

3 « VOUS REPRENDREZ BIEN UN PEU DE MÉTAPHYSIQUE ? »

cela aura été explicite, alors il sera possible de se prononcer sur ce qui est en cause dans le débat public. En ce qui concerne les controverses contemporaines sur la manière dont il faudrait que nous définissions ce qu'il est convenu d'appeler « nos identités », je dirais volontiers que la contribution du philosophe est de mettre en évidence la nécessité d'avoir des critères d'identité. On n'use pas du même critère pour savoir qui fait vraiment partie du village, qui fait partie du club de foot, qui fait partie de la communauté des fidèles, qui fait partie de notre nation dans le sens moderne du mot « nation », dans le sens où les critères de nationalité doivent être purement politiques, ce qui veut dire qu'ils doivent coïncider avec les critères de citoyenneté.

P. L. Vous avez employé à plusieurs reprises le mot de *métaphysique* pour parler du type d'enquête que vous faisiez, mais j'imagine que ce mot a plusieurs significations, et que ce n'est pas forcément dans le sens du grand rationalisme classique, de Platon à Heidegger, que vous employez ce terme. Pourriez-vous préciser quel sens vous donnez au concept de *métaphysique* et comment celui-ci se rapporte aux autres acceptions de ce concept ?

V. D. En effet, « *métaphysique* », qui est un mot technique, pourrait sembler avoir une acception bien fixée sur la base de laquelle certains diraient qu'il nous faut une *métaphysique* et d'autres que cette entreprise est vaine ou qu'elle est néfaste. Mais ce n'est pas le cas. Bien que ce soit un mot technique, il n'est pas utilisé comme tel, c'est-à-dire avec une définition précise. Il est pris dans différents sens, dont certains n'ont qu'un rapport assez lointain avec ce qu'on peut, sur la base de la tradition, appeler *métaphysique*.

Bien entendu, les gens emploient les termes tels qu'ils les comprennent ou tels qu'il leur semble bon de les utiliser. Mais si un terme technique est chaque fois repris par les auteurs dans un sens qui se met à diverger de l'acception jusque-là établie, l'avantage d'un vocabulaire technique disparaît. Ma règle est ici de suivre ce que Charles Sanders Peirce appelle « l'éthique de la terminologie », à savoir que les mots ordinaires doivent être employés de façon ordinaire, c'est-à-dire en respectant la souplesse et la polysémie du discours ordinaire. En revanche, les mots techniques doivent être employés autant que faire se peut dans leur sens initial. Toute innovation

est à condamner. Au lieu de prendre un mot déjà en usage pour le redéfinir complètement, l'auteur devrait inventer un nouveau terme.

Y a-t-il un sens de « métaphysique » qui soit à retenir ? À vrai dire, comme on le sait, le mot est un peu le fruit d'un hasard. La seule définition qui ne devrait choquer personne serait peut-être : est métaphysique tout ce qui est discuté dans la *Métaphysique* d'Aristote, tout en rappelant que le titre de *Métaphysique* lui a été donné par le hasard de la classification des manuscrits. On a décidé que c'étaient là les textes que l'on allait mettre après ceux de la *Physique*. Pour ma part, j'emploie ce terme « métaphysique » parce qu'il existe et que cela facilite les choses de rapprocher ce que nous faisons de ce qui s'est fait de semblable avant nous et donc de s'inscrire dans une tradition. Toutefois, si certains trouvent que ce terme évoque des choses qui leur déplaisent trop, ils sont tout à fait libres d'éviter son emploi.

J'écarte très certainement l'idée, non justifiée historiquement, que la métaphysique serait l'au-delà de la science, l'idée qu'il s'agirait des objets supérieurs, tellement supérieurs qu'on ne saurait en trouver la trace dans notre expérience, et qu'en fin de compte on ne pourrait que spéculer à leur sujet. Les questions discutées dans la *Métaphysique* d'Aristote ne portent pas sur des matières qui se situent au-delà de la *Physique*, au-delà de la nature et de l'expérience. En réalité, ce sont souvent les mêmes matières. Ces matières sont sans doute abordées sous un angle différent, mais pour beaucoup d'entre elles, ce sont les mêmes. « Au-delà de l'expérience, au-delà de la science », voilà donc déjà une première acception du terme dont on peut se passer.

