

Le sujet

La question de l'identité personnelle

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Introduction : qu'en est-il de la notion de subjectivité ?

La notion de subjectivité se situe à l'intersection de multiples chemins.

1/ Le premier chemin conduisant vers ce que nous appelons subjectivité est celui où est apparue l'attention à ce que désigne le pronom réfléchi *soi*. Lorsque la philosophie grecque est devenue, avec Socrate, explicitement interrogative, elle a pris en même temps une dimension « réflexive » qui a (ou aurait) été inspirée à Socrate par le commandement delphique : connais toi toi-même¹. Les questions *que suis-je ? et qui suis-je ?* (la première se rapportant plutôt à l'universalité d'une essence, l'autre à la singularité d'un existant) viennent ainsi au centre de la philosophie qui se comprend comme une certaine pratique du souci de soi (*epimeleia heautou, cura sui*).

¹ Voir *Apologie de Socrate*, 20d : « Je le reconnais donc, Athéniens, je possède une science ; et c'est ce qui m'a valu cette réputation. Quelle sorte de science ? celle qui est, je crois, la science propre à l'homme <anthropinè sophia>. Cette science là, il se peut que je la possède, tandis que ceux dont je viens de parler en ont une autre, qui est sans doute plus qu'humaine... ».

Il se pourrait que le champ entier de la culture soit une explication avec ces deux questions. Mais, là où il y a philosophie, le questionnement prend un tour explicitement réflexif dont l'expression linguistique est le pronom réfléchi *soi*. La philosophie est une certaine « rencontre » de soi. En ce sens, et si l'on appelle *cogito* l'orientation réflexive de la pensée, on dira que la philosophie est, d'une façon ou d'autre, pratique du *cogito*.

Dans le champ lexical où s'exprime ce souci de soi, deux notions ont une importance particulière : l'âme et la conscience.

De la notion de conscience, je rappellerai seulement qu'elle a une double racine grecque et hébraïque et que sa signification originelle est « morale ». Dans le stoïcisme impérial, les expressions *sibi conscire* et *sibi conscius* désignent un savoir de soi se référant aux actes accomplis et aux paroles prononcées, au sens d'un savoir intime que le sujet possède sur ses propres intentions et sur la véritable signification de sa conduite. Montaigne retrouve ce sens stoïcien quand il écrit que « l'âme ne se peut échapper à elle-même » (*Essais*, I, 39). Quant à St Paul, il utilise le terme *suneidesis*, traduit par *conscientia* puis par *conscience* pour désigner un jugement intérieur de condamnation ou d'acquiescement que les païens portent sur leurs propres actions (*Romains*, II, 15-16 : « Lors donc que les païens qui n'ont pas Loi, en accomplissent naturellement les préceptes, ces gens qui n'ont pas la Loi sont eux-mêmes leur propre loi : ils manifestent que l'objet de la loi est gravée dans leur cœur. C'est là le témoignage de leur conscience ainsi que des raisonnements par lesquels ils s'accusent ou s'excusent mutuellement »). La conscience est donc l'instance qui porte un jugement au nom d'une loi gravée dans le cœur. Chez Augustin, la conscience devient le regard de l'âme sur elle-même. Cette notion de conscience se retrouve chez Rousseau, particulièrement dans la Profession de foi du Vicaire savoyard.

La notion d'âme a une provenance religieuse très ancienne. On la trouve par exemple chez Homère. Quand elle est reçue dans la philosophie grecque elle désigne à la fois le principe du mouvement vivant et, dans l'homme, le principe de la pensée. A ce titre, elle devient l'un des noms du soi. Pour Socrate, prendre soin de soi, c'est prendre soin de son âme. Cette qualification du souci de soi comme souci de l'âme n'est pas sans conséquences : sa conséquence la plus immédiate est l'apparition d'une certaine dualité dans le soi. Si l'âme est ce qui meut le corps tout en étant aussi principe de la pensée, elle peut incliner soit vers les opérations du corps, soit vers les activités de la pensée. Se comprendre comme âme, cela implique donc, pour le soi de se comprendre comme une tension entre deux polarités.

