ; et il distingue deux manières dont les propriétés sont en elles : les propriétés « sont dites » des substances ou « sont dans » les substances<sup>5</sup>. Ce qui est d'importance capitale dans le cadre de la présente étude est que, pour Aristote, toutes les propriétés, celles « dites » et celles « dans », sont dites d'une substance et sont dans une substance *en tant que sujets de cette substance*. Avant d'analyser la portée de cette affirmation en rapport à l'explication de l'instanciation d'Aristote, je souhaite souligner le fait qu'Aristote en fait une *condition* de l'existence des propriétés dans le monde : les propriétés sont soit dites de, soit dans *un sujet*. Il écrit :

« Ainsi toutes les choses [les propriétés] sont soit dites des substances primaires [par exemple Socrate] en tant que sujets ou en elles en tant que sujets. Si donc les substances primaires n'existaient pas, il serait impossible pour toutes les autres choses [les propriétés dans le schéma catégoriel, par exemple être pâle] d'exister » (2b4-6).

---

<sup>4</sup> Toutes les traductions françaises des textes d'Aristote sont basées sur les traductions anglaises de Barnes (1984).

<sup>5</sup> Aristote distingue les essences (les substances « dites de ») des accidents (les substances « dans »).

Je soutiens que cette approche empiriste est à la base de l'explication de l'instanciation des universaux d'Aristote : les propriétés existent « dans » le monde uniquement en tant qu'instanciées, en tant que qualifications de substances, qui sont leurs *sujets* métaphysiques.

Comment devons-nous alors comprendre la différence ontologique entre une propriété non instanciée et une propriété instanciée dans le contexte de la métaphysique d'Aristote ? Quelle est la portée métaphysique du fait que les propriétés instanciées soient des *qualifications* de substances ? Aristote nous dit, dès les *Catégories*, qu'une définition de la sagesse qui est vraie de la propriété de sagesse n'est *pas* vraie du sujet qui la possède – ce qui est sage n'est pas la sagesse. Il écrit :

« Il est clair, d'après ce qui a été dit, que si quelque chose *est dit d'un sujet*, autant son *nom* que sa *définition* sont nécessairement prédiqués du sujet. Par exemple, homme est dit d'un sujet – l'homme individuel – et le nom est bien sûr prédiqué (puisque tu prédiqueras homme de l'homme individuel). De plus, la définition de l'homme sera prédiquée de l'homme individuel (puisque l'homme individuel est aussi un homme). Ainsi autant le *nom* que la *définition* seront prédiqués du sujet. Mais quant aux choses qui sont *dans un sujet*, dans la plupart des cas *ni le nom ni la définition ne sont prédiqués du sujet.* » (2a19 sq. ; je souligne)

Selon mon interprétation, Aristote affirme ici que l'instanciation d'un universel n'est pas la présence de l'universel dans la substance : par exemple, l'instanciation de la « sagesse » dans Socrate n'est pas la présence de la « sagesse » dans Socrate ; il s'agit plutôt de Socrate *étant sage*. Je comprends donc la position d'Aristote comme suit : l'instanciation d'une propriété dans une substance est un type de « transformation » métaphysique, que l'on ne peut évidemment pas percevoir, mais seulement concevoir. C'est une transformation de la propriété (par exemple, de sagesse), qui, *d'entité abstraite*, devient *qualification d'un sujet concret particulier* (par exemple, Socrate). J'appellerai la propriété *en tant qu'entité abstraite* « propriété-abstractum »<sup>6</sup>. Alors que Socrate *est* un homme, il *n'est pas* la sagesse ; il est sage. L'instanciation de la sagesse dans Socrate donne lieu à une personne sage. Une « personne sage » n'est pas une « personne + sagesse propriété-abstractum », mais une personne qualifiée de « sage ». En généralisant, les substances, pour Aristote, sont composées de leurs propriétés, mais ne sont pas simplement la coprésence ou les agrégats de leurs propriétés. Il défend cette position en *Métaphysique* VII.17, mais je montrerai qu'il le fait également en *Métaphysique* VII.3.

