

Un siècle de philosophie, éd. Folio,

coll. "Essais", 2000

Latences de la métaphysique

Mon propos pourrait se ramener à ceci : *on ne peut pas parler de la métaphysique sans en faire*. Personne n'est obligé d'en faire, mais, si l'on préfère se garder d'entrer dans des discussions métaphysiques, il faut éviter de traiter des sujets qui, inévitablement, nous imposent de nous exprimer sur le mode métaphysique.

Latences de la métaphysique : ce titre qui m'a été suggéré par l'éditeur dit très bien le statut incertain qui est aujourd'hui celui de la métaphysique dans la plupart des esprits. Où faut-il chercher la métaphysique de notre temps ? Est-ce là où elle s'avoue encore comme telle, dans quelques livres portant ce titre ? Ou bien est-ce partout ailleurs, dans certains traits de l'époque comme la démesure technique, les guerres idéologiques, la prétention à engendrer l'homme nouveau, la crise du langage, que sais-je ? La métaphysique est-elle avec nous ou est-elle derrière nous ? Faut-il la traquer dans les derniers recoins de nos têtes, comme une arrière-pensée malfaisante ? Nous faut-il au contraire

travailler à retrouver l'ampleur de vue et la hauteur du regard qu'elle portait sur toute chose? Toutes ces incertitudes convergent vers une question unique : y a-t-il aujourd'hui dans les réflexions des philosophes quelque chose qu'on doive appeler métaphysique, donc rattacher à la tradition qui porte ce nom?

Ma réponse sera que nous ne sommes nullement à un âge postmétaphysique, contrairement à ce qu'ont soutenu les positivistes, à condition toutefois d'entendre sous le nom de métaphysique un type original de questions plutôt qu'un système complet du monde. Quelles questions? Celles que nous nous posons quand il nous faut éclaircir nos pensées à un niveau radical.

Puisqu'il est question d'un état de latence pour la métaphysique, je me tournerai vers un propos de Mallarmé. Le poète répond ici à une question qu'on lui avait posée à propos d'Edgar Poe et de sa poésie :

Je révère l'opinion de Poe, nul vestige d'une philosophie, l'éthique ou la métaphysique ne transparaîtra; j'ajoute qu'il la faut, incluse ou latente. Éviter quelque réalité d'échafaudage demeuré autour de cette architecture spontanée et magique n'y implique pas le manque de puissants calculs et subtils, mais on les ignore; eux-mêmes se font mystérieux exprès [...]. L'armature intellectuelle du poème se dissimule et tient — a lieu — dans l'espace qui isole les strophes et parmi le blanc du papier : significatif silence qu'il n'est pas moins beau de composer, que les vers¹.

Pourquoi « vestige d'une philosophie »? Parce que, dit le poète, la philosophie — la métaphysique aussi

1. Mallarmé, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1945, p. 872.

bien que l'éthique — est nécessaire, mais à la façon d'un échafaudage. Comme toute construction ou composition, le poème a une architecture, une « armature intellectuelle » : c'est là sa métaphysique. Cette architecture, pour servir les fins de la poésie, doit rester silencieuse, elle passe dans l'espace, le blanc du papier. Mallarmé, en somme, nous dit que la métaphysique n'est pas un luxe, une parure qu'on pourrait ajouter à l'œuvre pour la faire briller. Elle est une nécessité, mais il est rarement nécessaire d'en parler ou même d'y réfléchir.

Le but du philosophe est évidemment différent. Il voudra faire sortir la métaphysique de son silence ou de sa « latence », de façon à pouvoir en éprouver la solidité.

Sortir de l'âge métaphysique?

Nous serions, à en croire certains penseurs, à l'âge de la pensée *postmétaphysique*. Autrement dit, il n'y aurait plus lieu de s'engager dans des disputes métaphysiques.

L'historicisme inhérent à cette façon de parler ne peut manquer de surprendre. Que signifie en effet ce renvoi de la métaphysique à un passé révolu? Il signifie que le philosophe s'accorde à lui-même une dispense de répondre à certaines questions. Il est *dispensé de métaphysique*, comme le lycéen souffrant est *dispensé de gymnastique*.

On peut avoir d'excellentes raisons de se faire personnellement dispenser de telle épreuve athlétique (parce qu'on n'est pas en état de s'y soumettre), mais

cela n'empêche pas de reconnaître qu'il est bon, dans le cas général, d'en passer par là. Comment peut-on se dispenser soi-même de faire face à des obligations qui incombent en principe à tous ? La ruse historiciste consiste à dire que les autres, dans ce cas, ne sont plus avec nous : ce sont les philosophes du passé qui croyaient avoir à défendre des principes métaphysiques. En réalité, prétend notre historiciste, c'est l'époque qui nous accorde la dispense d'avoir à nous laisser troubler par certaines interrogations d'un autre âge.

Mais quelles sont donc les questions ainsi renvoyées à des époques passées ? Je donnerai deux exemples tirés d'un ouvrage récent de Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*.

Voici d'abord l'exemple le plus intéressant. Il faut, soutient Habermas, distinguer les normes et les valeurs. Cette distinction, reconnaît-il, n'est pas acceptée par tous les philosophes. Mais qui sont les philosophes qui n'y attachent pas d'importance ou ne voient pas quelle est la différence ? Ce sont les philosophes qui croient que les valeurs sont « universelles » (qu'elles valent pour tout le monde) parce qu'elles *existent* en dehors de nous. Habermas estime que cette opinion est surannée et qu'il n'y a donc pas lieu d'élargir le cercle de la discussion jusqu'à y inclure ces gens qui se sont trompés d'époque. « Ces approches ontologiques objectivent les biens et les valeurs en en faisant des entités existant en soi ; dans les conditions d'une pensée postmétaphysique, il ne paraît guère possible de les défendre¹. » Voici donc le sens dans lequel la métaphy-

1. J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. Rochlitz et Bouchin-dhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 280.

sique est dénoncée : à l'époque métaphysique, on pratiquait allégrement l'objectivation, c'est-à-dire qu'on détachait un aspect de l'activité humaine de cette activité même, pour le poser à part comme s'il était indépendant de nous et indifférent à nos opinions. Par exemple, on parlait des valeurs comme si elles existaient par elles-mêmes à la façon des étoiles dont le marin se sert pour s'orienter. Aujourd'hui, notre pensée est postmétaphysique parce que nous ne concevons plus les valeurs comme des entités indépendantes de nos évaluations.

Un autre exemple tiré du même ouvrage¹ permettra de préciser la signification du mode de penser métaphysique. Soit la phrase française : « Ce ballon est rouge. » Elle correspond dans l'original allemand à la phrase : « *Dieser Ball ist rot.* » Les deux phrases communiquent une seule et même pensée. Qu'est-ce que c'est que cette pensée ou cette signification identique des deux phrases ? Habermas distingue à ce propos deux formes d'idéalisme. L'idéalisme « subjectif » soutient, à tort, que cette signification est une représentation *dans la tête de quelqu'un*². L'idéalisme « objectif » répond que cette pensée doit exister hors des têtes des uns et des autres, sinon les gens ne comprendront pas la phrase dans le même sens selon qu'ils énonceront cette pensée en français ou en allemand. L'idéalisme objectif pose donc, outre le monde des objets physiques et le monde des objets mentaux, un troisième monde des objets idéaux (parmi ces objets, il

1. *Ibid.*, p. 26-27.

2. À tort, car la phrase n'a qu'un sens, alors qu'il y a autant de représentations que de lecteurs.

à les *cogitata*, les pensées des gens qui pensent la même chose). C'est de la métaphysique, écrit Habermas, et nous n'en voulons plus parce que nous sommes arrivés à la conclusion que cette métaphysique n'explique rien. « Dès que les significations et les pensées ont été hypostasiées en objets doués d'un être idéal, les relations entre les mondes [...] posent des questions insistantes que la sémantique formelle n'a pas réussi à résoudre en dépit d'un travail de plusieurs décennies¹. »

Mon but n'est certes pas de prendre la défense de ce que Habermas appelle l'idéalisme objectif (tant à propos des valeurs qu'à propos des significations). Tout ce que je retiens de ces exemples est le signalement qu'ils nous offrent du métaphysicien : nous reconnaissons le métaphysicien à ceci qu'il fait des *hypostases*. Le métaphysicien est quelqu'un qui traite comme des entités existant en soi, en objets indépendants de nous, quelque chose qui (comme la signification de la phrase ou la valeur de la vie) ne saurait avoir un tel statut. Il suffira donc de *dénoncer* ces hypostases pour se délivrer de la métaphysique.

Qu'est-ce qu'une hypostase ?