Cette tension prend parfois le sens d'une véritable opposition. C'est le cas dans le *Phédon*. Dans ce dialogue, Platon distingue les humains selon leur style de vie. Les uns, qui s'identifient à leur corps et aux soins du corps, enchaînent l'âme au corps. Les autres, qui s'identifient à leur âme et au soin de l'âme (la philosophie) cherchent à délivrer l'âme du corps. (*Phédon*, 64 c). Pour les amis du corps, la philosophie est une mort avant la mort, pour le philosophe, c'est l'oubli de l'âme qui est la véritable mort. Observons que la notion de corps n'a manifestement pas ici exactement le même sens que dans le mécanisme des Modernes. Pour Descartes, le corps est *res extensa*, matière étendue, mécanisme. Chez Platon, le corps est assurément l'enveloppe corporelle, dont l'âme se dépouille au moment de la mort. Mais le terme « corps » désigne aussi une certaine façon d'exister à laquelle nous sommes enclins en raison de notre condition présente, d'incarnation. Observons aussi que le terme âme n'a pas toujours exactement le même sens chez Platon. Dans le *Phédon*, l'âme est identifiée à une certaine part de notre être qui est apparentée aux Idées et tend vers ce qui est au delà de cette vie. Dans la *République*, l'âme est comprise comme le principe de notre vie et de tout ce qui a lieu en elle, en fait de pensée et d'action. Et ainsi tout ce que le *Phédon* rapportait au corps est cette fois rapporté à l'âme, et plus précisément à l'une des trois parties de l'âme, celle que Platon appelle *epithumèton*.

Mais la relation de l'âme et du corps n'est pas nécessairement une relation d'opposition ou d'antagonisme. Quand il traite de l'âme, Aristote souligne constamment que, dans l'animal (et dans l'homme en tant qu'animal), l'âme et le corps sont inséparables (*De anima*, II, 1, p. 71 :

“l’âme n’est pas séparable du corps”). Ame et corps sont inséparables parce qu’ils désignent la même réalité sous deux perspectives différentes : l’âme comme unité, le corps comme multiplicité. Le rapport du corps à l’âme est celui d’une multiplicité d’éléments composants (cellules, tissus, organes) avec la forme qui les unifie et qui leur confère une unité fonctionnelle : l’âme rend le corps vivant; elle est l’ensemble des fonctions vitales dans leur exercice ou du moins dans leur possibilité d’exercice. Il n’y a pas de corps vivant sans âme, ni d’âme sans corps.

Il est vrai que l’âme humaine pose un problème particulier, dans la mesure où elle n’est pas seulement une âme végétative, comme dans les plantes, ni une âme sensitive, comme dans les animaux autres que l’homme mais aussi rationnelle ou intellectuelle. Aristote admet qu’il y a, dans l’âme intellectuelle quelque chose qui n’est pas mêlé au corps. Et il y a là une orientation qui se rapproche de Platon. Mais cela n’invalide pas l’orientation générale, qui est immanentiste.

Concluons de cette première analyse qu’au moment où elle comprend le souci de soi comme souci de l’âme, la philosophie grecque interroge le paradoxe d’une nature humaine qui se présente comme une unité multiple ou comme une multiplicité une.

Ce paradoxe se retrouve très clairement dans la pensée moderne. Descartes nous apprend ainsi que nous pouvons saisir notre réalité humaine sous trois notions primitives différentes. L’une est la notion de l’âme comme substance à laquelle n’appartient aucun autre attribut que ceux qui relèvent du *cogitare*, de la pensée.

La seconde est la notion du corps comme pure *res extensa*, c’est-à-dire comme ce corps que l’on dissèque pour en connaître les parties composantes ou dont on se donne un modèle mécanique pour en connaître la physiologie.

La troisième est la notion de l’union de l’âme et du corps, dont relève tout le domaine d’expérience qui va des passions de l’âme au mouvement volontaire.

La question est alors : que suis-je ? qui suis-je ? où est ce que j’appelle moi ? suis-je « mon âme » telle que je la connais par la notion primitive de la substance pensante ? suis-je « mon corps » tel que je le connais par l’anatomie et la physiologie objectives ? ou bien suis-je cet être indivisiblement pensant et charnel dont j’ai l’expérience à partir de la troisième notion primitive ?

On pourrait considérer que les deux premières notions primitives ne sont que des abstractions théoriques (nécessaires à la métaphysique et à la mécanique) et que je ne suis véritablement et concrètement, dans ma réalité humaine, que dans l’union. Mais la question n’est pas simple. Pour deux raisons au moins.