#### 4. L'unicité

Dès les *Catégories*, Aristote écrit au sujet des substances, comme par exemple Socrate : « En ce qui concerne les substances primaires, il est indéniable que chacune d'entre elles signifie un certain "ça" ; car la chose qui est révélée est individuelle et numériquement une. » (3b10-12)

Ce passage nous donne une idée assez précise de ce que pense Aristote au sujet

---

<sup>6</sup> Par « propriétés-abstracta » j'entends les entités individuées lorsqu'on abstrait ce qui est commun entre des choses semblables.

de l'unicité des substances, ce qui, comme je le montrerai, est pertinent pour la question principale qui nous intéresse ici, à savoir comment les universaux aristotéliens sont instanciés. Reprenons maintenant notre enquête à propos du *problème de la pluralisation*. La même position concernant les substances primaires en tant qu'un est également soutenue par Aristote dans la *Métaphysique*, où il écrit :

« [...] les différences présentes en l'homme sont multiples ; par exemple, pédestre, bipède, sans plumes. Pourquoi les hommes sont-ils uns et non multiples ? Pas parce qu'ils sont présents dans [un genre ...]. Tous les *attributs* dans la définition *doivent* forcément être uns ; car la définition est une seule [εἷς] formule et une formule *de substance*, de telle sorte qu'elle *doit être* une formule d'une certaine chose ; car substance veut dire un "un" et un "ceci", comme nous l'affirmons. » (1037b22-28, italiques originales)

Il ressort clairement de ces passages représentatifs qu'Aristote *part du principe* qu'une substance, telle que Socrate, est à la fois non récurrente et singulière<sup>7</sup>. On remarque qu'il *ne dérive* ni la non-réurrence ni la singularité des substances à partir de quelque chose d'ontologiquement plus primitif, par exemple d'un substrat sans propriétés donné primitivement, et ce ni dans les *Catégories* ni dans la *Métaphysique*.

Mais pourquoi et comment chaque substance est-elle une, sachant que le schéma catégoriel d'Aristote et l'expérience de pensée de l'abstraction qu'on trouve en *Métaphysique* VII.3 – par laquelle Aristote peuple le schéma – montrent que chaque substance individuelle peut être analysée en termes de propriétés qui la constituent, à savoir, son essence et ses accidents ? Ces propriétés ne rendent-elles pas chaque substance multiple ? Aristote aborde lui-même cette question – que j'appelle, dans ma terminologie, le *problème de la pluralisation* – et la considère comme l'un des grands défis de son œuvre métaphysique : « ce en quoi consiste l'unicité de cela, dont la formule est appelée une définition, comme par exemple dans le cas d'un homme, animal bipède ; car prenons ceci comme formule de l'homme. Pourquoi donc ceci est-il un, et non multiple, c'est-à-dire animal et bipède ? » (*Métaphysique* 1037b11-14, souligné dans l'original)

En d'autres termes, pourquoi Socrate est-il un, si le schéma catégoriel d'Aristote montre que Socrate est composé de tou(te)s les propriétés/formes/types d'être qui sont correctement prédiqué(e)s de lui, qu'ils/elles soient « dit(e)s de lui » (par exemple être un animal) ou qu'ils/elles « soient en lui » (par exemple être pâle) ? Toutes ces propriétés de Socrate ne rendent-elles pas Socrate multiple – pour la même raison que celle pour laquelle Aristote lui-même se demande, dans la citation ci-dessus, si « animal » et « bipède » rendent la définition d'une personne, et donc une personne, multiple ? Aristote répond à cette question par la négative ; une substance, même en tant que sujet de plusieurs qualifications, est une. Pourquoi affirme-t-il cela ?

Afin d'étudier cette question, commençons tout d'abord par distinguer deux sens d'unicité qu'Aristote mêle lorsqu'il affirme que chaque substance est une : les substances sont unes en ce qu'elles sont *non récurrentes*, et en ce que chacune est unifiée en une chose *singulière*. Aristote souscrit déjà à la non-réurrence (c'est-à-dire à la particularité)

---

<sup>7</sup> Il est possible qu'une chose soit non récurrente et plurielle, par exemple une équipe ; ou récurrente et plurielle, par exemple être une équipe ; ou récurrente et singulière, par exemple être un tigre.

des substances dans les *Catégories* lorsqu'il dit que les substances ne sont pas prédiquées d'autre chose comme sujet : à la différence des propriétés récurrentes, les substances ne sont pas récurrentes dans d'autres sujets : « Certaines [choses – ici, les substances] ne sont ni dans un sujet, ni dites d'un sujet, par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel – car rien de tel n'est dans un sujet ni dit d'un sujet. » (1b7-8)