« Hypostase » est un terme technique, qui a besoin d'une explication. On peut la demander à Charles Sanders Peirce, lequel distingue deux types d'abstraction² :

1. *Ibid.*, p. 27.

2. *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, t. IV, § 235.

1. On entend souvent par abstraction une concentration sur un aspect de la chose, les autres aspects étant laissés dans l'ombre (il en est « fait abstraction », comme on dit). Peirce propose de parler ici d'*abstraction précise*. En logicien soucieux de son vocabulaire, Peirce note que cette abstraction précise n'est pas à proprement parler le passage à une manière abstraite de penser et de s'exprimer, qu'elle est étrangère à la distinction logique entre des termes concrets et des termes abstraits, et donc à la fabrication par notre discours d'entités fictives (*entia rationis*). Pour retrouver cette distinction entre l'abstrait et le concret, il faut se tourner vers le deuxième type d'abstraction.

2. L'*abstraction hypostatique* est définie ainsi : on prend un terme concret, par exemple l'adjectif « blanc » dans la phrase « le linge est blanc », et on lui donne dans le discours une forme logique qui lui permettra de devenir un sujet de prédication. La transition du concret à l'abstrait se fera par exemple de la façon suivante :

Mon linge est blanc.

Mon linge possède (grâce à la lessive X) plus de blancheur que votre linge.

La blancheur X est supérieure à toute autre blancheur.

À ce sujet, Peirce fait une observation qui a le plus grand intérêt pour notre propos. « En un sens, on pourrait dire que "la blancheur" est une chose fictive. Mais puisque le mode d'être (*mode of being*) qui lui est attribué ne consiste en rien d'autre que le fait que certaines choses sont blanches, et puisqu'il n'est pas prétendu ou imaginé que la blancheur ait un autre

mode d'être quel qu'il soit, il n'y a ici au fond aucune fiction¹.»

Autrement dit, tout se passe dans le discours. Tant qu'on se garde d'introduire un autre mode d'être pour ce qu'on vise dans les choses en parlant de la blancheur que le simple fait pour ces choses d'être blanches, on n'a fait que passer d'une forme d'expression à une autre par une transformation purement grammaticale. Par conséquent, il ne suffit pas d'hypostasier dans son discours des qualités ou des significations pour poser des hypostases dans la réalité, pour faire de la métaphysique platoniste.

Le platoniste (c'est-à-dire l'« idéaliste objectif » dont parle Habermas) est quelqu'un qui prend au sérieux ses abstractions hypostatiques. Pour ce platoniste, « il y a de la blancheur dans le monde » n'est pas seulement une autre façon de dire qu'il y a des choses blanches dans le monde, c'est une façon de poser qu'il y a d'abord la blancheur (comme « entité existant en soi ») et ensuite, de façon dérivée, les diverses choses blanches. Et, ici, nous sommes véritablement entrés dans la métaphysique, c'est-à-dire dans la considération du *mode d'être* des choses dont nous disons qu'elles existent ou qu'il y en a.

Qu'y a-t-il à reprocher à cet « idéaliste objectif », à ce platoniste qui veut hypostasier les significations, les nombres, ou les ensembles², non seulement dans

1. L'exemple de Peirce est en anglais : *Honey is sweet*. Le français ne possède pas de terme abstrait correspondant au terme concret « sucré » et ne permet donc pas de procéder à l'abstraction hypostatique du sucré (comme le fait l'anglais « *sweetness* »).

2. Les livres d'arithmétique dans lesquels nos enfants apprennent l'arithmétique s'expriment comme si les ensembles (voire les nombres) étaient des entités existant en soi.

l'ordre du discours, mais dans l'ordre des choses. Il lui est reproché de donner aux significations ou aux nombres le statut d'entités existant par elles-mêmes, c'est-à-dire leur donner le même statut qu'à Pierre et Paul, à cette table ou à votre chien. Mais ce point appelle aussitôt deux remarques.

D'abord, tout n'est pas dit quand on a dénoncé l'hypostase incongrue : on n'a pas bien fini son travail de philosophe quand on a déclaré que « les significations ne doivent pas être hypostasiées ». Il reste à dire ce qu'il faut en faire. Est-ce que ce sont de simples fictions ? Qu'y a-t-il dans la réalité des choses lorsque cette réalité inclut la production de phrases douées de sens ?

En second lieu, on observe que l'adversaire des hypostases indésirables reproche à l'idéaliste objectif d'avoir traité la signification d'une phrase comme une entité existant par elle-même. On a donné à cette signification le même statut qu'à Pierre et Paul, de même que le « platoniste » parlait de la blancheur comme s'il s'agissait d'une autre chose blanche, d'une chose plus éminemment blanche que les autres¹. Soit ! Cela veut dire que nous acceptons que Pierre, Paul et le drap blanc soient des « entités existant par elles-mêmes ». Du coup, nous nous exposons à subir la critique d'un adversaire plus radical de toute forme d'hypostase ontologique. Plaçons en effet en face de notre penseur postmétaphysique un autre penseur qui soit, lui, plus critique encore, plus soucieux encore de réduire le nombre de ses hypostases. Ce penseur hypercritique

1. On reconnaît l'argument du troisième homme utilisé par Platon dans le *Parménide* pour critiquer les formulations défectueuses de la doctrine des Idées.

soutient ceci : c'est en effet une illusion que de poser parmi les choses réellement existantes des « êtres de langage » tels que les significations et les nombres, mais c'est aussi une illusion que de traiter Pierre et Paul comme des entités. En réalité, notre expérience ne nous donne pas des entités stables, elle ne nous donne que des instants, des événements dispersés. Poser qu'une série d'événements (vécus) doit être traitée comme une entité indépendante nommée Paul, c'est là une hypostase métaphysique, et, plus précisément, c'est l'hypostase propre à une « métaphysique du sujet ».

En somme, la métaphysique prise comme un terme péjoratif est donc toujours la métaphysique *des autres*. Dire que nous sommes dans un âge postmétaphysique, cela ne veut pas dire que nous ne faisons plus du tout d'hypostases, cela veut dire que nous faisons seulement les bonnes hypostases, autrement dit que nous avons désormais *la bonne métaphysique*. Et voilà qui explique pourquoi l'âge des disputes métaphysiques est clos !

Mais cette idée a quelque chose de captieux. Aujourd'hui, il est vrai, on ne discute guère pour savoir s'il convient d'hypostasier le Sucré ou la Blancheur ou la Forme de lit. Pourtant, la bataille fait rage autour d'hypostases telles que le Langage, la Société, le Pouvoir, l'Inconscient, les Représentations. L'âge des disputes métaphysiques n'est donc pas clos. Les disputes sont aussi vives aujourd'hui qu'hier (même si l'occasion qui les fait éclater a pu changer).

Ici, il est permis de citer de nouveau Mallarmé expliquant pourquoi, dans notre société post-révolutionnaire, l'institution la plus éminente n'est

pas la Chambre représentative, mais l'Académie française.

La Société, terme le plus creux, héritage des philosophes, a ceci, du moins, de propice et d'aisé que rien n'existant, à peu près, dans les faits, pareil à l'injonction qu'éveille son concept auguste, en discourir égale ne traiter aucun sujet ou se taire par délassément. Quelque chose, manquant, affronte la violence des contradictions et, dans aucun sens, on ne risque de donner trop à fond, sur une entité (*op. cit.*, p. 419).

Autrement dit, le « rapport social » est une fiction, et c'est pourquoi une assemblée de gens de lettres est sur ce point plus compétente que toutes les assemblées politiques. Reste pourtant la question suivante : si nous ne devons pas donner au terme « la Société » le statut d'un concept correspondant à une entité (subsistant par elle-même) à laquelle on pourrait se heurter comme on se cogne contre un individu matériel, reste à savoir si ce terme ne correspond à rien du tout « dans les faits ».

La conclusion de ce premier point sera donc : *Il faut autant de métaphysique pour faire des hypostases que pour les défaire*. Autant pour « poser des entités » que pour les déposer. Car les hypostases ne sont défaites, et les entités déposées, qu'à la condition d'être réduites à autre chose. La métaphysique est le terrain sur lequel ont lieu ces activités contraires d'hypostase et de réduction.

En fait, dans les pages que j'ai citées, Habermas s'en prend à des philosophes contemporains qui prêchent le « retour à la métaphysique ». Le mot « retour » dit bien le sens réactif de cette démarche : on prône le

retour à une chose du passé, la métaphysique, pour remédier à divers maux du temps présent (comme l'incertitude, l'effacement des repères, le sens d'une relativité de nos convictions les plus chères). Ce n'est pas du tout la position que je veux soutenir. Il ne saurait être question de revenir à quelque chose dont nous ne sommes en réalité jamais sortis. Mais, ici, il faut avouer que, même chez les philosophes qui ne se cachent pas d'avancer des vues métaphysiques, on ne trouve pas une même conception de ce qu'elle peut et doit nous enseigner.