Maintenant, est-ce que « métaphysique » désigne une certaine science qui serait non pas *au-delà* mais *en deçà* de toutes les autres et qui, à ce titre, aurait une fonction tout à fait unique qui serait de fonder toutes les sciences ? Cette science métaphysique serait-elle donc, non pas une spéculation s'aventurant au-delà du champ de nos recherches empiriques, mais la

fondation de l'entreprise même de connaissance ? C'est là un sens qu'on pourrait justifier en se référant à la tradition cartésienne, et même, en un sens, à l'école philosophique dans laquelle Descartes a reçu sa formation philosophique, la seconde scolastique. C'est l'idée qu'il y a une science, non pas qui suit ou qui va plus loin que la physique, mais qui précède la physique sous toutes ses formes (les sciences naturelles), et cela parce qu'elle étudie la réalité sous l'angle le plus fondamental, en la saisissant comme étant l'être ou l'existence. Il y aurait donc une science de l'être : la métaphysique.

Dans l'espèce de *koiné* contemporaine, quand on dit métaphysique, on pense souvent à l'ontologie conçue comme une science fondamentale. Qu'est-ce que l'ontologie aurait de fondamental ? Ce serait qu'avant d'étudier les choses en tant qu'elles sont diverses et entrent dans ce qu'un phénoménologue appelle des « ontologies régionales », il faudrait d'abord les saisir dans ce qui leur est commun, en tant qu'elles sont, en tant qu'elles relèvent d'une « ontologie générale ». L'ontologie aurait à décrire ce qui existe dans ses propriétés d'existant, à décrire l'objet dans les propriétés qui font de lui un objet — le mot *objet* s'étant imposé à partir du XVIII^e siècle, puis dans le kantisme, pour saisir tout ce qui est *quelque chose*. Ce n'est pas ainsi que je comprends le mot. La métaphysique ne m'apparaît pas comme étant une science distincte et rendue fondamentale par sa généralité même. Ce serait accepter d'embobiner cette idée qu'on pourrait faire la description de l'objet en général, du *quelque chose* = X, en déduire les propriétés constitutives telles que l'existence, l'unité, l'identité... Cette notion d'une science fondamentale vient de la manière dont était disposé le manuel de philosophie dans lequel Descartes a appris la philosophie. Le cours de philosophie ainsi structuré s'est fabriqué dans la seconde scolastique, chez les Espagnols, et c'est par les Jésuites que Descartes a reçu cette tradition. Mon opinion est qu'il n'est absolument pas nécessaire d'étendre cette vision, particulière à la seconde scolastique, à toute la philosophie. Il est en réalité très difficile de la projeter dans l'Antiquité.

J'écarte donc d'abord la métaphysique au sens de spéculations au-delà de ce qu'on peut prouver, et j'écarte aussi cette idée de la métaphysique comme science fondamentale.