Le second sens auquel les substances sont unes, c'est-à-dire singulières, est plus difficile à expliquer pour Aristote, et à comprendre pour nous ; or il offre la solution au problème de l'instanciation. Ce que nous devons comprendre, c'est pourquoi et comment un sujet complexe, multi-qualifié est singulier et non pluriel. Aristote ne fournit aucune explication explicite, et nous, lecteurs, ne pouvons que développer des hypothèses interprétatives dont la plausibilité peut être mesurée uniquement par leur concordance théorique avec le système de pensée d'Aristote, et non sur la base de preuves textuelles. Nous avons constaté que dès le début, dans les *Catégories*, Aristote part du principe que les substances ne sont pas *récurrentes* et que leurs propriétés n'en sont pas des *parties*.

Deux questions se posent alors :

- a) Si les propriétés instanciées sont des qualifications d'une substance, ne remettent-elles pas en cause son unicité, c'est-à-dire sa singularité ?
- b) Si les propriétés instanciées dans une substance étaient des parties de celle-ci, cela remettrait-il en cause l'unicité de la substance, à savoir sa singularité ?

En un mot, selon mon interprétation de la pensée d'Aristote, la réponse à la question (a) est « Non », et la réponse à la question (b) est « Oui ».

En ce qui concerne (a), les qualifications d'une substance n'affectent pas son nombre, qui peut-être soit singulier soit pluriel, puisque l'occurrence d'une propriété, par exemple celle d'être bon en chant, peut qualifier une seule entité ou une pluralité. Aucune qualification d'un sujet ne requiert sa singularité. Ce point s'applique de façon générale en métaphysique, ce qui, en rapport avec la théorie d'Aristote, revient à dire que l'instanciation de propriétés en tant que qualifications de sujets ne détermine pas le nombre du sujet qu'elles qualifient. Or, si l'on écarte ses qualifications, *qu'est-ce* alors qui détermine le nombre d'un sujet ?

Je soutiens qu'Aristote adopte la position selon laquelle la singularité d'une substance est primitive. J'entends par là qu'il n'y a ontologiquement rien de plus primitif qu'elle qui pourrait l'expliquer. Mais elle est fondée sur des considérations scientifiques ou pragmatiques concernant sa valeur explicative. La façon dont je propose d'interpréter la position d'Aristote, en accord avec la reconstitution philosophique la plus cohérente et convaincante de sa pensée, est la suivante : en partant de ce qu'il y a dans la nature et dans le but de la classifier, Aristote postule des types d'être/de formes/de propriétés, qui peuplent son schéma catégoriel, et qui dans sa métaphysique servent d'*unités explicatives ultimes* de la réalité. Il choisit ces types plutôt que d'autres en raison de l'utilité qu'ils ont selon lui dans le cadre d'explications et de classifications scientifiques ; c'est pour cette raison qu'il les envisage comme des *unités explicatives*. Illustrons cela : pour Aristote, un type/une forme/une propriété comme « être humain » est singulier/singulière, malgré sa complexité – impliquant par exemple, « être un animal » et « être rationnel » – car il est opportun sur le plan explicatif qu'un humain soit un, et donc, que « ce que cet humain est », tel qu'il est exprimé dans la définition de la substance, soit également un. Mon point



de vue général est que pour Aristote, *l'unicité suit logiquement l'être* – l'« être » étant scientifiquement organisé et classifié dans son schéma catégoriel. Quand quelque chose est un, le fait qu'il est un est un « amalgame avec » le fait qu'il est le type d'être qu'il est : par exemple, si x est un tigre, x est un. (Mais l'unicité d'un tigre est différente de celle d'autres types d'entités, comme par exemple l'unicité des ormes.) Ceci s'inscrit dans ce qu'Aristote écrit concernant le type d'être qu'est la substance, comme nous l'avons vu dans les *Catégories* mais aussi plus explicitement dans la *Métaphysique*, notamment ici : « Or, assurément, tous les *attributs* dans la définition *doivent être* uns ; car la définition est une formule singulière [εἷς] et une formule *de la substance*, de sorte qu'elle *doit être* une formule d'une seule chose ; car la substance signifie un « un » et un « ceci » [ἐν τι καὶ τόδε τι], comme nous l'affirmons. » (1037b22-28)

Il s'ensuit donc que pour Aristote, *tout comme il y a des types d'être, il y a des types d'unicité*. Il s'agit là d'une position dont nous devons reconnaître la portée en elle-même, et qui entraîne également d'importantes conséquences métaphysiques. La conséquence qui est pour nous la plus intéressante et la moins familière est que *l'unicité varie qualitativement* pour Aristote<sup>8</sup>. Ni l'« un » ni le « bien » ne sont des genres dans le schéma catégoriel d'Aristote, à la différence, par exemple, de l'ontologie des Formes de Platon ; l'« un » et le « bien » sont plutôt comme l'« être » : le schéma catégoriel dans son ensemble est nécessaire afin d'individuer les différentes formes d'« être », tout comme celles de l'« un » et du « bien ». Aristote développe un argument visant à expliquer pourquoi le « bien » n'est pas un genre dans le schéma catégoriel, argument qui vaut pour l'« être », et qui, selon lui, vaut aussi pour l'« un ». L'idée de base est que l'« être » n'est pas un seul *genre* dans les catégories, ou même une seule *catégorie* en elle-même, parce que *chaque type* dans le schéma catégoriel est un type d'être. L'« être » est donc vrai à *travers* les catégories, pour chacune d'entre elles. Il en va également ainsi avec le « bien », comme nous le dit Aristote ; et c'est aussi selon moi le cas de l'« un ». « Être bon » et « être un » sont individués différemment à travers l'ensemble du schéma catégoriel et ne sont donc, eux-mêmes, ni des genres, ni des catégories individuelles. L'argument d'Aristote concernant le « bien » est le suivant :

« [...] puisque les choses sont dites *être bonnes* d'autant de manières différentes qu'elles sont dites *être* (car les choses sont appelées bonnes dans la catégorie de la substance [...] et dans celle de la qualité [...] et dans celle de la quantité [...] et dans celle de la relation [...] et dans celle du temps [...] et dans celle du lieu [...] et autres), le bien ne peut certainement pas être quelque chose d'universellement présent dans tous les cas et un ; car s'il l'était, il n'aurait pas pu être prédiqué dans toutes les catégories, mais seulement dans une seule. » (*Éthique à Nicomaque* 1096a23-29, je souligne)

Le point d'Aristote est que, si être « bon » était la même chose lorsqu'il est correctement prédiqué d'éléments dans toutes les catégories, il aurait alors été un seul genre d'« unicité » dans une des catégories, tout comme, par exemple, être rouge est la même chose pour tout type de chose rouge dans la nature. Mais il ne s'agit pas de la même chose. Il s'ensuit donc – et ceci est important – que tout comme il y a différents types de « bien » et d'« être », il y a également différents types d'« un ».

---

<sup>8</sup> Les implications du fait que « l'unicité » n'est *pas* un type commun à toute chose qui est une, et du fait qu'il n'y a pas qu'un seul concept « d'unicité », sont considérables. Je ne peux cependant pas les développer ici.

J'en conclus que lorsque Aristote écrit dans le passage de la *Métaphysique* cité ci-dessus que « la substance signifie un “un” et un “ceci” » (1037b28), il nous dit que la substance est particulière et singulière : une substance n'est pas récurrente, et une substance n'est pas plurielle. La particularité signifie qu'une substance n'appartient à rien en tant que sujet ; et la singularité signifie qu'elle est d'un certain type, les types étant singuliers dans le sens que j'ai esquissé plus haut, c'est-à-dire en tant qu'unités explicatives<sup>9</sup>.

Revenons à la question qui a orienté nos réflexions dans cette section : lorsque plusieurs propriétés universelles sont instanciées dans une substance, pourquoi ne remettent-elles *pas* en cause la singularité de la substance ? Il s'agit là de notre *problème de la pluralisation*. La réponse que je propose est que, pour Aristote, les propriétés instanciées qui qualifient une substance « soumettent » ou « sacrifient » leur unicité individuelle et leur caractère qualitativement distinctif, en tant que propriétés-abstracta, au sujet qu'elles qualifient, qui est primitivement un. Une propriété-abstractum qui est instanciée dans une substance comme qualification de celle-ci acquiert le type d'unicité qu'est celui de son sujet, qui est dû au type d'être qu'est la substance. Pour illustrer ceci : la neige « blanche » et les ours « blancs » ont en commun la propriété-abstractum « blancheur » ; mais la neige et les ours possèdent la « blancheur » différemment, à savoir de manière ontologiquement distincte, *parce qu'il s'agit de différents types d'« un »*. Il s'ensuit donc que l'instanciation d'une propriété universelle dans un objet particulier est un « phénomène » métaphysique bien plus complexe que la simple présence d'un universel dans l'objet. Mais si la neige et les ours possèdent la « blancheur » différemment, en quoi sont-ils semblables ? Afin de répondre à cette question, nous devons revenir au *problème de la récurrence*.