On dit souvent que la métaphysique pose la « question de l'être ». Le propos est tout à fait exact, mais il n'est guère éclairant. De plus, cette précision pourrait sembler limitative, car, après tout, les métaphysiciens ne s'occupent pas seulement de questions « ontologiques » (de questions relatives à l'être ou à l'existence). Voici par exemple une thèse métaphysique (d'autant plus remarquable qu'elle est avancée par Auguste Comte contre les matérialistes) : on ne saurait expliquer le supérieur par l'inférieur. Pour développer le sens de cette thèse, il faudrait exposer toute une métaphysique de l'ordre et de la complexité. Toutefois, il convient de remarquer qu'une théorie métaphysique, quel que soit son thème, peut toujours être traduite en termes ontologiques. Par exemple, la thèse métaphysique qui interdit de réduire le supérieur à l'inférieur peut s'exprimer en termes ontologiques, comme on le voit chez Descartes¹. Par conséquent, il

1. Dans la Troisième de ses *Méditations métaphysiques*, A.T., VII, p. 40-41, Descartes fait appel à cet axiome : il doit y avoir autant de réalité dans la cause que dans l'effet, par conséquent le néant ne saurait rien causer (expliquer), ni le moins parfait causer (expliquer) le plus parfait.

est vrai de dire que le concept d'être est privilégié, à condition de ne pas laisser supposer que l'ontologie puisse répondre à toutes les questions métaphysiques.

J'opposerai deux conceptions de ce qu'est et de ce que doit être la métaphysique. Je le ferai en considérant la façon dont le métaphysicien *commence* le propos qui est le sien. Écartons sans plus l'idée qu'on pourrait commencer de but en blanc par une question qui se voudrait majestueuse et qui ne serait que pompeuse, du genre « Qu'en est-il de l'être en devenir de la totalité des choses ? ». Parlons plutôt d'*ouverture*, comme on parle de l'ouverture d'une partie d'échecs. L'ouverture est la façon dont on fait son premier mouvement (avec une idée stratégique dans la tête). J'ai cherché des noms suggestifs pour qualifier deux types d'ouverture métaphysique.

Soit d'abord une ouverture qu'on pourrait dire « espagnole » (en raison des origines de l'ontologie générale dans la scolastique espagnole¹), ou « hispano-

1. Cf. l'étude de Pierre Mesnard, « Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez », *Archives de philosophie*, XVIII, n° 1, 1949, p. 7-32. Dans cet article, l'auteur explique comment les universités luthériennes allemandes, pressées qu'elles étaient de se donner les moyens intellectuels de participer aux controverses du début des Temps Modernes (avec les calvinistes, avec les humanistes, etc.), ont adopté au xvi^e siècle l'appareil conceptuel élaboré sous le nom de métaphysique par les docteurs jésuites de la scolastique espagnole (le plus notable étant Suarez). Cette « seconde scolastique » (par opposition à la première illustrée par Thomas d'Aquin, Duns Scot ou Occam) est à l'origine d'un plan du traité de métaphysique destiné à un grand avenir : la *métaphysique générale* traite de l'être et de ses propriétés générales, la *métaphysique spéciale* traite de Dieu, du monde dans son ensemble et de l'âme. On retrouve cette organisation dans la *Critique de la raison pure* de Kant (la métaphysique générale correspondant à l'Analytique kantienne des concepts et des principes, la métaphysique spéciale à la Dialectique de la raison pure).

germanique», et pour simplifier «impériale» (au sens du Saint-Empire romain germanique)¹. Elle consiste à s'assurer d'entrée de jeu une position *dominante*, à faire valoir dans le cercle des savoirs ou des disciplines les droits éminents d'une question. Pour conquérir cette position dominante, on va se fonder sur les traits particuliers du *concept d'être* : ce concept figure dans l'explication de tous les autres concepts, alors que lui-même ne peut pas être échangé contre des concepts plus simples. Il y aurait de ce fait une primauté du concept d'être. De cette primauté résulterait une souveraineté de la métaphysique sur toutes les autres formes de savoir. Elle traite en effet de ce que présupposent toutes les autres disciplines en tant qu'elle est une ontologie générale, une science de l'objet quelconque, de tout ce qui n'est pas rien.

Voici donc quelle serait la *formule d'une «ouverture impériale»* : la métaphysique est au-delà de la physique², mais il n'y a pas une discipline au-delà de la métaphysique, car il n'est pas possible de trouver un concept plus général que le concept d'être³.

1. Le meilleur exemple d'une telle ouverture est sans doute la Leçon inaugurale de Heidegger intitulée «Qu'est-ce que la métaphysique?» (1929; trad. H. Corbin in Martin Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968).

2. Il convient de rappeler que, quelle que soit l'explication à retenir du titre «Métaphysique» donné par ses éditeurs à l'ouvrage d'Aristote, ce titre (*meta ta phusika*) ne saurait signifier «science de ce qui est supérieur à la réalité physique» pour la bonne raison que *meta*, en grec, n'a jamais signifié la supériorité, mais plutôt la postériorité. Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 45.

3. Les métaphysiques «dialectiques», au sens hégélien, croiront avoir trouvé ce concept plus général : il y a un concept plus général que celui d'être, disent-elles, c'est le concept de *différence*, car c'est seule-

L'autre ouverture peut être appelée «grecque» pour rappeler les origines sophistiques de la métaphysique au sens d'Aristote¹. Pour expliquer en quoi elle consiste, il est préférable de partir d'un exemple. Je citerai ici un passage de la *Métaphysique*.

Au début du livre IV, Aristote s'efforce de donner quelque substance à son affirmation péremptoire initiale : «Il y a une science qui étudie l'étant en tant que tel.» Il illustre l'objet de cette science par des exemples. Voici l'un de ces exemples. S'il n'y avait pas une discipline pour étudier des choses (des concepts) tels que «être» (ou «exister»), «unité», «identité et différence», alors à qui reviendrait-il de traiter la question suivante : est-ce que Socrate et Socrate assis sont identiques? (*Métaphysique*, IV, 2, 1004 b1 sq.).

Bien entendu, pour Aristote, la métaphysique ne s'épuise pas dans cette question particulière. C'est seulement l'exemple d'une distinction qui est métaphysique plutôt que physique. L'intérêt à mes yeux de cet exemple est qu'il nous remet en mémoire la naissance nullement aristocratique de la métaphysique. Elle prend son origine dans les ergotages de la sophistique, dans les paradoxes les moins respectables de l'éristique.

En l'espèce, il s'agit du sophisme bien connu

ment grâce à la *différence* entre l'être et le néant qu'il y a un concept de l'être. Les mots «il y a» n'auraient pas de sens s'il n'y avait pas une différence entre «il y a une différence» et «il n'y a pas de différence».

1. P. Aubenque (*op. cit.*) a montré comment Aristote, loin de dédaigner les astuces logico-linguistiques des sophistes, leur a en réalité reconnu une profondeur spéculative.

que nous connaissons par l'*Euthydème* de Platon¹. Si *Socrate* = *Socrate assis*, alors Socrate ne peut pas se lever, non pas parce qu'il serait soudain devenu trop faible pour le faire, mais « métaphysiquement », pour la raison que l'homme qui s'est levé n'est plus Socrate assis et donc n'est plus Socrate du tout.

La question de la différence entre Socrate et Socrate assis ne porte pas sur un au-delà du monde de l'expérience temporelle. Elle n'est pas « métaphysique » au sens vulgaire du mot. Bien plus, cette question intéresse au plus haut point la physique, ou du moins la *philosophie* de la physique, car elle est la question de savoir comment le physicien, qui étudie un monde fait de changements et de métamorphoses, va user des concepts d'existence, d'identité et d'individualité. Selon une première façon d'entendre le concept d'individualité, Socrate assis et Socrate debout sont deux individus distincts (l'un succédant à l'autre). Selon une seconde façon d'entendre le concept, j'ai affaire à un individu physique là où je peux discerner une identité diachronique. Dans ce cas, je devrais faire la différence entre deux choses, deux « entités » : d'un côté l'homme qu'est Socrate (le même homme, tantôt assis, tantôt debout), de l'autre la position qui est celle de Socrate. Pourtant, la question donnée en exemple par Aristote n'est pas à proprement parler une question de

1. Dans ce dialogue, le sophiste Dionysodore produit un sophisme dont la victime, si l'on peut dire, est le jeune homme Clinias. On débat de l'éducation à donner à Clinias pour le rendre sage. Voici le sophisme : Socrate veut que Clinias devienne sage = Socrate veut que Clinias devienne ce qu'il n'est pas maintenant (car il n'est pas encore sage, il doit le devenir) = Socrate veut que Clinias ne soit plus ce qu'il est maintenant = Socrate veut que Clinias meure (*Euthydème*, 283 cd).

physique. Pour faire de la physique, c'est-à-dire, chez Aristote, pour traiter du changement, de ses formes et de ses causes, il faut avoir *déjà* répondu à la question de savoir en quoi consiste un changement. Et, en particulier, avoir *déjà* décidé s'il fallait distinguer un changement réel de l'individu (Socrate, qui était assis, s'est ensuite levé) d'un changement réel d'individu (un individu, Socrate-assis, a été remplacé par un autre individu, Socrate-debout).

La *formule d'une « ouverture grecque »* pourrait donc être celle-ci : au cours d'une recherche, et surtout au cours d'un débat entre chercheurs dont les opinions divergent, on se trouve amené à préciser les concepts les plus généraux dont on se sert (être, unité, individualité, totalité, causalité, etc.). Il se découvre qu'on ne les entendait pas de la même façon. Dans ce cas, la divergence d'opinion est radicale : elle ne peut pas être expliquée par une différence dans l'information que possèdent les uns et les autres, ou par de simples nuances théoriques entre eux. La discussion doit devenir métaphysique.

Il me reste à considérer comment ces deux « ouvertures » d'une « partie » de métaphysique ont été pratiquées dans la pensée contemporaine.

La souveraineté de l'être

J'examinerai d'abord la thèse suivante : la métaphysique est indépassable, car le concept d'être a une position tout à fait privilégiée dans notre pensée. En un sens, toute pensée est une pensée *de l'être* (est une pensée dont l'objet est l'être), et cela même si toute

pensée ne fait pas de l'être son objet explicite, ou même si elle ne le fait pas comme il faudrait qu'elle le fit (à savoir en se gardant de réduire le concept d'être à un autre plus particulier, par exemple à celui de présence constante ou à celui de présence indubitable).

Précisons la thèse de la souveraineté de l'être. Elle dit ceci : je ne peux pas me représenter une chose sans me la représenter existante, c'est-à-dire que je ne peux pas donner un objet à ma pensée sans lui donner un objet qui ait un statut ontologique, qui se rattache d'une façon ou d'une autre à l'existence, et cela exige de ma part une « thèse sur l'être » par laquelle j'expliquerai en quel sens l'objet sur lequel je porte ma pensée existe.

Cette thèse a été défendue par Bergson dans des pages classiques du chapitre IV de l'*Évolution créatrice*. Dans ce chapitre, on s'en souvient, Bergson entreprend d'expliquer pourquoi les philosophes n'ont pas cherché la réalité véritable dans ce qui dure et vit. C'est que les philosophes ont été victimes d'une illusion métaphysique. Ils ont posé la question (leibnizienne) qui définit, pour Bergson et bien d'autres, la métaphysique héritée de la tradition : *pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ?* L'être véritable, croit-on, est l'être nécessaire, car seul un être autosuffisant et immuable peut vaincre le néant. Quant aux choses qui durent, elles ont bien une existence, mais il a toujours semblé aux métaphysiciens que cette existence n'était pas assez forte « pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même¹ ».

Bergson veut montrer que l'idée du néant est une

1. Bergson, *Œuvres*, éd. du centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 729.

« pseudo-idée » et qu'il n'y a donc pas lieu de se demander, comme le fait le personnage qu'il appelle « le métaphysicien », comment quelque chose a pu l'emporter sur rien.

Comparons, dit Bergson, deux représentations d'un même objet : notre représentation de cet objet quand nous le supposons existant et notre représentation de ce même objet quand nous le supposons inexistant, absent de l'ordre des choses. « L'idée de l'objet A supposé existant n'est que la représentation pure et simple de l'objet A, car on ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité » (*ibid.*, p. 736). Bergson en conclut, au terme d'une célèbre analyse, qu'il y a plus et non pas moins dans l'idée d'un objet conçu comme n'existant pas que dans l'idée d'un objet conçu comme existant¹. L'objet qu'on conçoit comme inexistant est par là dépossédé de l'existence réelle, mais il conserve l'existence possible.

En d'autres termes, se représenter un objet comme irréel ne peut pas consister à le priver de toute espèce d'existence, puisque la représentation d'un objet est nécessairement celle de cet objet existant. Un pareil acte consiste simplement à déclarer que l'existence attachée par notre esprit à l'objet, et inséparable de sa représentation, est une existence tout idéale, celle d'un simple possible (*ibid.*, p. 736).

La domination du concept d'être sur toute pensée et sur toute représentation se traduit ainsi par un dédou-

1. *Plus de quoi ?* Il veut dire, à n'en pas douter, que les deux idées ne sont pas à égalité parce que l'idée négative est plus complexe que la positive.

blement de la signification du verbe «exister». La négation de l'existence ne correspond pas à l'inexistence (pure et simple), mais à une forme secondaire et inférieure d'existence : l'existence «possible», l'existence «idéale». Bergson oppose aussi une «existence plus forte et plus substantielle» à une «existence atténuée et plus faible» (*ibid.*, p. 737). Être ou ne pas être : on croyait que c'était une affaire de tout ou rien, mais le philosophe soutient que c'est une question de degrés, d'intensité dans l'existence¹.

La science des contraires est une

Je dirai d'abord pourquoi la thèse de Bergson doit être refusée. Je chercherai ensuite à quoi tient le défaut de son raisonnement.

D'après la thèse reprise par Bergson, je ne peux concevoir aucun objet sans le concevoir *existant*. On lui opposera un dilemme.

La thèse dit : tout ce que je conçois, je le conçois existant et donc *au moins* possible (existence faible), dans le cas où il n'est pas réel (existence forte). Nous

1. Bergson donne aussi une démonstration de sa thèse en prenant l'existence au sens propositionnel, comme lorsqu'on dit que ce qui est, c'est (le fait) que la table est blanche ou que le sol est sec (*ibid.*, p. 738). Il n'y a pas des faits positifs et des faits négatifs concernant une même chose, il n'y a au fond que des faits positifs (par exemple, le fait pour la table d'être blanche). Quant à l'apparence des faits négatifs, elle s'analyserait ainsi : les jugements négatifs (comme «la table n'est pas blanche») ne portent pas réellement sur des faits négatifs (comme le fait pour la table de ne pas être blanche), ils portent sur d'autres faits positifs qui concernent indirectement la chose dont on parle (le jugement «la table n'est pas blanche» porte sur un fait relatif au jugement «la table est blanche», à savoir le fait positif que ce jugement est faux).

posons maintenant la question que voici : *Puis-je concevoir l'impossible ?*

Si la réponse est *oui*, cela veut dire qu'on peut concevoir l'impossible à condition de le concevoir comme étant possible. Mais il est impossible, justement, qu'une chose soit à la fois possible et impossible et donc qu'elle soit pensée par nous comme ayant ces deux statuts.

Si la réponse est *non*, cela veut dire que je ne peux pas concevoir qu'une chose soit impossible. Mais comment comprendre cet énoncé lui-même : impossible de concevoir l'impossible ?

Dans les deux cas, nous arrivons à une absurdité. Cette absurdité tient dans l'erreur suivante : soutenir que je peux concevoir ce que c'est pour une chose que d'être possible, mais pas ce que c'est pour une chose que d'être impossible, c'est-à-dire de ne pouvoir avoir aucune espèce d'existence. Le raisonnement de Bergson pêche contre le principe bien connu : la science des contraires est une, et, s'il y a une idée du possible, il faut qu'il y ait une idée de l'impossible. Et de même : pas d'idée de l'être sans une idée du non-être.

Si Bergson n'a pas aperçu cette conséquence de sa thèse, c'est sans doute parce qu'il identifie le contradictoire et l'inconcevable. La confusion des deux est manifeste dans l'illustration qu'il donne de ce que c'est qu'une pseudo-idée (*ibid.*, p. 732) : ayant défini le cercle par sa «loi de génération», je peux concevoir un cercle noir ou un cercle en fer, mais non un cercle carré. Nous n'avons pas, dit-il, d'idée de cercle carré, il n'y a là qu'une combinaison de mots («ce ne serait plus une idée, ce ne serait qu'un mot»).

Ici, il est clair que Bergson manque à distinguer

deux choses : concevoir *ce que c'est qu'un cercle carré* et concevoir *qu'il y ait un objet dont la figure soit circulaire et carrée*.

Si aucun objet ne peut avoir la figure d'un cercle carré, ce n'est pas parce que les mots « cercle carré » formeraient un assemblage dépourvu de sens (autrement dit un simple verbiage, pas une « idée », une description), mais c'est parce que les mots « cercle carré » forment une description contradictoire, une description dont nous savons d'avance, en *compre-*
nant ce que veut dire la formule qui la donne, qu'elle ne peut s'appliquer à rien.

Néanmoins, Bergson a raison de soupçonner que l'opposition de l'être et du néant a quelque chose d'égarant. On a l'impression d'une opposition entre deux espèces de choses, celles qui existent et celles qui n'existent pas. Or, pour obtenir une telle opposition, il faut se donner d'un côté des choses qui existent et de l'autre des choses qui n'existent pas. À côté des choses qui existent, il y aurait les choses qui n'existent pas. Comme c'est absurde, on est bien obligé de revenir à une différence entre des choses qui existent et d'autres choses qui existent. La différence sera que les unes existent au sens fort et les autres au sens faible.

Mais le malheur est qu'il cesse alors d'être possible de dire qu'une chose n'existe tout simplement pas : de nier l'existence tout court. Bergson a d'ailleurs fort bien marqué le point du raisonnement où une telle négation n'apparaît plus possible. À partir du moment où le philosophe a mis en circulation la non-entité litigieuse sous l'étiquette « objet A », il apparaît impos-

sible de s'en débarrasser. Ici, le philosophe croit sans doute procéder comme le géomètre qui se donne un point O ou un triangle ABC. Pourtant, l'opération du philosophe reste énigmatique. À quoi a-t-il exactement donné pour nom la lettre « A » ? Comment sait-il que c'est bien le même objet qui est représenté tantôt comme existant, tantôt comme inexistant ? En réalité, un piège métaphysique s'est refermé sur lui en ce point de sa démonstration. Si le philosophe a nommé quelque chose en décidant que l'objet en question s'appellerait « A », la question de l'existence est déjà décidée. Et si le nom « A » n'a pas été donné à quelque chose, mais à rien, c'est que ce nom n'a pas été donné du tout, et qu'il ne faut donc pas parler de l'objet A (même pour dire que cet objet ainsi identifié n'existe pas).

Comment disputer d'une question métaphysique ?

Le petit essai de Quine intitulé *On What There Is* — autrement dit « De l'être », « De ce qu'il y a » ou « De ce qui est » — est à juste titre tenu pour un classique de la philosophie contemporaine¹. Sous des apparences de simplicité et de bonhomie, ce texte aborde une question typiquement métaphysique (la « question ontologique ») dans un style qui, sans être inédit dans l'histoire de la philosophie, n'en offre pas moins

1. Cet article de 1948 a été repris par Quine dans son livre *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, 1953). Les références se rapportent à cette édition.

un fort contraste avec celui des philosophes qui usent de l'« ouverture impériale ».

Même si la position de Quine est indéniablement moderne, je dirai volontiers qu'il adopte dans son texte une « ouverture grecque ». En effet, Quine se place dans la perspective agonistique du conflit des opinions, de la dispute entre philosophes. Il ne saurait être question ici de parler de la « métaphysique grecque » ou de la « métaphysique occidentale », comme s'il n'y avait qu'une grande métaphysique commune à tous les penseurs occidentaux. D'emblée, nous sommes engagés dans une confrontation des métaphysiques, dans ce que Platon appelait une « gigantomachie », un combat des géants au sujet de l'être (*Sophiste*, 246 a).

Aussi le ton du métaphysicien que met en scène Quine est-il celui d'un dialecticien, de quelqu'un qui se munit d'arguments en vue de participer à une « querelle ». Il n'ambitionne pas de chercher le concept de tous les concepts ou le principe de tous les principes, l'*a priori* de toute pensée, le présupposé de toute supposition. Son souci est bien plutôt de trouver les distinctions qui lui permettront d'éviter de subir une défaite devant son adversaire, je veux dire d'être acculé à admettre que son propos initial était contradictoire.

On notera comment Quine décrit le passage d'une métaphysique *latente* à une métaphysique *déclarée*. D'abord, les thèses métaphysiques qui sont les nôtres vont sans dire, elles sont triviales. Personne n'aurait l'idée de s'occuper de les exprimer et encore moins de les soumettre à un examen critique. Il en est ainsi tant que nous demeurons au sein de notre « schème conceptuel », c'est-à-dire du système conceptuel général qui

règne dans notre milieu intellectuel. Si une dispute métaphysique éclate, cela veut dire que nous avons rencontré un interlocuteur qui se trouvait chez lui dans un schème conceptuel différent du nôtre. Du coup, nos thèses métaphysiques cessent d'aller de soi, elles s'opposent à celles de notre interlocuteur. Et elles s'y opposent radicalement : « Un désaccord sur l'ontologie implique des désaccords radicaux sur les schèmes conceptuels » (*ibid.*, p. 16). Par conséquent, la métaphysique sort de sa latence lorsque, de *triviale*, elle devient *radicale*.

En somme, lorsqu'une « querelle » métaphysique éclate à propos de ce qui est, elle le fait sous la forme suivante : *mon* ontologie va sans dire, elle n'a rien de problématique, *vo*tre ontologie, dès qu'elle s'écarte de la mienne, est absurde, ou du moins bizarre et déconcertante. Nous retrouvons ici la remarque faite au début : les gens qui parlent de la « fin de la métaphysique » ne savent pas ce qu'ils disent, ou bien alors ils croient que nous avons enfin réglé la question des hypostases, éliminant celles qui étaient oiseuses et conservant celles qui étaient indispensables. Bref, il n'y a plus et il n'y aura plus jamais de désaccord radical sur le sens des concepts les plus généraux, à l'exemple des grandes discussions du passé. Mais, prise dans ce sens, la fin de la métaphysique serait plutôt le triomphe d'un dogmatisme satisfait que celui de la lucidité critique.

En fait, s'engager dans une dispute métaphysique, c'est accepter d'envisager que le schème conceptuel qui nous est familier puisse passer pour étrange, c'est admettre qu'il existe d'autres possibilités d'architecture intellectuelle pour une représentation du monde

tel qu'il est ou pour une conception des institutions d'un ordre civil telles qu'elles doivent être. Ou, du moins, c'est admettre qu'il puisse *sembler* y en avoir : une telle apparence suffit à nourrir la réflexion métaphysique.

Quine voit dans le problème ontologique une question disputée, sur laquelle des adversaires vont affronter dialectiquement leurs vues. Or la première règle d'une dispute rationnelle est que l'on s'entende sur le point du désaccord. Dans le jeu savant de la *disputatio*, on distingue, comme aux échecs, le *défenseur* et l'*attaquant*. Avant de défendre sa position, le défenseur doit l'énoncer, et il souhaite le faire dans des termes qui lui conviennent et qui s'imposeront à son adversaire (c'est pourquoi il doit choisir son «ouverture»). De son côté, l'attaquant ne doit pas se borner à soulever des objections. Il lui faut d'abord indiquer contre quel aspect de la thèse attaquée il dirige telle ou telle objection. Et, pour ce faire, il doit commencer par reproduire la thèse du défenseur. Mais attention ! La dispute ne porte pas sur une question particulière, elle porte sur une question métaphysique. Elle est donc *radicale*. Du coup, chacun des métaphysiciens sera amené à se demander : puis-je comprendre le discours de mon adversaire ? Autrement dit, puis-je énoncer quelle est sa position sans avoir à employer les termes mêmes dont il s'est servi, à reprendre les formes syntaxiques dans lesquelles il a couché sa pensée, et sans par là lui concéder l'essentiel ?

Tel est justement le problème dont part Quine à l'aide d'un petit problème de logique.

Mon adversaire et moi sommes d'accord sur un fait : le cheval ailé Pégase est une créature mythologique. Mais, ensuite, nous nous séparons. Lui soutient une «ontologie réaliste des fictions». Il faut bien, explique-t-il, que Pégase existe «d'une façon ou d'une autre» puisque nous en parlons. Sinon, notre discours ne serait pas sur *Pégase*, mais sur *rien*. Il doit donc y avoir une différence entre Pégase et rien du tout.

On retrouve donc le phénomène noté par Bergson : à peine a-t-on *nommé* l'objet du discours qu'il n'est plus possible, apparemment, de s'en débarrasser. Il faudrait donc concéder qu'il existe, à côté des chevaux en chair et en os, d'autres chevaux dotés d'une existence possible ou fictive.

Quels sont mes engagements ontologiques ?

La solution (excellente) que propose Quine est empruntée par lui à Russell et à sa théorie des descriptions. Elle permet de soutenir sans paradoxe qu'en effet un discours sur Pégase est un discours qui porte sur rien, puisque rien n'est Pégase. Il suffit pour cela d'éviter de dire (comme le partisan d'une ontologie impériale nous défie de le faire) «Pégase n'existe pas». La solution est dans un changement de forme d'expression, dans une *transformation grammaticale*. Il faut se garder de dire, usant d'un nom propre comme d'un sujet grammatical de son énoncé : «Pégase n'existe pas», car c'est donner au défenseur la possibilité de demander : «De qui parlez-vous ?» et de vous enfermer dans une contradiction. L'attaquant

dira plutôt : « Il n'existe rien qui soit un cheval ailé nommé Pégase¹. »

La solution est donc de passer d'un discours portant apparemment sur des objets (qu'on est censé avoir identifiés pour les nommer) à un discours portant explicitement sur les concepts, sur les descriptions. Puisqu'on a placé le défi sur le plan du discours, nous passons justement sur ce plan « sémantique ». Pour que je puisse affronter mon adversaire (sans être réduit au silence), il faut que je puisse lui signifier mon désaccord sans faire porter par là même mon discours sur quelque chose, avec pour effet paradoxal de dire que ce qui n'est rien est malgré tout quelque chose. Pour cela, il suffit que je fasse porter mon discours sur le fait que la description donnée du cheval Pégase (par exemple « cheval ailé ») ne s'applique à rien. En procédant ainsi, j'ai respecté le principe parméniidien (je ne peux attribuer d'être ou de réalité qu'à ce qui est) sans tomber dans le piège dialectique qui m'était tendu (tu ne peux pas répondre *non* à ma question sans dire malgré toi *oui*)².

Bien entendu, dans cette affaire, Pégase n'est qu'un exemple. Le métaphysicien ne s'occupe pas de mythologie grecque, mais du concept d'existence. Quine s'est servi de cet exemple pour définir ce qu'il appelle un « critère des engagements ontologiques » d'un dis-

1. Dans ce dernier énoncé, il y a bien le mot « Pégase », mais il est seulement *cité* comme mot, il n'est pas *utilisé* comme nom faisant référence à une entité.

2. On dit parfois que la solution sémantique de Russell-Quine reproduit au fond celle de Kant dans sa critique de la preuve ontologique de Dieu. Ce n'est pas exact. Kant a dit que l'existence n'est pas un prédicat. La solution sémantique ne dit rien de tel. L'existence est bel et bien un prédicat, mais ce n'est pas un prédicat d'individu.

cours. En vertu de ce critère, la question n'est plus de savoir ce que vous vous représentez au moment où vous dites « l'objet A n'existe pas » (ou « Pégase n'existe pas »). Elle est maintenant de savoir comment vous vous exprimez. Avez-vous ou non fait référence à une entité quelconque¹ ? Pour répondre à cette question, on examinera les « engagements ontologiques » qui vous incombent en vertu de votre façon de parler. Que les mots « Pégase » ou « l'objet A » figurent en quelque place de votre discours ne suffit pas à vous engager (car ces mots sont peut-être cités et non utilisés dans une fonction référentielle). En revanche, s'ils y figurent avec la fonction d'identifier quelque chose pour le déterminer ensuite d'une façon ou d'une autre, vous voilà « engagés » à l'égard des entités que vous avez identifiées.

On notera que le critère est, si l'on peut dire, à double tranchant. Il donne à celui qui ne veut pas d'une hypostase le moyen de faire savoir qu'il n'en veut pas (sans se contredire aussitôt). Mais, en même temps, il nous permet d'opposer à tel interlocuteur qui proclame son rejet des hypostases la réalité de son discours. Rien ne sert de déclarer avec force qu'on est hostile aux hypostases (et à la métaphysique). Nous ne nous fions pas à ces professions de foi, mais à l'analyse sémantique pour discerner quelle est la métaphysique de notre adversaire. Ce dernier n'a qu'une façon de démontrer qu'il ne fait pas d'hypostase, c'est de parvenir à s'exprimer sans employer le mode de l'abstraction

1. Quelconque, car la question n'est pas ici de savoir si l'entité dont l'existence est alléguée est réelle (actuelle) ou possible, concrète ou idéale, mais si elle a été identifiée.

hypostatique, donc en se servant exclusivement de termes concrets. Ainsi, bien des philosophes croient en avoir fini avec la « métaphysique du sujet » en annonçant avec éclat qu'ils n'en veulent pas. Pourtant, la façon dont ils parlent par exemple des conflits psychiques ou de la conscience de soi suffit à montrer qu'ils sont bel et bien « engagés » à donner une portée ontologique à certaines formes abstraites d'expression (« le moi », « le ça », etc.).

Quine, et c'est la grande thèse de son article, estime qu'il fournit ainsi aux métaphysiciens le moyen de s'expliquer entre eux. On pourrait presque dire que, grâce à ce critère des engagements ontologiques, la métaphysique, ou du moins l'ontologie, va entrer dans la voie sûre de la science positive. Non pas, il est vrai, parce qu'on pourrait grâce au critère donner une solution définitive à toutes les querelles métaphysiques. Plutôt parce que les métaphysiciens pourront communiquer entre eux, se prononcer sur des questions exprimées dans un langage neutre. Le mouvement qui nous place sur le plan sémantique donne, dit-il, un terrain commun (*common ground*) sur lequel on va disputer (*ibid.*, p. 16). Quand la controverse ontologique devient une controverse sémantique, elle ne devient pas pour autant une querelle sur les mots, comme le souligne à juste titre Quine¹. Mais elle devient une controverse d'un type plus familier : le conflit qui oppose des physiciens lorsqu'ils doivent choisir entre diverses théories construites pour rendre compte des

1. Il écarte cette erreur fréquente à l'aide d'un exemple. Voir Naples n'est en rien une activité langagière, et pourtant, quand je vois Naples, il s'ensuit que je porte un nom qui, placé comme un sujet devant les mots « ... voit Naples », donne une phrase qui est vraie (*ibid.*, p. 16).

mêmes phénomènes. On pourrait donc adopter une métaphysique comme on adopte une théorie scientifique.

Le problème des universaux

Quine donne ensuite un exemple du progrès que le critère proposé va rendre possible dans les discussions métaphysiques. Son exemple est celui de la querelle des Universaux, nom donné au Moyen Âge à un lointain rejeton de la gigantomachie dont parlait Platon. On sait que cette querelle porte sur la portée ontologique de l'emploi des termes prédicatifs dans le discours. Quand je dis que Socrate est assis, le nom « Socrate » me parle de Socrate, mais de quoi me parle le terme prédicatif « est assis » ?

La présentation de cet exemple ne devrait porter que sur un point strictement limité : des métaphysiciens peuvent-ils se mettre d'accord sur le point de leur désaccord en utilisant le procédé quinién de l'énoncé explicite des « engagements ontologiques » ? En fait, comme on va le voir, il apparaît impossible de séparer la question de la procédure et la question de fond. Comme l'a dit Wittgenstein : il n'y a pas de métaphilosophie¹ ! On ne peut pas parler de la métaphysique comme si l'on se tenait au-dehors. Mais, s'il en est ainsi, on peut douter de la neutralité du terrain sémantique sur lequel Quine invite les métaphysiciens à se placer pour leur dispute. Il se pourrait qu'il y ait une sémantique nominaliste et une sémantique réa-

1. Voir L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, I, § 72.

liste. Après tout, le langage n'est pas un ordre séparé du reste du monde : si la divergence des schèmes conceptuels est radicale ou métaphysique, si elle affecte toute l'armature intellectuelle d'un discours sur ce qu'il y a, cette divergence va se manifester également dans la façon de concevoir le rapport entre les mots et les choses. Et c'est bien là, je crois, ce que peut constater tout lecteur attentif du texte de Quine.

Voyons donc comment Quine met en scène les protagonistes d'une dispute sur la réalité des Universaux. Il se donne le personnage d'un philosophe « réaliste ». Dans la dispute, ce sera le défenseur. Pour défendre son réalisme, il présente la réalité des universaux comme la conséquence triviale du fait que nous parlons des choses au pluriel. On se souvient en effet qu'avoir un schème conceptuel, c'est juger trivialement vraies certaines propositions métaphysiques. D'après Quine, le réaliste va procéder de la façon suivante.

Son *premier pas* consiste à énoncer un fait trivial : certains chiens sont blancs, ou, pour parler comme le logicien énonçant une proposition existentielle particulière, « Quelques chiens sont blancs » (*ibid.*, p. 13). (Ayant énoncé ce fait, le défenseur nous demande si nous concédons qu'il en est ainsi, et, que nous soyons nominalistes ou réalistes, nous répondons que *oui*.)

Le *second pas* consiste à tirer la conséquence, pour lui immédiate, de ce fait : il y a des universaux. Dans l'esprit du défenseur, elle est en effet immédiate, c'est-à-dire qu'elle ne fait appel à aucun nouveau principe, mais se borne à expliciter un aspect de ce qui vient d'être concédé : « Puisqu'il y a des chiens blancs, il y a, outre ces individus canins, les attributs qui leur sont

communs, à savoir l'attribut de la caninité et celui de la blancheur. »

Pourtant, dans le schème conceptuel du métaphysicien nominaliste, cette conséquence n'est pas du tout immédiate, elle n'a rien de trivial, elle est même malaisée à comprendre et de plus inutile. Il accepte volontiers le fait trivial : parmi les chiens, il en est qui sont de couleur blanche. Il refuse pourtant d'hypostasier l'espèce canine et la couleur blanche.

Selon Quine, les deux philosophes pourront au moins s'accorder sur le point qui les divise en passant sur le plan sémantique et en y explicitant leurs « engagements ontologiques ». Chacun énonce alors sa métaphysique comme une théorie possible parmi d'autres : il n'y a plus qu'à choisir en vertu de divers critères pragmatiques ou esthétiques.

En est-il bien ainsi ?

Le premier pas ne soulève pas de difficulté. Il y aura en effet accord sur le fait trivial : certains chiens sont blancs. Aucun des deux philosophes ne conteste ce fait, ni la façon dont il est énoncé. Quine a donc *raison* de souligner que deux métaphysiciens peuvent s'entendre sur bien des choses : ils partagent assez de ressources intellectuelles pour pouvoir se mettre d'accord sur des sujets terre à terre énoncés dans le parler ordinaire des gens qui ne s'occupent pas de logique ou de métaphysique.

Vient ensuite le second pas. Il s'agit maintenant d'explicitier les « engagements ontologiques » qui résultent de l'adoption d'un « schème conceptuel ». Autrement dit, de faire la différence entre les hypostases anodines (qu'on a raison de ne pas prendre au sérieux puisqu'on peut toujours les éliminer de son

discours) et les hypostases à l'égard desquelles on est en quelque sorte « engagé » puisqu'elles ne peuvent pas être éliminées du discours. Or les deux schèmes conceptuels appliqués par nos deux philosophes comportent des engagements différents. Pourtant, explique Quine, chacun peut dire quels sont les engagements de son adversaire (sans avoir à les reprendre à son compte, donc sans tomber dans le piège de Pégase qui doit exister dès qu'on essaie de dire qu'il n'existe pas).

Le champion du camp réaliste se demandera : quelles sont les assertions d'existence qui me sont imposées par ma façon de dire ce qu'il y a quand il y a plusieurs chiens blancs ? Quine répond pour lui : ce qu'il y a, en vertu de la vérité de « quelques-uns des chiens sont blancs », c'est un ensemble d'entités, à savoir les différents individus canins et blancs, l'attribut commun de caninité et l'attribut commun de la blancheur. La liste du réaliste comprend donc : un nombre déterminé d'objets concrets (les chiens) et deux objets abstraits (les hypostases de l'espèce canine et de la couleur blanche).

Quant au champion nominaliste, il s'en tiendra à la liste suivante d'entités : des choses qu'on peut décrire, soit comme des chiens, soit comme des objets blancs¹. Certaines des choses qui sont des chiens sont également blanches. Pour lui, la liste s'arrête là : il n'existe ni caninité (*doghood*), ni blancheur (*whiteness*), car il

1. À la différence d'un nominaliste radical, Quine reconnaît que son nominaliste, s'il refuse d'hypostasier les attributs communs, doit consentir à hypostasier les ensembles (cf. « On the Individuation of Attributes », dans *Theories and Things*, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1981).

n'existe aucune entité identifiable qui soit l'espèce canine ou la couleur blanche.

L'objet de la controverse est-il devenu assez clair pour faire l'objet d'une formulation neutre ? Je crois qu'il n'en est rien ! En fait, le point disputé a été formulé dans un esprit qui donne l'avantage au nominaliste. C'est d'ailleurs pourquoi la position réaliste apparaît, sinon entièrement arbitraire, du moins largement gratuite : pourquoi poser des entités qui, en réalité, ne sont pas vraiment nécessaires pour « dire ce qu'il y a » ?

S'il est bon métaphysicien, le philosophe réaliste ne pourra accepter ni l'énoncé que le nominaliste a donné (par l'intermédiaire de Quine) de la position réaliste, ni non plus celui qu'il a donné de la position nominaliste. Bref, il n'acceptera pas la façon dont le nominaliste a prétendu formuler la différence qui les séparait.

Commençons par l'énoncé, en termes prétendument neutres, de la position *nominaliste*. Notre réaliste fera observer que Quine a traité les deux prédicats « chien » et « blanc » comme s'ils étaient ontologiquement sur un pied d'égalité. Pourtant, il y a une différence à faire. En bonne logique, je peux demander : *parmi les chiens, quels sont ceux qui sont blancs ?* En revanche, il n'est pas possible de demander : *parmi les choses blanches, quelles sont celles qui sont d'espèce canine ?* Pourquoi cette différence ? La raison est qu'on peut dénombrer des choses canines (c'est-à-dire compter combien de fois la forme canine est individuée), mais non dénombrer les choses blanches¹. On peut deman-

1. Sur ce point, voir Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, § 54, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, p. 182 ; P. Geach, *Reference and Generality*, Cornell University Press, 3^e éd., 1980, p. 63.

der : combien y a-t-il de chiens dans la pièce ? Mais non : combien y a-t-il de choses blanches dans la pièce ? Dans le premier cas, on a fourni un principe de dénombrement, alors que ce principe fait défaut dans le second¹. Par conséquent, dira le réaliste, nous ne comprenons pas vraiment l'énoncé : « Il y a des choses qui sont à la fois d'espèce canine et de couleur blanche. »

Est-ce que le philosophe réaliste sera plus satisfait par l'énoncé que donne son attaquant de la position *réaliste* ? Pas du tout. Appelons « réaliste » celui qui tient à avoir la possibilité de dire : la couleur rouge existe, ou, selon la formule de l'engagement ontologique, il existe (dans le monde) quelque chose de tel que la couleur rouge. En ce sens, Wittgenstein lui-même est un réaliste puisqu'il écrit : « En réalité, nous disons bel et bien qu'une couleur particulière existe : et cela veut dire seulement qu'il existe quelque chose qui a cette couleur » (*Recherches philosophiques*, § 58). Pourtant, le réaliste, en disant cela, n'a pas tenu un discours qui l'« engageait » à l'égard d'un objet abstrait (la couleur rouge). Il n'a rien hypostasié dans la réalité. Il n'a pas dit : « Il existe, outre les objets concrets de couleur rouge, un objet abstrait qui est le Rouge. » En disant « Le rouge existe », explique Wittgenstein (retrouvant ici l'explication citée plus haut de Peirce au sujet des abstractions hypostatiques), il n'a rien avancé de plus que ceci : « Il existe quelque chose qui est de couleur rouge. » Autrement dit, son ontologie ne comporte pas des objets concrets et des

1. On a manqué à préciser ce qui compterait pour une chose blanche. Si Azor est un caniche blanc, est-ce que cela fait *une* chose blanche (Azor) ou *beaucoup* (ses pattes, ses poils, etc.) ?

objets abstraits (hypostases), elle comprend des entités qui ont le mode d'existence de ce qui peut exister par soi-même (par exemple, les roses) et des entités qui ont le mode d'existence de ce qui n'existe pas par soi-même, mais seulement à titre d'aspect ou d'attribut d'autre chose (par exemple, la couleur rouge).

De ce point de vue réaliste, dire « Le rouge n'existe pas » ne voudrait pas dire : il n'y a pas une Idée platonicienne du Rouge, mais cela voudrait dire : il n'existe rien qui soit de couleur rouge. Or il existe des choses qui sont de couleur rouge. Donc, pour que le rouge existe, il suffit qu'il existe quelque chose qui soit de couleur rouge. *Être, pour la couleur rouge, c'est être la couleur de la surface d'un objet (et non pas du tout être un objet abstrait)*. Telle sera la façon dont le réaliste formule son propre « engagement ontologique » à l'égard de la couleur rouge¹. Aussi se plaindra-t-il que sa thèse ait été déformée et trahie par le nominaliste.

Ainsi, dans cet article, Quine annonce qu'il va changer la question ontologique en question scientifique générale, mais il fait en réalité autre chose. Ce qu'il *annonce* dès la première ligne de son texte, c'est que l'ontologie consiste à répondre à la question de savoir ce qui existe (*What is there?*). C'est pourquoi, explique-t-il aussitôt, il y a au moins une réponse inattaquable (*Everything*, tout).

Or ce que Quine fait dans la suite du texte n'est pas ce qu'il a annoncé au début. Les deux adversaires

1. On notera la parenté des explications données par Peirce et Wittgenstein, non seulement avec certains aspects de la pensée d'Aristote, mais aussi avec la façon qu'il a parfois de rendre la même idée : quand on dit qu'il y a santé, tout ce qu'on veut dire est qu'un homme jouit d'une bonne santé. (*Métaphysique*, XII, 1070 a, 22-23).

qu'il met en scène ne sont pas à proprement parler en désaccord sur *what there is*, sur ce qu'il y a, puisque tous deux accordent le fait banal et public qu'il y a des maisons rouges, des roses rouges, des couchers de soleil rouges, des chiens blancs, etc. Ils s'accordent donc sur une liste d'entités. Pourtant, ils sont profondément en désaccord sur le schème conceptuel («l'armature intellectuelle») à donner à un énoncé plus explicite encore de ce qu'il y a.

Par conséquent, Quine lui-même ne croit pas que la controverse ontologique porte simplement sur ce qu'il y a. Voici des philosophes qui sont d'accord sur une première façon de déclarer ce qu'il y a (par une énumération), mais qui persistent dans leur désaccord. Ils sont en désaccord dans les réponses qu'ils donnent à la question : qu'y a-t-il, en fait d'entités, quand il y a ce que nous disons qu'il y a ?

L'ontologie ne saurait donc tenir dans un inventaire. Elle ne se propose nullement de dresser une liste des choses qui existent. Par définition, une liste ne peut enregistrer que des articles qu'on puisse dénombrer ensemble, qui soient donc homogènes. Or la question ontologique commence, précisément, avec la nécessité de reconnaître l'hétérogénéité des formes d'être. Une fois encore, la question du métaphysicien est du genre : qu'est-ce qui distingue Socrate de Socrate assis ? Elle porte sur la différence entre des formes d'être, entre des catégories ontologiques.

Nous pouvons ici nous aider d'une remarque pénétrante de Wittgenstein. Les philosophes, observe-t-il, tiennent souvent à faire une distinction, à leurs yeux capitale et toujours en danger d'être méconnue. Mais, cette distinction, ils la rendent incompréhensible en

l'exprimant dans des termes qui conduisent à la sous-estimer. Par exemple, le philosophe voudra distinguer entre la chose physique telle qu'elle est dans la nature et l'objet que je vois. Toute une philosophie de la perception souligne qu'il ne faut pas confondre l'arbre tel qu'il est dans le jardin et l'arbre tel qu'il m'est donné à voir, là où je suis. Le philosophe dira alors que l'arbre visible (intentionnel) est *un autre genre d'objet* que l'arbre physique¹. Les « données sensibles » ou le « phénomène », dira encore le philosophe de la perception, sont un objet d'un autre genre que l'arbre naturel. Or cette formule, « un autre genre d'objet », favorise la confusion.

Wittgenstein nous invite à comparer les deux emplois suivants de la formule « c'est un autre genre d'objet » :

1. Un train de chemin de fer, une gare de chemin de fer et un wagon de chemin de fer sont des genres d'objets différents (*A railway train, a railway station and a railway car are different kinds of objects*).

2. Un train de chemin de fer, un accident de chemin de fer et un règlement de chemin de fer sont des genres d'objets différents (*A railway train, a railway accident and a railway law are different kinds of objects*).

Les philosophes auxquels s'en prend Wittgenstein croient procéder à une classification de type 1. Pourtant, selon Wittgenstein, la distinction qu'ils veulent faire est plutôt du type 2. Usant d'un vocabulaire traditionnel (qui n'est plus celui de Wittgenstein), nous pouvons dire qu'une différence de type 2 est une dif-

1. *The Blue Book*, Oxford, Blackwell, 1958, p. 64.

férence dans le mode d'existence, dans le genre ontologique. Or c'est sous-estimer l'ampleur d'une différence ontologique que de la confondre avec une différence entre diverses classes d'objets au sein d'un genre commun.

L'erreur de ces philosophes, explique Wittgenstein, porte sur la grammaire du mot « genre » (*the grammar of the word « kind »*). Ils ne voient pas que ce mot ne s'emploie pas uniquement pour ajouter une nouvelle division dans une classification de type 1, donc entre des entités qui sont suffisamment homogènes pour qu'on puisse les compter. Ce mot s'emploie aussi pour exclure une rencontre des « objets » (entités) en question au sein d'un seul et même inventaire. Nous pouvons dénombrer les trains, et aussi tenir un compte des accidents, mais nous ne pouvons pas réunir toutes ces listes en un seul inventaire ontologique des entités présentes dans le monde. On dirait de même : c'est sous-estimer la différence entre le genre d'être qu'est un chien et le genre d'être qu'est la couleur blanche du pelage d'un chien que de parler dans le premier cas d'un objet concret et dans le second cas d'un objet abstrait. La différence est bien plutôt celle-ci : la « caninité » existe s'il en existe au moins une individuation comme par exemple ce chien que voici ; la couleur blanche existe s'il existe au moins une chose dont la surface soit de couleur blanche, comme par exemple ce chien que voici dont le poil se trouve être blanc.

Je récapitulerai ce qui a été le fond de mon propos en répondant à deux questions.

1. Est-ce que la métaphysique est (encore) une enquête théorique respectable, ou bien est-elle une extravagance spéculative dans laquelle les penseurs étaient tombés dans le passé, mais dont nous sommes heureusement préservés ? Il est sage de répondre d'abord que l'extravagance n'est pas réservée aux temps révolus. Quant à savoir si la métaphysique est une discipline respectable, tout dépend de ce qu'on entend par là. D'où la seconde question.

2. Dira-t-on que la métaphysique étudie l'être ? On peut le dire, mais cela n'est pas éclairant, car il est plusieurs façons de concevoir l'ontologie. Pour ma part, j'ai soutenu :

– que la question de l'être n'était pas de savoir quelle différence il y a entre une chose qui existe et une chose qui n'existe pas (comme lorsqu'on dit avec Bergson que la seconde, celle qui n'existe pas, a une existence possible ou pensée, alors que la première a une existence réelle) ;

– que la question de l'être n'était pas de savoir quelles étaient, parmi les hypostases du discours, celles qu'on devait objectiver au cours d'un inventaire des entités comprises dans « tout ce qu'il y a » (*everything*), car il n'est pas exact de penser que tout ce qui existe doit exister sur le mode des objets, des entités qui se suffisent à elles-mêmes ;

– mais que la question de l'être portait plutôt sur le *mode d'être* particulier à telle ou telle chose.

Le modèle d'une enquête ontologique serait alors donné par la célèbre formule d'Aristote expliquant quel est le sens que prend le concept d'être quand il

est appliqué aux êtres vivants. Dire qu'un animal existe, c'est dire qu'il est en vie, car tel est son mode d'être : « Vivre, voilà ce que c'est qu'être pour les vivants » (*De l'âme*, II, 415 b 13).

VINCENT DESCOMBES

Philosophie première et paradigme postmétaphysique

Le titre de ma contribution suppose deux choses : non seulement que la philosophie contemporaine puisse ou doive être *postmétaphysique*, mais aussi que la *philosophie première* puisse être subordonnée à un paradigme. En fait, c'est dans cette supposition qu'une distinction est possible entre le concept de *métaphysique* et celui de *philosophie première* que se logent à la fois le thème de ma question-titre et le nœud du problème qu'elle entraîne. On comprendra aisément que j'aimerais pouvoir répondre affirmativement à la question posée — à l'encontre de la démarche qui, s'inspirant d'Aristote ou de ses commentateurs, assimile *métaphysique* et *philosophie première*.

Voici, en fait, la thèse que je souhaiterais défendre : il est nécessaire que la philosophie d'aujourd'hui soit *postmétaphysique*, or elle ne peut l'être ou le devenir qu'à condition que le paradigme métaphysique de la philosophie première ne soit pas simplement déclaré obsolète, mais soit au contraire transformé, de l'intérieur, en un paradigme nouveau de la philosophie première. C'est à ce prix en effet que l'on évitera, selon