D’abord Descartes est assuré de l’immortalité de l’âme (il s’abstient d’aborder la question dans ses *Méditations*, mais il montre, dans l’Abrégé de la Méditation seconde, que la démonstration en est possible) ; or si j’admets, avec Descartes, l’immortalité de l’âme, force est de reconnaître que je suis davantage dans ce qui de mon être traverse la mort (l’âme immatérielle) que dans ce qui, de mon être, disparaît dans la mort. Donc « ce que je suis » est incontestablement aussi (et peut-être même d’abord) dans la pure substance pensante.

Ensuite le champ d’expérience qui est le mien dans l’union de l’âme est du corps a beau me faire connaître dans la plupart des cas ce qui est utile à ma vie et même vrai (du moins sous certaines conditions), il y a des exceptions : je peux être hydropique et désirer boire alors que le boire m’est nuisible et qu’éventuellement je le sais ; je peux avoir un membre fantôme et avoir mal dans le bras ou la jambe que je n’ai plus, alors même que je sais que je ne l’ai plus. A nouveau, que suis-je ? suis-je mon désir de boire où suis-je dans le refus que j’impose à mon désir de boire dans la connaissance que cela me serait nuisible. Suis-je dans la douleur au membre que je n’ai plus ou bien dans la connaissance que je ne l’ai plus ? Mon corps est-il mon compagnon ou est-il devenu mon ennemi ? (est-il avec moi ou contre moi ?) Et cette question est d’autant plus importante ici qu’elle présente une incidence pratique évidente : ce que je suis n’est pas séparable de ce que j’ai à faire (boire ou ne pas boire, me fier à ce que je sens ou m’en

défier) ou de ce que j'ai à être : je m'agirai sans doute pas exactement de la même façon si je m'identifie à la personne constituée par l'union de l'âme et du corps ou si je m'identifie à la substance pensante promise à l'immortalité (dans la *République*, les arguments en faveur de la vie juste trouvent leur accomplissement dans le grand mythe final de la destinée des âmes après la mort). On voit donc que dès le moment où on comprend le souci de soi comme le soin de son âme, on se trouve engagé dans une réflexion complexe sur l'unité multiple de l'être de l'homme. Le soi du souci de soi exprime incontestablement une unité ou une exigence d'unité, mais cette unité apparaît paradoxale et problématique dès le moment où on cherche à la cerner.

Le second chemin conduisant vers ce que nous appelons subjectivité est celui de la réflexion grecque puis latine sur la substance.. Le terme « sujet » vient en effet du terme latin « sub-jectum », qui est lui-même apparenté, du point de vue du sens étymologique, au terme latin substantia et au terme grec upokeimenon.

Que signifie substance ?

Au début du livre Z de la Métaphysique, Aristote énonce que l'être <to on> est dit <legetai> selon de multiples acceptions appelées catégories. Et il cite parmi elles le « ce qu'est la chose et le ceci » <to ti esti kai tode ti> appelé également ousia, puis la qualité, la quantité, et toutes les autres catégories de l'être. Et il établit la primauté de l'ousia qui est seule kath auto.

Que signifie exactement ousia ?

En Z 3, Aristote montre que le terme ousia présente quatre grandes significations : Ousia = 1) quiddité <to ti en einai> ; 2) universel <katholou>; 3) genre <genos>; 4) sujet <upokeimenon>.

Parmi ces quatre significations, la préséance revient, si l'on suit l'opinion courante, à la 4^e et dernière (le sujet au sens de « ce dont tout le reste s'affirme et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose »). La substance est sujet. Mais qu'est-ce qui, dans le réel, a rang de sujet ? Qu'est-ce qui, dans le réel, est ce dont tout le reste est affirmé ? Trois options se présentent : c'est soit la matière, soit la forme, soit le composé.