Quel est l'intérêt de parler de métaphysique ? Il y a une idée d'Aristote qui m'a toujours frappé — je la cite volontiers quand j'ai à parler de la métaphysique — et qu'on trouve au livre IV de la *Métaphysique*¹. Aristote se demande pourquoi nous avons besoin d'une discipline consacrée à l'étude de l'être. Une des raisons qu'il donne est qu'il y a des questions qui se posent et auxquelles seuls les philosophes pourront répondre. Si les philosophes ne le font pas, personne ne le fera. Aristote donne alors un exemple. Il demande qui va s'intéresser à la question de savoir si *Socrate* et *Socrate assis* sont une même chose ou deux choses différentes. Voilà donc ce qu'il donne comme un bon exemple de questions pour lesquelles il nous faut le genre de considérations qu'il développe dans les livres qu'on a, après lui, appelés *métaphysiques*. Il me semble que c'est très typique parce que, d'abord, c'est une question incongrue. Ce n'est pas le genre de questions que l'on se pose d'habitude... Ensuite, ce n'est pas une question pour laquelle on peut faire une enquête de type expérimental. C'est une question pour philosophes, pourrait-on dire. Selon l'article fameux d'Anscombe « Des philosophes pour qui ?² », il y a les philosophes pour philosophes d'un côté et les philosophes pour tout le monde de l'autre. La question posée ici par Aristote est une question de philosophe pour philosophes. Il faut déjà être éveillé à certains types de problèmes pour voir tout de suite à quel point cette question est importante. C'est une question pour philosophes, mais elle surgit à l'occasion de recherches qui portent sur le monde de tout le monde, puisqu'il s'agit en l'occurrence d'une enquête sur le changement. Si *Socrate* est présentement assis, nous pensons normalement et avec raison que *Socrate*

1 Aristote, *Métaphysique*, livre IV, 1004b1-4.

2 Elizabeth Anscombe, « Un philosophe pour qui ? », tr. Philippe de Lara, *Philosophie*, n°76, 2002, pp. 3-14.

peut se lever. S'il le fait, il ne sera plus assis. Il y aura eu changement. Mais comprenons-nous bien ce que nous appelons « changement » ? Y a-t-il une seule façon de changer ? Non, puisque c'est une chose pour *Socrate* que de se lever alors qu'il était assis, ou de s'asseoir alors qu'il était debout — un changement de position — et c'en est une autre pour *Socrate* de passer de l'enfance à l'âge de la maturité — une actualisation de sa forme humaine — et c'en est encore une autre pour lui de devenir un autre être que *Socrate*, par exemple de se changer en cadavre. Nous avons là trois types de changements complètement différents. Et il y a bien sûr plus que trois sortes de changements. Mais qu'il y ait lieu de faire toutes ces distinctions montre qu'il y a place pour une enquête philosophique préalable à toute enquête physique, à toute enquête sur la nature, sur les phénomènes naturels. Cette enquête préalable est une enquête conceptuelle sur ce que nous voulons dire, et ici sur ce que nous tenons à dire, quand nous parlons de changement. C'est de la métaphysique, mais l'exemple est pris dans le domaine du changement, c'est-à-dire dans le domaine physique. Il n'y a donc pas d'opposition de principe entre le physique et le métaphysique. Il y a une différence entre les questions métaphysiques à poser sur le changement et les questions physiques à poser sur le changement, par exemple : comment expliquer la chute des corps et le mouvement des projectiles ?

Sur quoi porte l'enquête métaphysique d'Aristote ? Elle porte avant tout sur les catégories. Ce que nous appelons *Socrate*, c'est un individu, et donc nous le signifions par le mot « *Socrate* » qui est un nom propre. *Socrate assis*, nous le signifions par cette combinaison d'un nom et d'un adjectif. Du point de vue de leur mode de signification, ces signes sont tout à fait différents. Il y a un lien évident qui apparaît ici entre faire une enquête sur les catégories du changement et faire une enquête sur les catégories de l'être. Il s'agit de savoir si c'est la même chose, le même sens du mot « être » quand nous parlons d'être assis ou quand nous parlons d'être *Socrate*. Si *Socrate* peut se lever, cela veut dire que c'est une chose que

d'être Socrate — être Socrate, c'est être vivant, animé d'une vie qui a commencé avec la naissance du nourrisson Socrate — et que c'est une autre chose que d'être debout. Catégories de l'être et catégories de changement, c'est au fond la même enquête à mener dans le cas des réalités qui peuvent naître et périr. Et cette enquête est aussi bien une enquête sur le langage. *Catégorie* peut servir à établir des distinctions ontologiques ou des distinctions logiques. C'est cela que j'appelle métaphysique. C'est en référence à ce genre d'exemples d'Aristote que je le fais. Mais le terme *métaphysique* n'est pas ce qui importe. Ce qui est important, c'est de reconnaître ces questions et de voir comment elles deviennent pertinentes dans certains types de réflexions que l'on fait en philosophie.