## 5. L' abstraction

Sur le *problème de la récurrence*, je soutiens qu'Aristote le résout de manière empiriste. Il estime que seules les occurrences de propriétés universelles sont « dans » le monde/des objets concrets. Afin d'expliquer la ressemblance qualitative entre les objets, il adopte une approche ascendante : nous pouvons extraire des propriétés universelles de ces instances, et les classer suivant son schéma catégoriel des *Catégories*. Il explique la similarité de différents objets non pas *par la présence* en eux de la même entité, mais *par l'extraction* d'eux de la même propriété. En d'autres termes, une propriété universelle est récurrente dans la mesure où elle peut être abstraite d'objets semblables dans lesquels la propriété est instanciée (quel que soit leur nombre). Un ours polaire blanc, un mur blanc, de la neige blanche, *etc.* sont semblables en termes de couleur, non pas parce que la « blancheur » est présente en eux, mais parce que la « blancheur » peut en être abstraite. C'est pourquoi, pour Aristote, les universaux existent de manière non instanciée et uniquement en tant qu'entités abstraites remplissant des fonctions explicatives – par exemple, celle d'expliquer la constitution, la ressemblance, la causalité, *etc.* D'après ma lecture d'Aristote, l'*abstraction* est (conceptuellement) l'inverse de l'*instanciation*. L'instanciation suppose qu'une propriété-abstractum définissable se transforme en une qualification d'un sujet, dont le type et le nombre déterminent comment il peut afficher la propriété ontologiquement. L'abstraction inverse ce processus, conceptuellement.

---

<sup>9</sup> La particularité et la singularité constituent le principe de compte [*count principle*] d'un concept sortal.

## 6. La composition

Comme nous l'avons vu, Aristote nie que les propriétés soient instanciées dans des substances en tant que parties de celles-ci. Cependant, il n'en explique pas les raisons. J'ai également évoqué la question de savoir si l'unicité – la singularité – d'une substance serait remise en cause si les propriétés étaient instanciées dans la substance en tant que parties de celle-ci. Je soutiens que, pour Aristote, elle le serait. Je développe dans ce qui suit une hypothèse interprétative pour expliquer mon propos. Nous devons d'abord retracer les origines de la position d'Aristote jusqu'à l'œuvre de Platon. Dans le *Théétète*, Platon introduit ce qu'on appelle le *dilemme de la composition*, dans le contexte d'une discussion d'un problème épistémologique (201d–210a), à savoir celui de savoir si un composé et ses éléments sont connaissables dans la même mesure. Il aborde ce problème en examinant l'ontologie d'une entité complexe et de ses éléments. Platon examine la question de savoir si les éléments qui constituent une entité complexe sont uns, en tant que composés, ou s'ils sont encore multiples, et par conséquent, il s'interroge sur la relation de l'entité aux éléments qui la constituent. Ainsi, le *dilemme de la composition* est un argument métaphysique dont les conclusions servent pour Platon à aborder un problème épistémologique. Nous ne nous intéresserons pas ici au problème épistémologique, mais seulement à ce que le dilemme nous dit de la conception platonicienne de la composition des entités complexes. Celle-ci est pertinente pour comprendre celle d'Aristote à partir des *Catégories*, selon laquelle les propriétés instanciées ne sont *pas* des parties des substances.

La question centrale qui anime l'argument du *dilemme de la composition* de Platon concerne les relations métaphysiques qui valent entre les éléments suivants : (i) *tous les éléments* qui constituent l'entité (ἅπαντα) ; la *totalité* (πᾶν) des éléments ; et (iii) le *tout* (ὅλον) que les éléments constituent. Parmi les trois approches que Platon envisage, celle qui nous intéresse ici est celle selon laquelle le *tout* d'une chose complexe (ὅλον) = la *totalité* de la chose (πᾶν) = *toutes* les parties qui la composent (ἅπαντα, 205a7-9). En d'autres termes, si une substance a des parties, la substance *est* alors ses parties, est identique à ses multiples parties. J'estime que cette affirmation est une vérité métaphysique fondamentale que Platon énonce pour tous les temps : l'unicité (c'est-à-dire la singularité) n'est pas compatible avec la complexité méréologique<sup>10</sup>. Platon affirme que si un tout complexe est un, il n'a pas pour parties ses composantes<sup>11</sup>. Je soutiens que la contraposition de cette affirmation est également vraie : si une substance a des parties, elle n'est pas une mais multiple. J'appelle cela – l'affirmation et sa contraposition – le *principe d'unicité* de Platon, même s'il ne l'a pas présenté comme tel dans ses textes. En outre, j'estime que ce *principe* et le fait qu'Aristote en ait connaissance expliquent pourquoi ce dernier affirme simplement dans les *Catégories* que les propriétés ne sont pas des parties des substances qu'elles qualifient. Selon ce *principe*, si elles étaient des parties de leurs substances, elles remettraient en cause l'unicité – la singularité – des substances, qu'Aristote leur attribue.

---

<sup>10</sup> Il écrit : « si une chose a des parties, le tout doit inévitablement être toutes ses parties » (204a7).

<sup>11</sup> 205a10– b2. Il peut toujours être *divisé* en parties, mais ces parties ne constituent pas le tout (singulier) qui était divisé, comme Aristote le montre avec son *Principe de l'homonymie*.

## 7. Conclusion

L'instanciation est un phénomène métaphysique très complexe. Lorsque de multiples universaux sont instanciés « dans » des substances, qui restent à la fois particulières et singulières, il est légitime de se demander comment cela peut se produire. Aristote nous l'explique. J'ai tenté ici de reconstruire son explication. J'ai montré qu'Aristote présuppose de manière primitive l'unicité des substances, aussi bien quant à leur particularité (la non-réurrence) qu'à leur singularité. Il s'ensuit que l'ontologie de toutes les composantes d'une substance devra se conformer à son point de départ. La singularité d'une substance serait remise en question si les universaux instanciés en elle en constituaient des parties. Nous avons vu qu'Aristote pose lui-même cette question<sup>12</sup>. Surtout, sa réponse est que les universaux qui sont instanciés dans une substance doivent être singuliers, ensemble, car les substances sont unes – singulières. Il est important de comprendre qu'Aristote ne passe pas d'une substance complexe à son unicité – sa singularité – par la composition ; c'est plutôt l'inverse qui se produit : le passage de la singularité primitive d'une substance au statut ontologique des universaux instanciés en elle. En d'autres termes, Aristote n'unifie pas une substance par la composition, mais il s'assure plutôt que les composantes de la substance ne remettent pas en cause<sup>13</sup> son unicité – sa singularité. Ainsi, dès ses premiers écrits, il estime que les universaux dans les substances *ne sont pas des parties* de leurs substances<sup>14</sup>. Je considère que cette position, qu'Aristote exprime sans aucun argument à l'appui dans sa première œuvre métaphysique, les *Catégories*, reflète une influence directe d'un principe affirmé par Platon à propos du *dilemme de la composition* : son *principe d'unicité*, d'après lequel des entités singulières n'ont pas de parties. Le pas métaphysique positif qu'Aristote franchit est celui de concevoir les propriétés instanciées dans les substances comme des qualifications – et non comme des parties – de celles-ci.

Il s'agit bien d'un pas métaphysique positif, qui vise à montrer que des qualifications ne représentent pas une menace pour la singularité d'une substance puisque, dans l'ontologie d'Aristote, les qualifications – les universaux instanciés – renoncent à leur propre singularité et assument le caractère distinctif des sujets qu'elles qualifient. Ainsi, même si l'on renonce au caractère discret des qualifications et l'on présuppose le nombre du sujet, cela n'implique pas que la substance sera singulière, mais plutôt *autant que* le sujet est : à savoir, singulière ou plurielle. Toutefois, puisque Aristote présuppose la singularité primitive des substances, le « sujet substantiel » est toujours singulier. En bref, les universaux instanciés sont des « entités hybrides », fournissant leurs types à leurs sujets, mais empruntant le nombre de leurs sujets ; par exemple, « la sagesse » est instanciée en tant que « x est sage ». J'ai montré que la source de cette position métaphysique novatrice remonte à Platon. Ce qu'Aristote hérite de Platon est l'idée que l'instanciation suppose un coût constitutionnel pour les universaux instanciés, et que la singularité est dépourvue de parties. Aristote ajoute que ni l'absence de parties, ni l'absence de sujet (que j'envisage comme les deux modes principaux de la composition métaphysique) n'entraînent l'unicité. Mon but général était de montrer que l'instanciation des universaux chez Aristote est un phénomène métaphysique complexe, mais intelligible ; et que son explication de ce phénomène est viable sur le plan

---

<sup>12</sup> Pour rappel, voir *Métaphysique* 1037b22-23.

<sup>13</sup> Je soutiens que des *parties* remettraient en cause la singularité d'une substance car les parties sont discrètes.

<sup>14</sup> Pour rappel, voir *Catégories* 3a32-33.

philosophique.

*Une version de cet article a été présentée au séminaire GEM (Groupe d'Études en Métaphysique) de Claudine Tiercelin au Collège de France en 2021. Je remercie les participantes et les participants au séminaire pour leurs questions et commentaires. Une version plus longue de cet article est parue en anglais sous le titre « Instantiation » (Marmodoro 2022a). La traduction française de cet article a été effectuée par Lea Cantor.*

## Bibliographie

- Ackrill J.L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Armstrong D.M., *Nominalism and Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Armstrong D.M., *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Barnes J. (dir.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Cooper J. M. (dir.), *Plato. Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987.
- Costa D., « An argument against Aristotelian universals », *Synthese*, vol. 198, n°5, 2021, p. 4331-228.
- Fine G., « Plato and Aristotle on Form and Substance », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 29, n°29, 1983, p. 23-47.
- Harte V., « Plato's Metaphysics », in G. Fine (dir.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 191-216.
- Jaworski W., *Structure and the Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Koona R., « Staunch vs. Faint-hearted Hylomorphism : Toward an Aristotelian Account of Composition », *Res Philosophica*, vol. 91, 2016, p. 1-27.
- Koona R., « Hylomorphic Escalation : A Hylomorphic Interpretation of Quantum Thermodynamics and Chemistry », *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 92, 2018, p. 159-78.
- Koona R., « Advancing the Aristotelian Project in Contemporary Metaphysics : A Review Essay », *Philosophia Christi*, vol. 21, n°2, 2020, p. 434-444.
- Koslicki K., *The Structure of Objects*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Koslicki K., *Form, Matter, Substance*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Lewis D., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Loux M., *Primary Ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca, Cornell University press, 1991.
- Lowe E. J., *The Four-Category Ontology*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Lowe E. J., « A neo-Aristotelian substance ontology : neither relational nor constituent », in T. Tahko (dir.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 229-248.
- Marmodoro A., « Is Being One Only One ? The Argument for the Uniqueness of Platonic Forms », *Apeiron*, vol. 41, n°4, 2008, p. 211-227.
- Marmodoro A., « Whole, but not one », in J. Heil, S. Gibb et A. Carruth (dir.), *Ontology, Modality, Mind: Themes from the Metaphysics of E. J. Lowe*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 60-72.

Marmodoro A., « Hylomorphic Unity », in R. Bliss & J. Miller (dir.), *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, Abingdon, Routledge, 2020.

Marmodoro A., « Instantiation », *Metaphysics*, vol. 4, n°1, 2022a, p. 32-46.

Marmodoro A., « Why studying the history of philosophy matters », *Think. A Journal of the Royal Institute for Philosophy*, vol. 21, n°60, 2022b, p. 5-20.

Scaltsas T., « Is a Whole Identical to its Parts ? », *Mind*, vol. 99, n°396, 199, p. 583-599.

Scaltsas T., *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca, Cornell University Press, 1994a.

Scaltsas T., « Substantial Holism », in T. Scaltsas, D. Charles & M. L. Gill (dir.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1994b.

Sider T., « Sparseness, Immanence, and Naturalness », *Noûs*, vol. 29, 1995, p. 360-37.

Tiercelin C., « Le problème des universaux : aperçus historiques et perspectives contemporaines », in J.-M. Monnoyer (dir.), *La Structure du monde*, Paris, Vrin, 2004, p. 329-353.