La matière : le marbre de la statue, le chêne du coffre. Le marbre ou le chêne sont dits « matière » au sens où, quand le bloc de marbre entre dans l'atelier du sculpteur, quand les planches de chêne entrent dans l'atelier du menuisier, le marbre et le chêne ont, en un sens, moins de forme ou de détermination que quand ils seront devenus statue du dieu ou coffre de chêne (la statue, le coffre, c'est la matière première plus la forme que le travail y a ajoutée) . Mais considérés en eux mêmes, marbre et chêne sont des réalités déterminées, ayant des qualités distinctives, que l'on peut donc penser comme des composés de matière et de forme (matière = ce qui reçoit les déterminations, le substrat des déterminations ; forme = l'ensemble uni des déterminations qui font d'un être ce qu'il est). On peut donc rechercher quelle est la matière à laquelle une forme s'est ajoutée pour qu'il y ait du marbre ou du chêne ; et puis, cette matière étant elle-même un composé, on va chercher la matière de cette matière, et ainsi de suite. Et c'est ainsi que, par une sorte de passage à la limite, la pensée va former le concept d'une matière pure, étrangère à toute forme, qui serait définie comme « ce qui n'est par soi ni existence déterminée, ni d'une certaine qualité, ni d'une autre des catégories par lesquelles l'être est déterminé » (1029 a 10). Et on se demande alors si le « sujet » que l'on cherche, ce ne serait pas justement cette pure matière. Qu'est-ce qui, dans le réel peut valoir le mieux comme « ce dont tout le reste s'affirme et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose » ? La meilleure réponse paraît être : ce qui est tout à fait indéterminé. Le réel se présente comme une multiplicité infinie de réalités qualifiées, et il paraît assez naturel de supposer que ce qui est par excellence « sujet », c'est le fond inqualifié de toutes les réalités qualifiées, le réceptacle indéterminé de toutes les réalités déterminées

Le composé : les réalités individuées, telles que Socrate ou Callias, ayant une essence, recevant des déterminations successives, et demeurant « mêmes que soi » à travers la succession

de leurs déterminations (c'est bien un seul et même Socrate, qui était illettré, puis qui est devenu lettré)

La forme : ce par quoi le réel individué est précisément ce qu'il est, ce qui unifie la diversité de ses composants dans l'unité d'une essence.

Ces trois façons de comprendre ce qui est sujet pourraient être pensées comme complémentaires, au sens où elles se situeraient simplement à des niveaux différents (il y aurait des êtres individuels qui seraient des sujets par rapport aux prédicats changeants qu'ils reçoivent successivement mais qui seraient eux même prédicats d'un être pré-individuel qui serait comme un fond du réel). Telle n'est pas cependant la pensée d'Aristote. Aristote les considère plutôt comme concurrentes. Pour Aristote, la substance qui est sujet (ce dont tout le reste s'affirme et n'est affirmé de rien d'autre), c'est le composé, l'être individué, Callias, Socrate - étant admis que, si le composé a rang de substance et de sujet, c'est fondamentalement par l'opération de la forme : ce qui assure au sujet l'invariance faute de laquelle il ne pourrait pas valoir comme substance, c'est la permanence de son essence. Si Socrate demeure le même, alors qu'il passe de certains prédicats aux prédicats contraires, ce n'est pas parce qu'il serait une réalité indéterminée sous-jacente aux déterminations qui s'y succèdent, c'est parce qu'il a une essence et ne cesse jamais d'être de cette essence tant qu'il est.

Si les êtres ont une identité qualifiée et autonome qui les désigne comme substance et sujets des propriétés qui leur sont attribuées, ils la doivent à leur forme ou à leur essence. Et il n'y a pas à chercher la substance qui est sujet au delà de la multiplicité discrète des êtres ayant une identité qualifiée et autonome.

La question d'Aristote : *qu'est-ce qui dans le réel, est substance, sujet, qu'est-ce qui est prédicat de la substance ?* est passée dans la philosophie moderne. Pourquoi ? Kant explique au § 46, des *Prolégomènes* que ce schéma est inhérent à la structure discursive de notre pensée, qui enferme notre connaissance du réel dans la structure sujet – prédicat.

De cette structure, nous pouvons faire deux usages différents.

Le premier est l'usage empirique. Quand l'expérience nous présente une réalité recevant au fil du temps des prédicats variables, nous appelons l'invariant ou le permanent : substance, nous appelons le variable : prédicat. Mais cet invariant peut, dans une autre expérience devenir quelque chose de variable. Je chauffe une certaine quantité d'eau, ou bien je la colore. La molécule d'eau est l'invariant de l'expérience dans laquelle il y a variation de couleur et de température. Je fais passer un courant électrique dans l'eau, et je décompose la molécule d'eau en un atome d'oxygène et deux atomes d'hydrogène : l'invariant est devenu variable, ce qui était substance est devenu prédicat d'une autre substance, et cette substance peut être pensée à son tour comme prédicat d'une autre substance, et ainsi à l'infini. Comme le dit Kant, le substantiel nous échappe nécessairement.

Le second est l'usage métaphysique. Même si le substantiel échappe à notre connaissance, nous ne pouvons nous empêcher de le chercher. Nous le cherchons en particulier dans ces trois objets nécessaires de la raison que sont l'âme, le monde et Dieu.