P. L. Si j'ai bien compris, ce qui vous intéresse, ce sont ce que vous appelez les différences logiques. Est-ce uniquement cela, est-ce que toute l'attention que vous portez au discours et aux parties du discours, c'est la même chose *in fine* que l'analyse logique ?

V. D. « Analyse logique » peut inquiéter. Si c'est de la logique, se dit-on, ce n'est ni de la métaphysique, ni de la philosophie. Si on dit logique, on dit langage, et du coup on a l'impression que l'on perd tout ce qui faisait l'intérêt de la question. La philosophie, pense-t-on à juste titre, doit aller à la chose même. Ce qui nous importe doit être l'être, pas le mot « être ». *Le changement*, pas le mot « changement ». Et si nous en restions à ces questions logiques, nous nous enfermerions dans le langage, perdant du coup la chose même. Mais ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. Il n'est pas question de renoncer à la chose même.

Si je reviens à mon exemple d'Aristote, je ferais remarquer que la question ne porte pas sur la langue grecque et sa manière d'exprimer le changement. En réalité, si on faisait une enquête linguistique sur la langue grecque, il faudrait avoir déjà fait cette distinction entre les types de changement, pour

faire ensuite une étude des mots, tandis que ce dont nous parlons, c'est bien des changements ou de l'être. Nous parlons de ce que c'est qu'être Socrate, et de ce que c'est qu'est être debout; et nous parlons surtout de ce qui fait la différence entre l'un et l'autre. Il ne faut donc pas croire qu'on a mis la réalité entre parenthèses, c'est bien de la réalité du changement que nous parlons. Tout ce que cet exemple vise à faire apparaître c'est que, grâce à la métaphysique, nous devenons plus attentifs à la diversité des catégories du changement. Donc non seulement la réalité n'est pas perdue, mais elle est reconquise contre la tentation d'une métaphysique de l'objet en général qui, elle, uniformise l'ensemble de ce qui existe.

P. L. Est-ce que l'on peut dire que la manière de philosopher de Wittgenstein c'est, en ce sens, de la métaphysique ? Wittgenstein serait une sorte d'Aristote moderne...

V. D. Cela serait un peu scabreux. Je n'irais pas attribuer une métaphysique à Wittgenstein parce que lui a toujours utilisé le mot dans un sens péjoratif. Il y a d'ailleurs peu d'endroits où il emploie ce mot « métaphysique ». Et quand il dit que des assertions sont métaphysiques, ce n'est pas pour dire qu'elles sont invérifiables ou aventureuses. Il l'emploie plutôt pour désigner des usages du langage, non pas *épistémologiquement* irresponsables mais, pourrait-on dire, *sémaniquement* irresponsables, des usages dans lesquels on n'a pas décidé ce que l'on voulait dire. Dans le *Tractatus*, il donne comme exemple de non-sens métaphysique un exemple qu'il fabrique et qui est : « Socrate est identique » (5.473). Qu'est-ce qui fait que c'est métaphysique selon lui ? Cet usage du langage a ceci de métaphysique que nous y employons le mot « identique » comme si c'était un adjectif de qualité. Pourtant, l'identité prise dans son sens habituel n'est pas une qualité. On ne décrit pas l'étoile du matin en disant qu'elle est identique à l'étoile du soir. Ce que l'on fait en appliquant le concept d'identité à quelque chose, c'est préciser la référence, indiquer de quoi il s'agit : en l'occurrence,

dans les deux cas, nous parlons de la planète Vénus (mais nous n'avons pas encore commencé à la *décrire*). Dès lors, la phrase « Socrate est identique » est vide de sens, non parce qu'elle serait invérifiable ou qu'elle aurait une portée transcendante, mais parce que nous n'avons pas encore conféré un sens à une partie de l'énoncé.

Lorsque Wittgenstein parle d'un usage « métaphysique » du langage, il veut dire que l'on a coupé les ponts d'avec l'usage ordinaire de tel ou tel mot ou de telle ou telle locution, comme si on inventait une façon de parler. Mais cette nouvelle façon de parler, on ne l'a pas vraiment introduite, parce qu'on n'a pas dit comment l'utiliser dans cet usage inédit. On prive le mot de son emploi ordinaire, et on le laisse planté là — « en vacances », dit Wittgenstein —, sans lui donner un nouvel usage, une nouvelle vie.

Attribuer une métaphysique à Wittgenstein serait donc une source de confusions et de malentendus. Néanmoins, on ne peut en rester là. Car, s'il y a quelque chose de central dans le lexique de Wittgenstein, c'est précisément la notion de différence de catégorie. Le terme « catégorie » ne lui vient pas d'Aristote ou d'une lecture quelconque des écrits d'Aristote, mais des discussions logiques. Comment fonctionne alors la différence de catégorie chez Wittgenstein ? Ce qui est très remarquable, c'est que cela fonctionne d'une manière qui est très proche de ces distinctions que nous venons de faire sur des exemples du type « Socrate » et « Socrate assis ». Je ne peux pas dire qu'il y a d'une part Socrate et qu'il y a d'autre part Socrate assis. Qu'est-ce qui existe ? Y a-t-il un homme qui s'appelle Socrate ? Oui. Est-ce que Socrate est assis ? Oui. Cela fait-il un être ou deux êtres ? C'est la question d'Aristote. Réponse : cela ne fait ni un être ni deux, parce qu'il y a une différence de catégorie entre les deux modes d'existence. Est-ce qu'il y a une position assise dans le monde ? Oui, puisque Socrate est assis. Si personne n'est assis, la position assise existe simplement comme la possibilité qu'a Socrate de s'asseoir. Mais la position assise qui existe ne fait pas nombre avec l'homme qui existe quand Socrate est

en vie. Cette réponse ontologique revient à dire qu'il faut cesser de penser qu'en nommant tout ce qui existe, on aura rassemblé l'ensemble de la réalité sous un concept, celui d'entité en général ou encore celui d'objet en général. C'est cette idée de rassembler la réalité sous un concept unique, cette idée que tout ce qui existe est une entité, que l'on retrouve dans l'ontologie générale issue de la scolastique espagnole comme dans toutes les ontologies générales, qui répondent toutes au projet de faire « la physique de l'objet quelconque », comme disait Ferdinand Gonseth. On retrouve par exemple cette idée chez Russell, dans son projet de faire « l'inventaire de l'ameublement du monde ». Il entend par là que le projet de l'atomisme logique consiste en définitive à montrer que ces choses que l'on désigne dans l'expérience commune sont en fait des « constructions » faites avec les atomes de réalité. Cette idée d'un inventaire des entités qui composent le monde suppose justement que, de même que nous avons un concept de meuble qui nous permet de faire l'inventaire du mobilier de quelqu'un, nous aurions un concept d'entité ou d'objet qui nous permettrait de faire la liste de ce qui existe. Pour faire un inventaire, on doit énumérer et enregistrer des entités de même genre. Tout cela suppose qu'il y ait un concept générique d'entité ou d'objet. C'est cela précisément que l'on récuse par l'idée d'une différence de catégorie.

Dans l'exemple d'Aristote, parler de Socrate, c'est en parler dans une catégorie qui est celle de la substance (ou de l'essence, comme on voudra), et parler de Socrate assis, c'est parler de nouveau de Socrate, mais en parler dans une autre catégorie, celle de la position. Wittgenstein lui, ne parle pas des catégories de l'être. Si on lui en avait touché un mot, il aurait peut-être été très peu réceptif. En revanche, il traite certainement des parties du discours. Quand il parle des *types de mots* (*Wortarten*) au début des *Recherches philosophiques*¹, nous savons par son élève Rush Rhees, qu'il l'entendait au sens des *partes orationis* de la

¹ La traduction française rend ces *Wortarten* par « catégories de mots » (cf. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., §1, p. 28).