Qu'est-ce qui désigne le moi pensant, la subjectivité, comme ce substantiel que la raison recherche ?

Kant répond : le Moi est d'une telle nature qu'on ne peut le penser que comme pur sujet. Tout ce qui existe dans le monde ou hors du monde n'existe pour le moi qu'en qualité de pensée du moi ou de prédicat du moi (ce qui existe autrement qu'en qualité de pensée du moi n'est rien pour moi). Or si tout ce qui existe pour moi est prédicat du moi, tout ce qui existe pour moi me réassure dans ma qualité de sujet.

Il est vrai que certaines choses qu'une expérience constante avait révélées comme des invariants se sont révélées être des variables. Avant l'électrolyse, l'eau passait pour un invariant, et le progrès de l'expérience a montré que c'était faux. Devons-nous craindre que le sujet se découvre brusquement comme la variable d'un invariant qui lui aurait jusqu'alors échappé ?

Cette hypothèse mérite d'être considérée : que découvre le sage spinoziste, sinon que, lui qui se tenait pour une substance absolue n'est qu'un mode de la seule véritable substance qui est Dieu ? Mais dans la perspective de Kant, cet argument n'invalide pas la prétention du moi à être sujet : c'est moi qui pense Dieu comme cette substance infinie dont je ne suis qu'un mode fini. Cette pensée de Dieu comme substance infinie dont je ne suis qu'un mode fini n'est jamais qu'une de mes pensées, un de mes prédicats, dont le moi est le véritable sujet. Je me rétablis en position de sujet dans l'acte même dans lequel je pensais m'en destituer. Je suis inexpugnable. Je ne peux me penser que comme sujet.

Mais là n'est peut-être pas la seule raison qui invite à chercher dans le sujet pensant le substantiel. Il y a une seconde raison qu'on peut formuler ainsi : le concept moderne de substance se démarque du concept grec de substance sur un certain nombre de points décisifs, et c'est en fonction de ces différences que le moi pensant devient le paradigme de ce qui signifie substance et sujet. Où sont les différences entre le concept antique et le concept moderne de substance ? Quatre perspectives fondamentales

A/ La subjectivité brouille la division entre substance et relation

Chez Aristote, les deux catégories de substance et de relation sont en principe tout à fait distinctes. Penser un être sous la catégorie de la substance, c'est le considérer sous l'angle de ce qu'il est « par soi » (réalité ayant une identité qualifiable et autonome en vertu de son essence) ; Aristote dit ainsi de la substance qu'elle « paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable <chôriston> et d'être une chose individuelle <tode ti> » ; Descartes dit dans les *Principes* que la substance est une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Penser un être sous la catégorie de la relation, c'est au contraire le considérer comme ce qu'il est par rapport à... c'est donc lui attribuer des caractères qui ne sont pas les siens en vertu de lui-même mais n'existent que par la relation (ou pour la pensée qui met en relation), c'est donc lui attribuer des caractères contingents, accidentels. Aucun caractère relationnel n'est essentiel

Or, le concept de subjectivité brouille cette différence. Le sujet cartésien, celui qui s'apparaît et se formule à lui-même comme *cogito*, ne surgit à soi qu'au terme d'une série de négations : or ces négations sont des *relations* négatives et non pas néant de relation. Il y a ainsi dans le sujet une relationalité, qui lui est inhérente, qui est constitutive de son être de sujet et de la certitude de cet être (et c'est pourquoi le sujet pourra être défini par l'intentionnalité, terme d'origine médiévale repris à la fin du 19^e s. par Brentano puis Husserl). Mais en même temps cette relation est négative et cette négativité permet au sujet de se saisir lui-même comme n'étant rien du monde ou comme n'étant rien de son corps, ou comme pouvant former un concept clair et distinct de lui-même comme ne devant rien au corporel. Ce qui lui assure sa posture de substance, d'être qui n'a besoin que de lui-même pour exister. Le sujet est donc indivisiblement substance et relation. Plus tard, dans la *Méditation troisième*, cette relationalité s'approfondit, puisque le sujet découvre l'idée d'infini au cœur de lui-même. Mais à nouveau, cette relationalité, loin de nier sa substantialité, l'approfondit.

La subjectivité récuse la division entre substance et relation.

Cette indivision se retrouve dans ce que l'on appelle « personne » (nous aurons à préciser le lien qui unit le sujet « moderne » et la « personne »). La personne, la personnalité, ne se réalise, ne s'accomplit que dans la reconnaissance réciproque que se donnent les personnes, et cette reconnaissance est une relation ; donc la relation, la relationalité, fait partie du sens même de la personnalité ; la personnalité est un attribut qui s'inscrit dans une relation. Dans la vie empirique, cette relation connaît toutes les variations possibles : parfois la personne est reconnue, parfois elle est niée. On en conclut pourtant pas que la personnalité serait un attribut *accidentel*, c'est-à-dire qu'une personne cesserait d'être une personne dès le moment où elle ne serait plus reconnue comme personne : si une personne cessait d'être une personne au moment où elle n'est plus reconnue comme personne, il n'y aurait plus de faute, plus de droit et

d'éthique. La personnalité est inconditionnelle et elle ne peut être telle que si nous la considérons comme un attribut essentiel, un attribut qui appartient à la personne en vertu de sa propre nature ou par soi, et qui exige la reconnaissance (et c'est pourquoi le manquement à cette reconnaissance est une faute). Une personne est personne par soi et par la relation. Les deux catégories ne peuvent plus être séparées.

[Horizon théologique : le dieu aristotélicien meut le cosmos par le désir qu'il suscite, le cosmos est donc en relation avec lui, mais il n'est pas lui-même en relation avec le cosmos (s'il est en relation, ce n'est qu'avec lui-même, en tant que pensée de la pensée). Le Dieu chrétien est lui essentiellement relation à un autre : il est la relation entre les trois personnes de la trinité et il est, par la trinité, relation essentielle à l'homme]

B/ La subjectivité brouille la division du permanent et du changeant

Preuve en est donnée par l'Abrégé de la *seconde Méditation*, où Descartes distingue la substantialité de l'âme et la substantialité du corps. Le corps est substance « in genere sumptum », pris en son genre ou en son essence, c'est-à-dire comme extension en longueur, largeur et profondeur, mais il n'a pas de réelle substantialité en tant qu'il est considéré comme corps individué par ses propriétés et sa localisation spatio-temporelle. L'âme en revanche est substance non pas seulement dans son genre mais dans l'individuation que lui confèrent ses prédicats qui sont ses pensées ; elle est substance dans son identité et dans sa variation qui ne sont pas séparables ou dans la conjonction de son identité et de sa différence.

Bergson propose la formule de « substantialité du changement » pour qualifier l'indivision du permanent et du changeant dans la vie de la subjectivité (*La pensée et le mouvant*, p. 165-166)

C/ La subjectivité brouille la division entre le fini et l'infini.

Pour comprendre l'évanouissement de cette division, il faut revenir à la différence entre les significations que la philosophie grecque et la théologie chrétienne donne à la notion d'infini.

Ce que les Grecs appelaient infini, c'est l'apeiron, l'indéfini, au sens de ce qui manque de limite, de définition. La perfection est du côté du fini, l'imperfection du côté de l'infini (voir *Philèbe*)

A l'inverse, ce que les modernes appellent infini, c'est « ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé » (Anselme) Cette fois, c'est l'infini qui est le parfait et le fini qui est imparfait. L'infini est l'attribut de Dieu : Dieu est infini en tant qu'il contient tout être, en tant qu'il rassemble, à un degré suprême, toutes les réalités concevables ou en tant qu'il est *causa sui*.

Le paradoxe de la subjectivité humaine est qu'elle conjugue en quelque sorte les deux concepts de l'infini, bien qu'ils soient en un sens antithétiques : la subjectivité humaine est infinie en tant qu'elle est une libre volonté qui est à l'image de Dieu. Mais elle est aussi finie, et finie sous un double point de vue. On peut d'abord, avec Descartes, la dire finie en raison de la finitude de l'entendement : la non co-extension de la volonté (infinie) et de l'entendement (fini) signifie que le jugement est dans la possibilité permanente de faillir. On peut ensuite, et paradoxalement, la dire finie en raison de son infinité ou plutôt en raison de la possibilité permanente de faire un usage négatif de cette infinité : en l'homme, la volonté infinie est « indifférente » au sens où elle peut se déterminer contre le vrai et le bien. Il y a comme un usage négatif de l'infinité de la volonté qui nous fait retrouver en quelque sorte l'apeiron des grecs.

D/ La subjectivité brouille la division de l'être et de l'apparaître, de l'être et du vrai.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr