

## USAGES DE LA METAPHYSIQUE

Je ne suis pas de ceux pour qui l'existence d'une recherche philosophique s'insérant dans le cadre de la métaphysique aille de soi, et je compte m'en expliquer dans ce qui suit. Néanmoins, il me paraît simultanément évident, d'un côté, qu'un ensemble significatif d'auteurs et de chercheurs contemporains ont récemment redonné des lettres de noblesse au genre, d'un autre côté, que toute tentative sérieuse de nier le rôle historique de la métaphysique au sein de la tradition philosophique serait intenable. Je voudrais donc, dans le cadre de cette intervention, essayer de prouver ma bienveillance envers une orientation qui n'est pas la mienne en prenant en considération, successivement, divers usages de la métaphysique plus ou moins connus de moi ou familiers, afin de dégager à chaque fois la sorte de signification philosophique qu'il convient, à mon sens, d'attribuer à l'exercice de la métaphysique. La modulation que j'apporte par rapport au titre officiel de la rencontre est donc double : 1) d'une part, je me penche sur les usages de la métaphysique plutôt que sur ses applications, afin de ne pas réduire la mise en jeu de la métaphysique au modèle de l'application d'un corpus théorique général à des cas ou des domaines particuliers (et ce bien que, peut-être, il faille reconnaître à ce modèle un certain privilège naturel) ; 2) d'autre part, je souhaite examiner, plutôt que la seule validité et fécondité de ces usages, leur signification pour nous en tant que philosophes.

Ces quelques mots préliminaires ayant été dits, j'annonce maintenant les différentes étapes de cette réflexion.

Premièrement, je voudrais reprendre avec vous, et bien qu'il s'agisse en l'espèce d'un élément que d'aucun pourraient juger académique et réchauffé, la conception kantienne de la limitation de la métaphysique, afin d'expliquer pourquoi j'adhère toujours, au moins a priori et à un premier niveau, à la vue kantienne, de décrire à quelle vision de l'histoire de la philosophie cette conception conduit, et de préciser rapidement avec quel aspect des doctrines métaphysiques analytiques contemporaines la vue kantienne m'amène à ne pas m'accorder.

Deuxièmement, je voudrais vous rapporter deux cas, liés à la philosophie des mathématiques, dans lesquels j'ai l'impression de rencontrer spontanément le mode métaphysique, au sein même de mon travail.

Troisièmement, je voudrais définir ce qui est à mes yeux l'usage légitime de la métaphysique : expliquer comment il me semble inévitable de la justifier et en un certain sens de l'appliquer.

Enfin, pour conclure, je voudrais prendre l'exemple de la pensée d'Emmanuel Levinas pour attester la possibilité d'un usage de la métaphysique fécond et éclairant qui, pourtant, n'accrédite pas la métaphysique dogmatique au sens kantien.

### **Le verdict kantien**

La thèse limitative à l'égard de la métaphysique que j'ai en tête et qui compte pour moi, donc, est la thèse kantienne. Voici comment je la comprends et je la résume.

Une connaissance générale vraie de tout objet ne reposant sur aucune autre hypothèse que l'existence des objets en cause, que leur caractère d'étant, ne peut être

qu'un énoncé universellement valide de la logique. Comme nous présupposons que nous ne savons rien de l'item dont nous traitons, il ne reste que la nécessité logique, en tant que la logique est le noyau inaliénable forcément mis en jeu et forcément activé comme composante valide de toute connaissance : le canon assurant l'entendement de son accord avec lui-même dans sa forme disait Kant, la forme canonique de la logique des prédicats du premier ordre dirons-nous aujourd'hui après Frege.

La vision kantienne, ce qu'elle a de fort et d'important, me semble alors être qu'une telle connaissance est d'un tout autre ordre que la connaissance à laquelle nous faisons la plus grande confiance pour nous informer sur la réalité, à savoir la physique mathématique. Le constat kantien sur la métaphysique me semble, en profondeur, se réduire à ou se ramener à l'observation épistémologique de l'hétérogénéité de la logique en tant que seule métaphysique possible et de la physique mathématique. Cette hétérogénéité elle-même consiste en ceci que la physique mathématique, pour connaître la réalité, fait plus et autre chose que considérer celle-ci comme un réservoir d'objets entretenant des relations dicibles dans un langage : elle met en scène un monde dans un cadre mathématique, et rend toute notion d'objet seconde par rapport à des tenant lieu mathématique de la présentation sensible du monde, intronisés comme habitants du cadre en cause.

Il n'y a certainement pas convergence des opinions philosophiques sur ce sujet. L'épistémologie analytique part plutôt de deux constats qui impliquent une tout autre vision.

Le premier constat, qui est épistémologique en un sens extrêmement radical et profond, est le constat du caractère inaliénable de la présomption de référence dans le langage, et partant, d'un positionnement de notre revendication de vérité comme vérité sur l'en soi. Ce à quoi je pense ici est le bref argument de Frege dans « Sens et dénotation », suivant lequel lorsque nous disons 'la lune est rouge', nous ne parlons pas de notre représentation de la lune : sinon nous aurions dit 'ma représentation de la lune est rouge'. Cet argument d'une force extraordinaire montre que dans notre usage du langage, la présomption d'annexion d'un référent subsistant externe figure déjà, est incluse d'une manière inexpulsable. Il s'en suit que, si nous nous considérons comme capable de dire le vrai, c'est forcément au sens de l'émission d'énoncés décrivant des relations entre les subsistants externes indépendants du monde qui sont le cas. Nous sommes toujours déjà engagés dans une revendication de la vérité qui est celle de la vérité correspondance adressée à l'en soi. Point qui serait la récusation de toute la construction épistémologique kantienne.

Le deuxième constat, relié au précédent, est le constat selon lequel notre science ne saurait être autre chose que l'élaboration/amélioration/systématisation de la vérité naïve de sens commun dont l'argument de Frege examiné à l'instant a rendu compte. La thèse de cette continuité de la 'sémantique de la vérité' de l'attitude naturelle et commune avec la sémantique de la vérité de la science est, par exemple, vigoureusement affirmée par Quine.

Au titre de ce second constat, l'habillage mathématique de la physique va être, d'une manière ou d'une autre, minimisé, ou, du moins, minimisé dans la valeur de rupture que lui attribue l'analyse kantienne. Typiquement, pour l'épistémologie qui voit le jour à partir de nos constats, la forme théorique mathématisée de notre connaissance physique ne peut et ne doit être qu'une construction logique 'extension' d'une théorie empiriquement confirmée de sens commun. La fonction de la mathématique est celle d'une syntaxe ou d'une bureaucratie, on nie qu'il s'agisse avec elle de tout autre chose : de la mise en jeu de structures comptant comme 'cadres', c'est-à-dire ne relevant pas de l'existant.

D'un mot, je dirai que, à la différence de presque tous mes contemporains, selon ce que j'ai pu comprendre, je n'ai jamais pu être convaincu de la justesse épistémologique d'un tel 'continuisme'. Je reste convaincu que la 'sémantique de la vérité' qui convient à la physique est forcément tout autre que la sémantique de la vérité de la connaissance commune, et d'ailleurs qu'il en va de même avec la sémantique de la vérité qui convient à la mathématique (contrairement à une des prémisses du dilemme de Benacerraf). Il me semble même que la reconnaissance d'un tel écart va de soi, est parfaitement irrépressible : à tel point que je ressens tout l'engagement de l'épistémologie internationale contemporaine du côté du continuisme quinquien comme une régression par rapport à la sagacité kantienne.

Ce qui précède ne veut nullement dire que je méconnaisse la force du premier constat, celui que j'ai fait remonter à Frege, et qui nous enseigne, au fond, l'incontournabilité du réalisme métaphysique 'au nom de notre idée de la vérité'. Cet argument est extrêmement fort, il me paraît en effet à peu près impossible à rejeter. Le problème est de savoir comment concilier dans une position philosophique l'adhésion à cet argument et la reconnaissance 'post-kantienne' de la discontinuité (qui peut en effet sembler le contredire). Je dirai que je ne connais au fond guère de réponse satisfaisante à ce problème : je n'ai pas le sentiment d'en trouver dans les écrits des uns et des autres, et je ne prétends pas moi-même savoir en articuler une.

On peut avoir l'impression que je me suis éloigné de la question de la métaphysique. Je pense qu'il n'en est rien, et j'y reviens.

La thèse kantienne prenant acte de la rupture liée à la physique mathématique se formule à vrai dire d'une manière plus précise, qui est en même temps une explication de la synthéticité du jugement scientifique. La raison pour laquelle nous arrivons à des jugements qui mettent dans le prédicat des éléments absents du sujet de l'énoncé en physique, selon Kant, est que nous avons soumis l'objet aux coordonnées de la structure mathématique de la présentation du monde adoptée (la variété différentiable pseudo-riemannienne de la Relativité Générale ou un espace de Hilbert de la mécanique quantique, pour fixer les idées, et bien qu'à ce second exemple s'associent une série de difficultés bien connues). L'information produite par la machine théorique incorpore donc l'information enveloppée dans ces structures, d'où la synthéticité. Mais, dans une optique kantienne, la justification du choix de ces structures est une certaine anticipation par nous de l'étoffe de la présentation du monde. Anticipation qui consacre l'objet dont nous parlons comme un objet non absolument quelconque : un objet apparaît dans le monde. Notre physique est conditionnée dans sa force 'synthétique' par le pari de l'imagination de la présentation dans le monde de toute chose, impliquée dans le choix de la structure mathématique. Même lorsque cette structure n'est pas directement une interprétation de ce qui, dans notre régime intuitif, s'appelle espace et temps, elle reste liée à leur horizon, elle reste une version sophistiquée de cette généralisation de la place et la fonction des formes de l'intuition que désigne l'expression *formes de la présentation*.

On pourrait alors ici, concevoir une sorte d'adaptation logicienne de cette vision kantienne, qui prendrait la forme suivante : certes, pour arriver à des lois non triviales, des lois synthétiques, nous avons besoin d'autre chose que la simple supposition que nous avons affaire à des objets qui sont, à des étants. Mais ce supplément de présupposition pourrait être simplement ce qui, à chaque fois, correspond au choix d'une logique particulière, liée au souci de rendre compte d'un aspect particulier de la réalité. On prend la logique intuitionniste pour décrire non pas la logique de la vérité d'un monde stable platonicien, mais la logique d'une enquête scientifique. On prend la

logique linéaire pour traiter d'une logique mêlée à l'action. On prend la logique quantique pour traiter des objets microscopiques susceptibles d'interférer. Etc.

Il n'est à mon avis pas totalement faux que cette manière de comprendre est une transposition à la mode logicienne de l'enseignement kantien, selon laquelle tout ce qui excède les formules universellement valides vient d'un plus que nous avons incorporé en tant que présupposition directrice dans notre démarche scientifique (un *a priori*). La différence est que cette appréhension n'envisage pas la dimension de la présentation, et d'une interprétation mathématique des formes de la présentation. En accord avec ce qui fut l'optique de Carnap, elle envisage l'*a priori* comme toujours purement et uniquement logique, et ramène donc la "régionalité" de l'ontologie à une modulation de la logique et de ses formes. Ce qui est perdu, c'est l'idée que, théorisant le monde, nous ne nous contentons pas d'énumérer des propriétés relationnelles des objets, nous rapportons aussi les objets à des fonds de présentation pour ces objets, incarnés par des structures mathématiques, et qui possèdent rigoureusement le statut de l'extra-ontologique : les fonds évoqués par ces structures ne sont pas quoi que ce soit qui soit, ne sont pas pas telle ou telle entité, tissée elle-même d'entités, mais une dimension où placer les entités, purement idéale, dépourvue d'être, n'intervenant dans la science que comme un sens auquel tout étant doit se soumettre. Or, il me semble que cette attitude est au cœur de la physique depuis Newton, et distingue la physique de toute logique, même si l'on démultiplie les logiques en acceptant de les relativiser à diverses sortes d'étants.

## Les choses et notre rapport aux choses

Vient maintenant une autre espèce de problème qui embarrasse mon rapport au projet métaphysique. Je peux à vrai dire l'exposer en partant de ce qui vient d'être envisagé, la pluralisation des logiques. Je viens de sous-entendre que les diverses logiques sont appelées par la diversité des étants. Mais cela n'est pas si clair. Parmi les exemples qui viennent spontanément à l'esprit, certains correspondent plutôt à des manières pour nous de nous rapporter aux étants. Ainsi, la "logique de l'enquête scientifique" que serait la logique intuitionniste n'est pas une logique pour d'autres objets, mais la logique d'un autre rapport aux mêmes objets : que l'on pense au rapport entre l'arithmétique de Peano et celle de Heyting. On peut débattre, à cet endroit, et un formalisme extrême ferait soutenir que les logiques étant différentes, les multiplicités d'objets ne sont pas les mêmes. Outre qu'un tel idéalisme ne conviendrait pas forcément à ceux qui veulent faire dépendre les logiques des objets, et pas les objets des logiques, une telle évaluation seraient fortement en délicatesse avec ce que furent l'histoire et les pensées explicites de la polémique formalisme/intuitionnisme. La logique modale, de même, ne qualifie-t-elle pas un rapport spécifique aux faits du monde, qui les appréhende sur fond de leur possibilité ou impossibilité, plutôt que la logique d'un autre pan de réalité ?

La pluralisation des logiques, de facto, correspond la plupart du temps à l'effort pour consigner dans un système formel un certain mode de rapport aux objets que nous exerçons, et dont notre langage ordinaire ou scientifique témoigne.

Mais ceci nous fait revenir sur un autre grand débat, qui est, à vrai dire, encore un débat du réalisme/naturalisme avec l'idéalisme, encore un chapitre du lourd livre de cet ancestral différend. Regardée comme nous sommes en train de l'esquisser, la pluralisation des logiques correspond à un effort d'investigation et de clarification de nos modes de pensée, exprimés dans le langage, en tant qu'ils enveloppent des modes de justification, dont la mise au jour d'une logique explicite les critères.

Or ceci donne lieu à un désaccord essentiel concernant la métaphysique et sa fonction, que je trouve particulièrement bien mis en lumière par un passage d'un article de Jonathan Lowe, dans lequel il critique la critique kantienne de la métaphysique. Pour lui, cette critique consiste à plaider que « (...) les thèses métaphysiques concernent en fait non cette structure fondamentale de la réalité indépendante de l'esprit, même dans le cas où une telle réalité existerait, mais plutôt la structure fondamentale de la pensée rationnelle au sujet de la réalité »<sup>1</sup>. Selon Lowe, Kant présuppose l'accessibilité non problématique d'une telle structure fondamentale, ce qui est une première ligne d'objection, mais Lowe s'attache surtout à réfuter la conception kantienne comme contradictoire : la structure fondamentale de notre pensée rationnelle est forcément à son tour une réalité considérée a priori comme indépendante de toute conceptualisation qui l'atteigne, et donc elle n'a pas de raison d'être distinguée comme accessible de l'en soi qui ne le serait pas. Cet argument, dans des versions variées, est au cœur du "rejet du décalage transcendantal" qui caractérise la conviction et de l'attitude de beaucoup de philosophes contemporains. Il s'agit de nous convaincre qu'il n'y a que des *realia*, que de l'objectif à déchiffrer en vérité, il s'agit de nous convaincre que la différence de principe entre le subjectif et l'objectif, qui fut la grande affaire de la philosophie transcendantale, s'évanouit pour toute considération rationnelle sérieuse et aiguë. Il n'y aurait donc pas un type d'enquête tout à fait différent de l'enquête objective : l'enquête sur les règles et les notions que nous pouvons découvrir en nous en tant que partagées, en tant que pièce d'un contrat de la rationalité que nous assumons tous en première personne.

Je ne parviens pas à comprendre comment l'on peut renier ou dénier cette sorte d'enquête, et j'ai envie de le dire "à la Frege". De même que, je l'ai affirmé un peu plus haut, l'argument frégéen selon lequel la revendication référentielle de nos discours est inéliminable, fait partie de notre rationalité ou mieux de notre engagement rationnel, en tel sorte que tout discours déclaratif pose l'absolu de l'objectivité comme son corrélat, de même, toute justification est intrinsèquement subjective. Ce que nous appelons une justification, est en effet quelque chose à quoi nous nous référons comme garantie et fondation de la correction de ceci ou cela : elle renvoie en tant que telle à une attestation par "tout un chacun" qui est d'abord et avant tout personnelle (même le fait que la justification avancée doit valoir pour tous et auprès de tous est quelque chose dont nous avons la certitude personnelle, et c'est en quelque sorte ce qui la justifie ou la caractérise comme justification). Une justification objective, consistant dans un donné substantiel externe, est une absurdité, tout autant qu'un discours déclaratif qui ne poserait pas de l'objectif hors de soi.

Les enquêtes subjectives sont simplement les enquêtes portant sur la justification. On peut s'interroger sur ce qui fait critère pour nous, sur ce qui est règle pour nous, sur les notions qui sont nécessairement impliquées dans tel ou tel type de pensée ou de discours pour nous. Et nous cherchons les réponses à ces questions du côté de la pensée en tant que pensée par nous, en revenant à l'expérience, susceptible d'être nôtre, de penser ceci ou cela dans telle ou telle orientation ou finalité.

Jonathan Lowe dit que les pensées de notre rationalité et leur structure n'ont pas besoin d'être pensées par nous pour être, qu'elles sont des *realia*. Dont acte, c'est juste un cas particulier de l'argument de Frege, cela résulte du simple fait que ces pensées ont pris le statut nominal dans nos phrases : tout ce que nous évoquons, nous l'évoquons en le présument réel. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas quelque chose à connaître de ce qui fait justification pour nous dans nos pensées et dans leur organisation : or,

---

<sup>1</sup>. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 2002, p. 461.

pour le déterminer, il ne suffit pas de pointer l'objectivité de ces contenus de pensée, il faut se réclamer de leur expérience, il faut aborder les contenus en cause en tant que nous les pensons, afin de parvenir à éprouver ce qui, pour nous, dans l'affaire, est directeur et justifiant.

Il n'est donc pas absurde, mais au contraire inévitable, à mon sens, de distinguer l'étude des choses et celle de notre rapport aux choses, et de reconnaître que la métaphysique au sens kantien légitime n'est pas la même chose que la métaphysique objective telle que Lowe et le courant analytique contemporain s'efforcent de la pratiquer et de la développer.

Dans la ligne de cette observation, il me semble que certains éléments au moins que l'on peut être tenté de classer dans la rubrique des notions et thèses d'une métaphysique générale dogmatique méritent sans doute d'être regardés comme des éléments d'une métaphysique d'espèce kantienne, transposée au plan langagier. Le rapport entre la métaphysique générale et l'épistémologie me semble d'ailleurs ambigu sous ce rapport depuis l'origine. Ou en tout cas depuis l'âge classique : lorsque tel auteur du XVII<sup>ème</sup> ou du XVIII<sup>ème</sup> énonce qu'il a obtenu et rédigé une "métaphysique des infiniment petits", il ne rapporte pas autre chose que la proposition par lui d'une épistémologie justifiant leur usage.

En creusant encore, j'oserais dire que l'argument de Frege lui-même, si on le considère avec l'attention la plus aigüe, appartient peut-être au genre "épistémologique" de l'investigation de nos justifications, de ce que nous avons en partage et qui justifie notre savoir pour nous. Frege montre en effet que la revendication d'un réel substantiel indépendant de nos paroles et de nos pensées fait partie de la signification même de ce que nous disons, malgré que nous en ayons éventuellement. Cette revendication est quelque chose que nous partageons, nous ne pouvons pas sacrifier l'idée d'un répondant substantiel externe de notre discours sans voir s'évanouir tout l'édifice de la signification. En ce sens, la "métaphysique" au sens du grand discours sur tout objet quel qu'il soit est enracinée dans une "justification transcendantale langagière", qui la fait cohabiter avec une métaphysique "au sens kantien", sans qu'il soit possible, au fond, de démêler leur rapport, de faire autre chose que les prendre comme superposées. Si je dis "c'est seulement pour nous, selon une structure a priori de notre pensée, qu'il y a du réel corrélat de nos énoncés", je ne relativise pas ce réel, j'observe plutôt qu'il appartient au sens du "pour nous" de sa position de le laisser protégé de toute relativisation. A vrai dire, il arrive à Husserl de dire presque exactement cela, mais je ne sais pas s'il prend la mesure de la conséquence d'une telle évaluation.

Je voudrais terminer ce préambule en dessinant l'histoire de la philosophie qui correspond à l'adhésion fondamentale au motif transcendantal kantien qui est la mienne. Je le fais parce que j'ai été séduit et impressionné par la fresque, trouvée dans le livre de Frédéric Nef<sup>2</sup>, d'une histoire de la philosophie reconstruite suivant la ligne d'une pensée métaphysique jamais morte, allant d'Aristote à Armstrong en passant par les médiévaux, Wolf et Leibniz. Cette fresque sonne juste, et elle regroupe à juste titre dans une filiation des auteurs ayant tous essayé de systématiser la conceptualisation du réel en général.

Du point de vue de mon critère kantien, cela dit, la "métaphysique", au sens d'un droit que l'on s'accorde à penser et dire la structure essentielle de l'être sans avoir égard prioritairement au "pour nous" de l'être, à son mode de présentation ou aux modes discursifs de notre concevoir, englobe aussi de nombreuses tentatives que Nef classe dans le courant "anti-métaphysique" : par exemple, Hegel, Heidegger, Derrida et

---

<sup>2</sup>. Cf. Nef, F., *Qu'est-ce que la métaphysique*, Paris, Gallimard, 2004.

Badiou. Le premier pense l'être comme processus et auto-négation dans aucune relativisation, de manière "absolue", le second pense l'histoire éternelle du pli de l'être et de l'étant comme ce dans quoi tout se tient, se défait se donne et se retire, à nouveau de manière absolue, en insistant sur le fait que cet absolu précède, mande et tient la pensée, le troisième enveloppe tout étant dans le statut de l'écart à l'égard de soi-même, du déchet ou du reste vis-à-vis d'un vide ou d'un espacement originaires, et nous enchaîne, à nouveau à l'absolu d'une telle situation, le quatrième donne explicitement la théorie des ensembles comme la structure présidant à tout étant, déterminé par lui comme *multiple*, et ne voit pas cette vérité non plus comme l'énonciation transcendantale du comment de notre pressentiment des choses, il l'entend de manière absolue.

Le point de vue que je défends ici, j'y insiste, demeure extrêmement minoritaire dans l'histoire de la philosophie. Très peu de philosophes continentaux l'adoptent (Kant et Husserl point final, en gros). Très peu de philosophes analytiques le reprennent à leur manière (bien que l'on trouve cette tentation chez plusieurs, comme Putnam, McDowell, Wittgenstein ou Cavell).

Je laisse cette longue mise au point dont je ressens moi-même le caractère rassurant et ennuyeux, et j'en viens positivement à mes manières de valider, en dépit de ce que je viens de dire, quelque chose comme la métaphysique. En raison même de ma distance "méthodologique" avec la métaphysique, c'est devant ce que j'en découvre comme une "application" que la nécessité de justifier la métaphysique m'apparaît, à chaque fois. Je commencerai par deux cas extraits d'une problématique de philosophie des mathématiques.

## **L'objet/la chose**

Le premier exemple, pour moi, est celui de l'argument que j'ai essayé de formuler en faveur de l'incontournabilité de la philosophie des mathématiques pour la philosophie, suivant une inspiration que j'ai crue, à tort ou à raison, platonicienne.

L'argument est le suivant : la philosophie, je le soutiens, ne peut pas être autre chose que l'effort pour prolonger au champ ouvert de "toute chose" le type de traitement universel et classifiant que la mathématique a développé vis-à-vis de "tout objet". Un tel discours présuppose la distinction de la chose et de l'objet. En substance, une chose ne se laisse pas qualifier comme objet lorsqu'elle ne se détache pas bien dans notre pensée, lorsqu'elle n'est pas suffisamment "discrète", logiquement séparée : soit elle plonge avec des frontières vagues dans un fond, un ambiant au sein duquel elle n'est pas suffisamment, ou pas parfaitement saillante ; soit elle ne s'oppose pas vraiment de manière frontale au sujet de la pensée, elle reste par trop "de son côté" alors même qu'il la pense ; soit encore, sa "consistance" dépend entièrement de la signification et de son jeu. Ainsi, les formes des objets du monde, les vécus, les signifiés ou la relation de référence (des expressions nominales à leur dénotation) paraissent des choses plutôt que des objets : c'est en tout cas tout un travail de plaider avec quelque vraisemblance pour chacun d'eux qu'il se laisse ramener au statut de l'objet. Mais j'aurais pu prendre des exemples platoniciens, comme la vertu ou la connaissance.

Je lie donc le projet philosophique, très simplement, à la tentative d'être systématique, universel et classifiant, vis-à-vis d'un univers de pensée où tout n'est pas objet, mais où beaucoup est seulement chose : comme on le fait en mathématiques, où, par définition, on a inclus dans le contrat rationnel de départ, en principe, ce qu'il faut pour que les entités en cause soient des objets (et même si, en fait, l'épistémologue dira

ici que ce statut ne va jamais de soi : il appartient quand même à la discipline de ne pouvoir fonctionner que pour autant que l'on s'entend suffisamment, peut-être provisoirement, sur ce statut d'objet).

J'en déduis une manière pour la philosophie des mathématiques d'appartenir à toute mise en œuvre du projet philosophique. En effet, si j'ai raison dans ma description post-platonicienne, toute philosophie est concernée par la limite de la chose à l'égard de l'objet : son opération propre commence au moment où la pensée systématique universelle et classifiante déborde le contexte de l'objet pour entrer dans le domaine ou le champ de la chose. Il apparaît donc comme essentiel à toute philosophie de prendre la mesure de cette frontière, ce qui veut dire, nécessairement, d'acquérir une vision du domaine de l'objet par rapport auquel cette limite se situe (à la frontière duquel elle est installée). Mais ceci n'est-il pas, déjà, une manière de penser philosophiquement la mathématique ? En tant qu'elle se définit comme la poursuite de quelque chose de la mathématique au-delà d'elle-même, la philosophie ne peut que thématiser la mathématique ou à tout le moins son domaine. Le cas d'une philosophie se faisant vraiment philosophie des mathématiques correspond alors au cas où, justement, à l'occasion de cette réflexion sur la limite de la chose à l'égard de l'objet, la philosophie s'attache à penser l'identité de la mathématique. Cela même se développant, selon la récapitulation que je propose depuis mon expérience propre, selon cinq questions traditionnelles (quid de la démarcation entre philosophie et mathématiques, quid du statut de l'objet mathématique, quid de la démarcation entre logique et mathématiques, quid de l'historicité de la mathématique, quid de la géographicité de la mathématique ?).

Je reviens à la question de la métaphysique.

En présentant la philosophie comme effort d'approche "comme si mathématique" de la chose, je parais bien la décrire comme métaphysique. Une théorie générale de la chose quelle qu'elle soit, sans précaution ou limitation méthodologique, ayant néanmoins l'allure de la mathématique, n'est-ce pas exactement ce qui s'est appelé métaphysique dans l'histoire, y compris la métaphysique dogmatique critiquée par Kant ?

Jusqu'à un certain point, oui, et je dirais même qu'il faut ici concéder quelque chose de profond et d'important à l'entreprise métaphysique comme telle. C'est une attitude fondamentale de la rationalité, inaliénable et féconde, que de chercher à penser les choses "à travers la généralité". Kant fait état de cette dimension pour expliquer selon quel mécanisme nécessaire nous arrivons aux objets idéaux : voulant connaître une chose, nous la regardons comme conditionnée dans telle ou telle propriété par une condition générale, puis nous essayons de traiter la condition elle-même en tant que satisfaite de la même manière, et ainsi de suite. Nous arrivons ainsi, à la limite d'une telle régression à l'infini, à la condition qui n'est plus à son tour conditionnée, laquelle enveloppe, comme factualité fictive, un objet ultime qui est l'objet de l'idée. La procédure est typique d'un "enjambement" logique élargissant une figure de base de l'objet en direction d'une "entité en plus". Mais sans aller chercher Kant, on peut évoquer ici l'expérience même des mathématiques : il y apparaît très souvent comme fructueux d'envisager tel ou tel objet, tel ou tel fait, comme cas d'un objet ou d'un fait beaucoup plus général, en oubliant une part importante de la détermination de ce fait ou de cet objet. J'ai envie d'appeler stratégie du *foncteur d'oubli* cette stratégie rationnelle, en utilisant un concept de théorie des catégories : le foncteur d'oubli est celui qui, agissant sur une catégorie dont les objets ont un ensemble de base, récupère comme image de tout tel objet son ensemble de base (et pour tout morphisme, l'application supposée ingrédient de ce morphisme). Ainsi le foncteur qui, à tout espace topologique,



associe l'ensemble sous-jacent, et, à toute application continue, cette application elle-même sans égard à sa propriété de continuité. Le nom de “foncteur d'oubli” exprime bien cette attitude de passage volontariste au niveau de quelque chose de plus nu et de plus général, attitude dont la mathématique dans son ensemble ne cesse de démontrer la fécondité.

On pourrait alors reformuler la définition post-platonicienne de la philosophie que j'ai proposée en disant que la philosophie consiste en un effort pour pratiquer la stratégie du foncteur d'oubli au-delà du champ mathématique lui-même. L'importance de cette reformulation est qu'elle met en évidence le caractère profondément sain et légitime de l'orientation métaphysique si on la prend à ce niveau : elle correspond à l'élan même de la philosophie, bien compris.

Mais il reste le problème suivant : devons-nous penser que ce franchissement de la limite n'a aucun prix, qu'il est purement libre et triomphant ? Ou devons-nous juger au contraire qu'en tant que tel, il pose le problème de la légitimité de la prolongation d'une méthode, et de l'extension d'un corpus de vérités, à un domaine pour lequel l'un et l'autre n'ont pas été conçus, par rapport auquel ils ne sont pas a priori justifiés ? Si l'on reconnaît le caractère incontournable d'un tel scrupule, alors on cherchera les conditions et les limites, à chaque fois, de l'extension, et l'on s'attendra à ce qu'il ne soit jamais possible, au-delà du champ de l'objet mathématique, de rester purement et simplement dans l'activité et la procédure mathématiques.

La réflexion sur la notion d'application (de la métaphysique) intervient ici de manière évidente. Si je prends totalement au sérieux l'idée d'application, alors ce que j'ai en tête est l'instanciation d'une vérité générale à un de ses cas. La vérité générale en cause est supposée, en l'espèce, avoir été énoncée et gagnée au niveau d'une réflexion sur la chose. Tout dépend alors de comment elle a été acquise. Si elle résulte d'un simple transfert de la certitude et la méthode mathématiques à l'au-delà d'elle-même, alors on est dans le schéma de ce que Kant cherchait à critiquer. Pour lui, les seules formes valides absolument indifférentes au contenu sont les formes logiques, et leur instanciation ne nous procure aucune connaissance intéressante. Mais on peut aussi concevoir que les “lois de la chose”, que l'on s'apprête à appliquer à quelque “cas de la chose” ont été établies par prise en considération réflexive à l'égard de ce qu'est la chose pour nous, à l'égard de sa présentation, de son sens, de l'universel particulier interne au champ excessif de la chose qui lui revient et lui convient, etc. On a alors affaire à un autre type de savoir, qui peut bien continuer à être une “transposition” du style classifiant universel systématique de la connaissance mathématique. Kant voyait la métaphysique transcendantale selon un tel schème, mais c'est plus généralement toute philosophie engagée dans le projet de transposition tout en ayant le scrupule de l'*Übergang* (de l'objet à la chose) qui opère de cette façon. Si une telle vérité métaphysique s'applique, elle en le fait pas comme une vérité mathématique ou même une vérité empirique, sur le même plan qu'elles : la réflexion ayant conduit à cette vérité continue d'être requise pour déterminer ce qui en est un cas légitime.

Ce qui précède suggère de revenir au problème du statut de la logique. Il s'agit là, en effet, d'une affaire cruciale. La philosophie analytique me semble avoir déplacé le problème de la logique et de sa relation à la métaphysique de deux manières.

D'un côté, et c'est, de nouveau, la contribution de Frege qui joue ici un rôle central, la logique est conçue par la raison analytique comme une logique qui s'applique, comme une logique empirique. Elle consigne et rassemble les “lois de l'être vrai”, mais cela veut dire qu'elle recèle les structures qui nourrissent toutes les vérités factuelles, empiriques. Frege n'accepte pas la caractérisation kantienne de la logique

comme formelle (*id est* comme contenant seulement la forme suivant laquelle l'entendement s'accorde avec lui-même).

De l'autre côté, la raison analytique estime que, ou décide que, le canon de la logique du premier ordre est la pensée la plus générale, celle de la chose selon son lexique. Dans une vue continentale en revanche, la logique du premier ordre, c'est juste la mathématique sans ses axiomes, c'est-à-dire que c'est le mode d'une pensée qui sait déjà ceci : que son objet se comporte comme objet logique, comme objet bien détaché de tous les autres (objet à l'égard duquel nous savons définir l'identité et la différence, dira Quine). La logique du premier ordre, à cette aune, est simplement la forme mathématique (sans contenu mathématique) de la pensée de l'objet en général : elle ne va pas vraiment au-delà de la mathématique, elle reste attachée à l'objet, quoi qu'elle lui ôte la dimension phénoménologique qui informe la connaissance constructive, ou la connaissance exploratoire de l'objectivité corrélatrice, c'est-à-dire de la vraie connaissance mathématique<sup>3</sup>. Pour la raison analytique en revanche, la logique du premier ordre comme doctrine naturelle de la chose, doctrine que, selon elle, la pensée ne peut abjurer, de quoi qu'elle parle, sans se renier comme raison, constitue d'emblée et de façon indiscutable la seule et unique métaphysique valide : du coup, nous disposons d'une métaphysique, nous héritons en quelque sorte une métaphysique de la rupture analytique. Les problèmes de la métaphysique sont alors simplement ceux de l'unification des sciences sous la forme de la logique du premier ordre d'une part, la distinction sur une base purement ontologique entre des régions susceptibles d'exhiber des particularités dans le cadre logique par dessus le marché d'autre part (et comme nous l'avons déjà discuté dans la première section).

## Le continu

Deuxième manière dont l'affaire métaphysique se signale dans mon travail : à propos de la question du continu.

Ce que j'appelle la question du continu, faut-il le rappeler, c'est le problème, soulevé dès l'origine par les Eléates, ayant fait l'objet tout près de cette origine d'une première grande synthèse par Aristote, indéfiniment repris au cours de l'histoire et de la philosophie, de cet "état de multiplicité" étrange que nous appelons continu. Le problème de comment nous devons expliciter et caractériser le multiple continu, tel qu'il semble s'imposer à nous (à notre pensée, notre intuition ?) lorsque nous évoquons l'espace, le temps ou le mouvement. La question du continu est donc celle d'un continu substantif, du continu comme nom d'un certain "substrat" en lequel s'actualise une structure du multiple.

Nous avons une expérience si j'ose dire culturelle de ce continu, consignée par la discipline qui s'en est occupé au premier chef, de la façon la plus technique, et avec les succès les plus flagrants : la mathématique. Cette expérience a dégagé, d'un côté, une sorte de réponse triomphale, qui reste l'identification officielle du continu dans la mathématique contemporaine : la construction de  $\mathbf{R}$  par Cantor et Dedekind. De l'autre côté, elle indique la possibilité de remettre en chantier la théorisation du continu, pour apporter d'autres interprétations mathématiques de sa structure : inter alia, on pourra citer ici le continu de Brouwer, le continu de Conway, ou le continu de Harthong-Reeb.

Si l'on parle du continu avec ces références en tête, alors il faut dire que le continu apparaît comme second, comme un "signifié de la mathématique", différent en

---

<sup>3</sup>. Cf. Salanskis, J.-M., *Philosophie des mathématiques*, Paris, 2008, Vrin.

cela du discret, qui se montre comme un mode de la multiplicité plus incontournable, attesté à la fois au pôle objectif et au pôle subjectif.

Chacun des “modèles” du continu que nous venons d’évoquer, en effet, contient en lui-même une image de l’ensemble  $\mathbf{N}$  des nombres entiers, avec la topologie discrète qui lui revient comme trace de la topologie usuelle sur le continu. A des degrés divers, ils sont de plus tous “construits” à partir de ce  $\mathbf{N}$  sous-jacent. Dans le cas du continu de Brouwer, ce point est fortement marqué, puisque la “donne” des nombres entiers est considérée comme la donne constructive/intuitive définissant la couche première et inaliénable de toute mathématique. Dans le cas du continu de Cantor-Dedekind,  $\mathbf{R}$  est fabriqué à partir d’une construction algébrique intermédiaire, elle-même issue de  $\mathbf{N}$  à travers deux étapes, à savoir  $\mathbf{Q}$ . Dans le cas du continu de Harthong-Reeb, le continu est aussi obtenu comme modification/modalisation de  $\mathbf{Q}$  (ou directement de  $\mathbf{Z}$  si l’on veut)<sup>4</sup>. Le cas le moins net est celui du continu de Conway, qui apparaît comme résultant d’une dynamique de la naissance des nombres rythmée par les ordinaux de la théorie des ensembles, à partir de l’origine vide : même dans ce contexte, les “premiers” ordinaux de la liste sont les entiers naturels, et parmi les nombres de Conway qui voient le jour à ces étapes, apparaissent les nombres entiers, sur les deux bords externes de l’immense arbre de tous les nombres<sup>5</sup>. Le discret intervient donc au pôle objectif avant le continu.

De toute manière, même si le continu n’était pas construit à partir des nombres entiers, qu’il met en scène rétrospectivement comme ensemble discret, l’histoire de la construction se laissant appréhender comme celle de la saturation d’un squelette discret par un substrat continu, la mathématique contemporaine, comme mathématique formelle, se déroulant usuellement dans le cadre de la théorie des ensembles, requiert la compréhension de ce qu’est le jeu de la déduction dans un langage formel. Ce jeu logico/linguistique tourne sur l’écartement mutuel des symboles fondamentaux, qui détermine l’écartement individuand des termes, des formules et des preuves. Le réseau des identités pertinentes pour le jeu formel, ainsi, apparaît comme un réseau discret, discret comme le réseau du jeu linguistique : au niveau des expressions linguistiques littérales, l’idée d’une proximité arbitraire, de l’intercalation indéfinie d’entités “entre” deux entités quelconques n’a pas de sens. Le discret est donc déjà là, au pôle “subjectif” du langage introduisant toute objectivité.

D’où l’idée qu’à l’aune de l’histoire de la genèse des objets mathématiques que nous nous racontons à nous même et qui a force de loi à leur sujet, ou à l’aune du mode de justification adoptée par la communauté mathématique, qui est en même temps un mode d’inscription juridique de ses performances, le discret prévaut, le discret est premier. Le continu est une élaboration seconde, qui, à la rigueur, n’“existe” que comme signifié structural : la mathématique, comme théorie des ensembles, sait évoquer un multiple exceptionnel qui par sa structure restitue les effets et propriétés traditionnellement attachés au continu. Mais ce continu a donc l’existence *relative au formalisme* des configurations ensemblistes infinitaires : il n’est pas attesté indépendamment du formalisme comme les entités constructives ou logico-linguistiques. Il est en somme un “pôle intentionnel” dégagé par la machinerie

---

<sup>4</sup>. Cf. Harthong, J., « Eléments pour une théorie du continu » in *Astérisque*, **109-110**, 1983, p. 235-244 ; « Une théorie du continu », in *La mathématique non standard*, Barreau-Harthong éd., Paris, Editions du CNRS, 1989, p. 307-329 ; « Le continu et l’ordinateur », in *L’ouvert* **46**, 1987, p. 13-27.

<sup>5</sup>. Cf. Salanskis, J.-M., « Le destin du modèle de Cantor-Dedekind », in *Le Labyrinthe du Continu*, J.-M. Salanskis & H. Sinaceur (Eds), Paris, Springer France, 1992, p. 190-212 ; republié dans *Le temps du sens*, Orléans, Editions Hyx, 1997, p. 149-171.

intentionnelle très particulière qu'est celle de la mathématique formelle ensembliste contemporaine.

Rien n'interdit, si l'on suit ce mouvement d'analyse qui nous est dicté par la prise au sérieux de la méthode mathématique, de qualifier le continu de "fiction" de la pensée mathématique. Alors que le discret de la procession indéfinie des entiers ou de la complication indéfinie des formes linguistiques est quelque chose avec l'actualité pré-formelle de quoi tout mathématicien, comme tout locuteur des langues, est déjà compromis.

Pourtant, l'intéressant est que des mathématiciens refusent cette image relative du continu, et souhaitent au contraire le concevoir comme primordial. Cette vision satisfait même un de leurs sentiments spontanés. Il revient à René Thom d'avoir exprimé cette vue de la manière la plus frappante. Il parle en effet, dans un article dont je m'honore d'avoir été, avec Hourya Benis-Sinaceur, l'éditeur, de l'« antériorité ontologique du continu sur le discret »<sup>6</sup>. Et il s'attache à expliquer par quel processus le discret survient après et sur ce continu primordial : philosophiquement, il le voit intervenir à partir de la coupure, ou de la singularité ; techniquement, dans un autre article<sup>7</sup>, il essaie de concevoir les nombres, notamment entiers, à partir de feuilletages sur le tore.

Cette idée de l'antériorité ontologique du continu me semble avoir quatre aspects qu'il importe de souligner :

1) Elle est liée à une pensée métaphysique du continu, dans laquelle ce dernier n'intervient pas comme un étant particulier, mais comme une sorte de réservoir pour tout étant. Le continu primordial, que Thom qualifie de "mystique" n'est pas qualifié structurellement, on peut en nommer des propriétés globales comme l'homogénéité (sur laquelle insiste Thom) ou la cohésivité (notion qui se dégage de la tradition aristotélicienne).

2) Le continu y est vu comme origine (il est ce dont émane la genèse de toute chose), et comme réservoir de possibles. Cette conception du continu primordial, comme conception métaphysique, paraît hanter l'histoire de la pensée d'Aristote à Peirce. Si l'on accepte de faire comparaître un tel langage et un tel référentiel, la pensée du continu est de l'ordre des pensées de l'être de l'étant, ou, même, elle fournit un habillage ou une formulation possible de la pensée du second Heidegger (évaluée comme post-métaphysique par lui, comme métaphysique par nous) de l'être comme ressource et source avant tout étant et indépendamment de tout étant.

3) Cette fonction ou posture métaphysique du continu lui revient dans l'esprit de Thom, mais peut-être plus généralement dans l'esprit de nombre de ses adeptes, dans une complicité évidente avec le geste ou la procédure de la physique mathématique. Le passage est ici le suivant. Depuis Galilée et Newton, mais de façon beaucoup plus ouverte et intense dans la contemporanéité, la physique explique le monde à partir d'une reconstruction mathématique de lui, dont un moment essentiel est le déploiement d'un "cadre mathématique" de ce monde élaboré à partir du continu (déterminable comme complication ensembliste du continu, variété différentiable ou espace de Hilbert par exemple). De là, on peut envisager la texture continue employée pour déployer la reconstruction du monde comme son germe, on peut en quelque sorte se représenter les grains, amalgames et répartitions d'effectivité physique comme spécifications de l'ordre de la coupure ou de la singularité au sein de l'ambient continu nécessairement présupposé, auquel un sens physique et non plus seulement mathématique est alors

---

<sup>6</sup> Thom, R., « L'Antériorité Ontologique du Continu sur le Discret », in *Le Labyrinthe du Continu*, Salanskis J.-M. & Sinaceur H. Éd., Paris, Springer-France, 1992, p. 137-143.

<sup>7</sup> « Une définition continue du nombre », RCP Strasbourg, 1989.

donné. Mon sentiment étant, en l'occurrence, que le concept de champ est ce dont s'autorise profondément ce passage.

4) On observe donc un élément méthodologique auquel cette métaphysique du continu primordial est associée : le refus de la problématique de la justification et de la donation ou la présentation de l'objet. Thom ne sera pas gêné de penser en termes du continu de Cantor-Dedekind son continu primordial, même s'il le conçoit comme mystique et non technique : il n'en persiste pas moins à regarder la construction de Cantor-Dedekind comme une bonne expression, comme une expression opératoire de ce mythe que nous avons en tête. La circularité assumée par notre pensée métaphysique, à vrai dire, va plus loin : elle accepte d'"identifier" à un certain niveau le continu primordial dans ses trois postures, celle de motif métaphysique, celle de construction mathématique répondant au premier, ou celle de continu physique d'abord "cadre mathématique du monde" Le ressort de cette identification est le mode métaphysique lui-même. C'est ce mode qui nous permet de concevoir le continu comme un absolu, et donc de l'imaginer d'abord comme motif métaphysique, ensuite comme signifié mathématique témoignant de notre appartenance à ce motif comme primordial, enfin comme cadre devenu élément du monde, langage du monde devenu verbe originaire. Si l'on est métaphysicien, cette superposition ne pose pas problème, parce que chaque statut exprime la primordialité métaphysique. Si l'on est kantien, alors il y a un abîme catégorial entre chacune des trois fonctions.

Pour conclure, je voudrais avouer ceci : l'histoire des idées est là pour attester que la conception métaphysique du continu est sans doute celle qui prévaut. Les esprits dans leur majorité refusent d'accepter la relativisation du continu à son statut de signifié de la mathématique. Pourtant, symétriquement, l'affaire du continu est celle à propos de laquelle s'est le plus vigoureusement mobilisée une conscience mathématique soucieuse de comment et à quel titre elle se rapportait aux divers objets faisant sens pour elles. Le continu a motivé la théorie des ensembles, il a inspiré Brouwer, il persiste aujourd'hui à être un horizon pour des recherches ayant un pied dans l'estimation réflexive et méthodologique des moyens de la mathématique (comme celles de Woodin, de Feferman, de Lawvere ou de Conway). Le cas du continu est un cas exemplaire où l'enjeu de la détermination métaphysique d'un absolu du continu suscite une recherche quasiment congruente avec l'évaluation critique de nos droits "intentionnels" à viser et penser le continu.

## Usage lévinassien

J'en viens maintenant à l'usage du répertoire métaphysique osé récemment par Emmanuel Levinas. Je vais essayer de me limiter à quelques éléments clairs, relativement indépendants de la relation de la pensée lévinassienne à un dispositif phénoménologique hérité de Husserl et Heidegger.

Je ne vais pas parler, en fait, de l'usage positif que Levinas fait de l'adjectif métaphysique. Prenant le contrepied "axiologique" de Heidegger, pour qui le métaphysique est le mauvais, dont on découvre la trahison à force d'attention au bon, l'être, Levinas suggère au contraire que le métaphysique est le bon, capable de nous détacher d'un mauvais qui serait justement l'être. Dans ce mouvement officiel de sa pensée, Levinas définit plus ou moins "métaphysique" par "qui a trait à l'absolument autre" : l'exemple canonique étant celui du désir métaphysique, prêté à l'homme en général par Levinas, et qui serait le désir d'un arrachement à toute chose, aux coordonnées de l'être en fin de compte. Je ne suis pas ce débat parce que, en lui, la

signification kantienne de *métaphysique* est oubliée : comme je l'ai dit plus haut, l'ontologique au sens de Heidegger est métaphysique au sens de Kant.

Je vais donc commenter quelques gestes simples de la philosophie lévinassienne en ayant en tête mon concept kantien de la métaphysique : celui du discours qui traite de toute chose sans être informé en aucune manière du mode de notre rapport à elle, du mode de leur présentation pour nous.

Je distingue, à cet égard, un triple usage de la métaphysique par Levinas, dans les trois cas afin de caractériser ce qu'il appelle relation éthique : Levinas veut décrire une expérience d'autrui, une façon de se rapporter à lui qui aurait à ses yeux une valeur directrice pour toute notre attitude dans l'existence et la signification, et dans laquelle s'inscrirait en particulier toute la compréhension et l'adhésion dont nous sommes capables à l'égard de l'exigence morale. Cette expérience n'en est à la limite pas une, elle ne consigne pas un ensemble de vécus qui seraient bien attestés chez tout homme : elle pose et met en scène une sorte de mythe de l'approche d'autrui. Ce qu'elle a de phénoménologique est que chacun, en lisant Levinas, est supposé reconnaître un mythe auquel il se rattache comme à une sorte d'arrière-plan éclairant de tout rapport ordinaire et impur avec autrui (économique, intéressé, etc.).

Mais j'en viens aux trois ressorts métaphysiques de la description :

1) Levinas décrit autrui comme visage comme valant comme un *autre* que j'accueille sans le réduire au *même* que je suis, ni me laisse envahir par lui, résorber en lui.

2) Levinas décrit la relation au sein de laquelle je suis engagé pour autrui, je me mobilise dans ma responsabilité pour lui, comme une relation refusant toute composition d'une *totalité* : dès que je sors de mon face à face avec celui auquel je me dois pour examiner du dehors l'ensemble que nous composons et qui constitue la totalité de la relation, je perds le sens de cette relation.

3) Enfin, Levinas décrit mon obligation sans limite envers autrui comme quelque chose qui ne se laisse pas intégrer dans une fresque théorique de ce que je suis et de ce qu'il est, comme quelque chose qui vaut en tant que renvoi à plus tard de toute estimation en vérité de ce qui est, comme "autrement qu'être", pour le dire au moyen du nouvel adverbe qu'il propose afin de signaler une nouvelle modalité en quelque sorte.

Il me semble que ces trois attendus sont trois utilisations de la métaphysique dogmatique au sens kantien, permettant de dire quelque chose de non trivial. Elles attestent de la puissance philosophique du "foncteur d'oubli" dont je parlais tout à l'heure.

Les catégories de la métaphysique mobilisées sont celles de l'*autre*, du *même*, de la *totalité*. A ces catégories s'ajoute une modalité inventée à partir d'elles, celle d'*autrement qu'être*. L'*autre* et le *même* sont des vieilles catégories, déjà mises en vedette par Platon. Elles sont bien métaphysiques au sens de Kant : je peux déterminer tout étant comme même que lui-même, et comme autre que tout autre étant, sans savoir quoi que ce soit de cet étant. Le jeu du même et de l'autre paraît impliqué dans toute pensée de l'étant, à travers ceci qu'une identité se dit nécessairement de lui. Si l'on veut, le troisième terme qu'est l'*un* est ici virtuellement présent.

Comment fonctionne la formulation 1) ? Elle est à l'évidence dans le registre du foncteur d'oubli : me regarder moi comme le même, et autrui comme l'autre, c'est certainement écraser la richesse particulière de chacun de nous sous la distance d'une redoutable généralisation. Pourtant, cette formulation parle. Elle dit que, dans le cadre du mythe que Levinas s'attache à construire, autrui perd sa particularité, et prend le sens prépondérant d'autre : c'est comme si, lorsque je laisse autrui s'imposer à moi comme visage, il ne restait plus de lui que sa "liberté" à l'égard du cercle de ma personne et de

la poursuite de mes intérêts, liberté qui le rend autre, et qui met de côté à la limite toutes les déterminations communes qui me permettraient de théoriser aussitôt un *nous* pour échapper à la réquisition d'autrui comme "face" s'étrangeant [Ici, je commente déjà la formulation 2)].

La formulation 1) dit aussi que la finalité de réduction de l'autre par le même est déshabilité. Cette finalité, Levinas l'a diagnostiquée dans un autre commentaire métaphysique de la situation humaine : dans mes comportements ordinaires, que Levinas ramène à travail, jouissance et connaissance, je prends toujours l'altérité de l'objet auquel je m'appuie comme une altérité transitoire, qui va s'effacer ou plutôt cesser de compter selon l'orientation même de mon comportement. Ce dont je jouis s'efface au profit de mon jouir de lui, jouir c'est m'enrouler en moi-même sous le prétexte de ce support de jouissance ; ce que je travaille rend la matière ouvrée non pertinente dans son altérité, seule demeure la forme venant de moi et conférant à l'objet sa valeur d'usage ; ce que je connais – un traité difficile sur la notion de stabilité en théorie des modèles par exemple – devient ce que je pense par moi-même dans la mesure où je l'apprends, perd son altérité de contenu venant d'ailleurs qui me dépasse.

Enfin, la formulation 1) déshabilite aussi l'hypothèse de mon absorption par l'autre, elle exclut que mon accueil de l'autre devienne mon assimilation à lui. Je ne suis, dans le portrait métaphysique de la relation proposé par Levinas, que "le même", mais je dois le rester.

Ajoutons encore quelques commentaires de cette première formulation. S'il fallait noter ce comme quoi le mythe de la relation éthique me situe, ce serait  $\varepsilon_x (x=x)$ , en ayant recours au  $\varepsilon$  de Hilbert ; et autrui serait situé comme  $\varepsilon_x (x \neq a)$ , où la constante  $a$  désigne moi. La possibilité de substantiver à partir de la relation d'identité, qui est une relation binaire, résulte de la quantification procurée par l'opérateur de "parangon" de Hilbert, qui associe un objet générique à toute propriété définie dans le langage. Cette double substantivation est un commentaire de la situation dialogique : la qualification du même et de l'autre survient au dispositif pur du face à face, envisagé depuis l'entrée privilégiée du moi. Ce dispositif correspond à la structure linguistique constituée par le couple des indexicaux *Je* et *Tu*, avec leurs règles d'échange. Mais, dans la "formalisation" métaphysique du même et de l'autre, leur symétrie est annulée : le dispositif, nous l'avons dit, est vu depuis le moi.

Entre le même et l'autre, termes métaphysiques introduits pour la circonstance, Levinas imagine une sorte de tentation dynamique : le même est tenté de ne pas accueillir l'autre, ou de l'accueillir d'une façon qui l'assimile ; ou bien, l'accueil risque de supprimer le moi comme point d'entrée de la relation (envahissement). Ces destins dynamiques ne se déduisent pas des qualifications métaphysiques  $\varepsilon_x (x=x)$  et  $\varepsilon_x (x \neq a)$ , elles résultent de la réintroduction elle-même infiniment généralisée et stylisée d'aspects de la vie du moi que l'on connaît concrètement (le travail, la jouissance, la connaissance, et, finalement, l'inféodation à l'autre, l'immersion en lui). Ici, l'élan généralisant s'arrête avant le niveau métaphysique. Cependant, Levinas prend ces suppléments comme déjà rattachés aux figures générales du *même* et de *l'autre* : peut-être joue-t-il ici sur le précédent de la *Science de la logique* (la dialectique du même et de l'autre est une phase du livre 1, le rôle du moi y étant joué par la détermination qualitative de l'être là) et de la *Phénoménologie de l'esprit* (qui parle de la jouissance, du travail et de la connaissance).

La formulation 2) déclare que la relation éthique suppose l'interdiction de la totalité. J'ai dit à l'instant que la totalité était une catégorie métaphysique, mais cela ne va pas de soi. Elle ne figure pas historiquement, il me semble, parmi les notions que les métaphysiciens ont discutées. En revanche, elle est une catégorie de la table kantienne,

rattachée en tant que telle à un type de synthèse dans l'exercice du jugement, dont elle exprimerait le "mode d'unité" : le jugement singulier. Kant est obligé de procéder à une mise au point pour justifier l'introduction de la rubrique du jugement singulier "en plus" des rubriques du jugement particulier et du jugement universel<sup>8</sup>. La synthèse dont parle Kant, dans cette rubrique, semble être celle qui ajoute la particularité ou la généralité à un contenu prédicatif ; ou, enfin, la singularité, suivant laquelle on ajoute une particularité qui ne manque d'aucune généralité. Synthétiser un contenu représentatif avec la particularité ne manquant pas de généralité, ce serait envisager une totalité, totalité qui est en même temps nom du particulier-général comme tel et nom du contenu rassemblé par le jugement.

Pour nous, la catégorie de totalité a pris entre temps une valeur éminente, devenue centrale dans la rationalité contemporaine, et ce, tout simplement, par le biais de la théorie des ensembles. La théorie des ensembles est, simultanément, le cadre dans lequel sont conçues et étudiées toutes les structures mathématiques susceptibles d'intervenir dans la reconstruction scientifique du monde, et, comme métathéorie de la théorie des modèles, le cadre dogmatique dans lequel se déploie ce qui est devenu, de façon plus ou moins explicite, le paradigme pour la compréhension de la vérité et de la connaissance (à la suite des travaux de Tarski).

Levinas, à la suite de Rosenzweig, diagnostique une conséquence lourde du simple fait d'adopter le point de vue de la totalité. A un premier niveau, on serait tenté de dire que le point de vue de la totalité interdit le privilège phénoménologique du *pour soi*, du sujet transcendantal pour lequel seulement il y a ceci ou cela, et qui, donc, s'excepte de la totalité. De fait, Levinas indique de façon récurrente, dans son œuvre, qu'il comprend le projet transcendantal comme le projet de s'opposer à la mise en œuvre omni-récupératrice de la totalité.

Cependant, dans le contexte de la description métaphysique, ce qui est perdu si je passe à la totalité, c'est à dire si je regarde le *Je* et le *Tu*, ou le même et l'autre, comme des instances du un, comme des cas d'une totalité (celle de l'humanité ou celle du monde), je perds le face à face, avec l'intrigue que la formulation 1) tentait de décrire. Je dois me rattacher à un mythe suivant lequel j'ai à accueillir un autrui parangon de l'altérité pour entendre la signification de l'exigence morale : dès que je passe à côté ou en dehors pour composer avec lui et moi une totalité, je bascule dans l'évaluation théorique de notre système, et il ne me fait plus face.

Ce qui n'a pas été dit, jusqu'ici, dans la restitution proposée des idées de Levinas, c'est que mon accueil non réducteur ne se laissant pas envahir est déterminé par Levinas, en termes plus précis que cette première formule quasi-métaphysique : il est déterminé comme don, obéissance, réponse à la demande, écoute (cette liste n'épuisant pas ce dont il s'agit). Au lieu de la "dynamique" d'absorption-réduction conflictuelle que l'on imagine entre les objets formels du même et de l'autre, un autre registre de rapports. C'est aussi un enjeu de savoir comment le dispositif métaphysique doit être qualifié, pour rendre compte de la signification morale, qui est le but de Levinas.

Mais il faut encore commenter la formulation 3), que j'appelle "ultra-métaphysique", dans la mesure où elle outrepassa le référentiel métaphysique : constituer l'expression *autrement qu'être*, c'est, certes, mobiliser deux notions métaphysiques (autre et être), mais c'est, en même temps, sortir du cadre de toute pensée métaphysique en prétendant sortir de l'être. La métaphysique telle que nous la comprenons, en effet, est toujours théorie générale de ce qui est, des étants. Elle peut penser des étants éminents ou exceptionnels, dérogeant à certaines propriétés ou lois de

---

<sup>8</sup>. Ref.



l'être, mais elle ne peut pas concevoir "autrement qu'être". A l'aune de la logique, autrement qu'être est d'ailleurs purement et simplement paradoxal : il n'y a rien qui fasse exception à l'être, parce que, dans "il y a" figure déjà l'être. La formule  $[\exists x \neg \text{Existe}(x)]$  ne peut pas recevoir un sens [autre que relatif : dans tel champ large de l'être, il y a des objets qui n'appartiennent pas à une strate plus restreinte de l'être].

Pourtant, selon Levinas, nous avons besoin de prendre en considération la modalité autrement qu'être pour comprendre notre manière d'être requis par autrui, par le visage. Dans la relation éthique, je suis affecté par delà toute détermination épistémique d'autrui, toute façon de le situer dans l'arrangement général de l'être. Laisser une de ces déterminations valoir, c'est surseoir à l'appel que je reçois, que j'éprouve, auquel si j'éprouve la relation éthique j'ai déjà commencé de répondre. La prise en vue épistémique d'autrui est obstacle à mon "pour autrui" qui ne reçoit le visage que comme appel, demande, parole de maître, détresse à secourir. Levinas exprime ce "blocage" du mode épistémique en disant qu'autrui vaut pour moi comme déchirure de tout ordre ontologique susceptible de l'accueillir et d'ouvrir la place à ma connaissance : il vaut "autrement qu'être". Dans la relation éthique l'englobement universel de l'être perd sa pertinence.

Le langage ultra-métaphysique, à certains égards, exprime simplement l'irréductibilité de la force déontique à la force déclarative ou constative : il dit qu'autrui vaut comme un "Tu dois", et que le sens d'un "Tu dois" est mal transcrit lorsque j'en fais la déclaration d'un état de chose. Et l'on retrouve ainsi les thèses philosophiques classiques de Hume, Kant ou Wittgenstein sur la transcendance du devoir : on ne déduit pas l'être du devoir être, l'impératif catégorique ne peut pas s'appuyer sur la construction cognitive de la nature, ou encore notre idée du bien absolu est telle que la lecture du livre entier décrivant le monde et ses lois ne nous aiderait pas à le déterminer ou le poursuivre. Cette dette ou cette filiation, Levinas la reconnaît ou pourrait la reconnaître. Mais il ajoute ceci qu'autrement qu'être comme modalité investit autrui, que l'ultra-métaphysique requalifie ce qui compte originellement comme étant et cesse de pouvoir l'être à cette aune. Levinas utilise le langage de l'ultra-métaphysique pour exprimer la superposition de la transcendance du devoir et d'autrui comme position (position dans le langage et l'existence, en face de moi selon une "topologie éthique") : cette superposition "mythique" est, selon sa phénoménologie, le fondement de la signification morale et de la notion de devoir "pour nous".

Je voudrais maintenant rapporter cet usage de la métaphysique à un enjeu général concernant celle-ci : il me semble que ce que commet Levinas, c'est un usage *interprétatif* de la métaphysique. Il suit le chemin du "foncteur d'oubli", pour regarder depuis la distance extraordinaire des prédicats de la métaphysique hégéliano-platonicienne la situation concrète du *Tu* faisant face au *Moi*. Et le discours tenu en termes de ces prédicats lui sert à faire comprendre et décrire le sens de la relation éthique du *Moi* au *Tu*, en lequel réside à ses yeux le secret de la signification morale. L'idée n'est donc pas tellement d'appliquer à moi et mon congénère des résultats théoriques dévidés dans une formalisation des relations entre le même et l'autre, mais d'interpréter ma situation devant autrui en termes de ce langage hypergénéralisant, de dégager à distance de la richesse des déterminations qui m'individuent et qui individuent autrui ce qui fait valoir autrui comme celui envers qui je suis originellement obligé.

Ajoutons encore que, dans cet usage interprétatif de la métaphysique, on ne s'installe pas de façon rigoureuse et exclusive au niveau d'abstraction impliqué par le registre métaphysique : ainsi que nous l'avons vu, Levinas est prêt à faire intervenir des notions "intermédiaires", comme le don, l'obéissance, la demande, l'enseignement.

Chacune d'elles, selon une circularité usuelle dans les affaires interprétatives, doit d'ailleurs être pour une part redéfinie en termes du référentiel métaphysique pour être correctement comprise dans son emploi lévinassien. Mais il n'est pas question d'entrer ici dans le détail de tout cela.

Je voudrais conclure en essayant de rebondir, à partir de cette présentation du cas Levinas, vers deux commentaires se rapportant, je crois, aux débats de l'épistémologie analytique et de la métaphysique analytique contemporaines. Même si je prends le risque de ne pas les avoir bien comprises, je voulais tout de même donner acte de mon effort pour en apprendre quelque chose.

## **Le débat modal et l'épistémologie naturalisée**

### **Armstrong/Lewis**

Un premier commentaire porterait sur ce que je comprends et ressens, à tort peut-être, comme le débat principal de la métaphysique analytique au sujet de l'affaire modale. Ce débat, pour ce que j'entends, oppose le réalisme modal de Lewis, à la conception minimaliste des vérificateurs des énoncés modaux soutenue par Armstrong. Si, en substance, le premier comprend la modalité comme ce qui est le cas dans des mondes parallèles que nous devons concevoir comme effectifs exactement au même titre et sur le même rang que "notre" monde réel (au nom de son principe de démocratie), le second en revanche cherche à déterminer les conditions de vérité des énoncés modaux sans faire intervenir autre chose que le monde ordinaire.

On comprend la motivation qui anime chacune des positions. La seconde optique correspond au sentiment évident que le monde réel est le seul dont nous ayons l'expérience, avec lequel nous ayons la mémoire d'interactions : en telle sorte que si nos énoncés modaux ne trouvent pas de points d'appui en lui, ils paraissent voués à l'indépendance et au flottement absolu, c'est-à-dire à l'absurdité. La première optique, de son côté, prend acte du fait que nous formulons des énoncés modaux, et que ceux-ci semblent ne pas pouvoir être compris autrement que comme prenant en considération des mondes parallèles. A cet endroit, certains peuvent penser à faire comparaître la spéculation physique du plurivers comme arbitre. Ici, la méfiance kantienne suggère que ce qui est conceptualisé dans le contexte d'un modèle mathématique de la réalité ne peut jamais coïncider avec la pensée spéculative du possible métaphysique : dans le premier cas, et pas dans le second, la diversité des cas est contrôlée par un ou plusieurs "paramètres", objets mathématiques donnant la mesure relative de ce qui est pris en l'occurrence comme le possible. Mais fermons cette parenthèse qui ne correspond pas au fond du commentaire que nous cherchons à apporter.

Ce commentaire est simplement le suivant : la difficulté associée à la vision lewissienne tient à l'inconsistance de la pensée "panoramique" des mondes parallèles qu'elle appelle. Si nous acceptons l'effectivité simultanée des mondes parallèles, alors il nous est impossible de nommer l'englobant qui les rassemble, de comprendre l'intervalle qui les sépare ou la dimension où ils se placent. Il "devrait" s'agir d'une réalité de type supérieur, mais la notion de totalité du réel a déjà été totalisée dans la conceptualisation de chaque monde. On est donc amené à penser un réel qui se totalise à deux niveaux et de deux manières, ou qui se différencie en une multiplicité de cas de son tout sans que ces cas puissent être situés dans un réel commun. D'une manière ou de l'autre, cette pensée est inconsistante. Une façon de le dire est d'observer que l'intervalle entre deux mondes parallèles devrait relever d'autrement qu'être : si j'accorde de l'être au monde A comme tout de l'être ainsi qu'au monde B comme tout de l'être à nouveau, la distinction de A et de B veut à la fois que leur intervalle soit,

qu'il corresponde à un aspect de la réalité ou de la métaréalité, et qu'il ne puisse pas être compté comme être effectif, puisque cela forcerait à l'inclure dans un monde.

Cette observation extrêmement simple nous rappelle que la pensée modale est une des manières dont la conceptualisation humaine excède l'être, ainsi que c'est bien connu dans la tradition philosophique, il me semble. Strawson, ainsi, la cite à côté de la pensée mathématique (des idéalités mathématiques) comme représentant typique de l'anempirisme congénital de la pensée humaine<sup>9</sup>. Un lévinassien dirait que la pensée modale du possible radical est secrètement indexée sur l'intrigue éthique, et que l'intervention en l'être d'autrement qu'être y trouve son principe : c'est dans la mesure où j'éprouve ma détermination devant le visage comme inspirée/motivée autrement qu'être que je conçois mon pour autrui comme impossible à ranger dans la logique de l'être. Cette impossibilité classiquement reformulée comme contingence de ma détermination pratique (bien que cette reformulation perde sans doute une part substantielle du sens qu'elle reprend) et ouvre de la sorte sur la pensée des mondes parallèles. La pensée de la contingence du monde, ou celle liée de la création du monde, la pensée vertigineuse et intenable du "il y a" originaire alors qu'il aurait pu ne pas y avoir d'"il y a" [je pense ici à la célèbre question de Leibniz] peut aussi être citée comme liée à l'horizon éthique d'autrement qu'être (et Wittgenstein la rapproche en effet de la pensée du bien absolu).

La position armstrongienne, par comparaison, semble infiniment plus confortable, puisqu'elle nous évite toute cette systématique trouée d'inconsistance. Mais elle n'est pas honnête à l'égard d'un geste conceptuel que le langage accomplit et assume de facto, tous les jours et sans culpabilité. Notre fonction autrement qu'être est impliquée dans notre discours du monde, et convoque autour de celui-ci le foisonnement des mondes parallèles accessibles. Sans que j'aie examiné dans le détail les solutions armstrongiennes, il me paraît douteux a priori que sa reconstruction respecte notre emploi du langage modal.

Mais le réalisme modal lewissien n'est pas plus acceptable, dans la mesure où il passe sous silence l'excès et le vertige : il nous raconte l'histoire de la pluralité des mondes comme si elle était acceptable sans problème en tant qu'histoire ontologique.

### **Quine, l'épistémologie naturalisée, la philosophie de l'esprit**

Mon second commentaire porte sur la définition par Quine de l'épistémologie naturalisée, dans l'article éponyme. Comme chacun sait, Quine définit cette nouvelle épistémologie comme l'explication naturaliste (scientifique ordinaire, donc) du rapport entre l'entrée de stimulation sensorielle et la sortie "torrentielle" constituée de discours sur le monde, avant toute chose de théories de ce monde. D'un côté, il pointe avant tout examen scientifique l'excès de la sortie par rapport à l'entrée, de l'autre côté il fixe comme objectif à l'épistémologie naturalisée de rendre raison de cette disproportion, dans les termes du schéma nécessairement causal qu'elle doit apporter en tant que science.

Ce qui me frappe est que Quine, en l'occurrence, décrit la situation de l'homme dans le monde en termes d'entrée/sortie. L'homme – le sujet, l'organisme – est ramené a priori à l'abstraction d'une boîte (d'un ensemble convexe borné, disons) dans laquelle de l'information entre et de laquelle du discours sort. Cette description abstractisante paraît, de prime abord, la même que celle du computationnalisme représentationaliste classique : l'esprit est une boîte noire qui traite de façon logico-calculante une information sensorielle toujours déjà traduite en vecteurs symboliques, et qui produit en

---

<sup>9</sup>. Ref.

sortie des propositions, qui seront traduites en comportements. Le partage de ce schème de l'entrée-sortie (qui provient de la psychologie behaviouriste, j'imagine) n'est guère surprenant, puisque, ce que décrit Quine sous le nom d'épistémologie naturalisée semble peu différent des sciences cognitives : seulement, alors que ces dernières acceptent, jusqu'à nouvel ordre, de concentrer leur effort sur la cognition de base, l'épistémologie naturalisée paraît correspondre à une science cognitive de la cognition élevée.

Le schème de la boîte avec entrée/sortie, est, si l'on veut, un schème métaphysique rendant compte de l'esprit ou de la connaissance en termes de concepts "presque" applicables à n'importe quoi. Pas tout à fait, néanmoins, puisque ce schème mobilise tout de même la topologie de l'intérieur, de l'extérieur, et du franchissement de la frontière dans les deux sens. En termes kantien, on dirait que la formule conceptuelle utilisée passe par une relativisation à un "mode de présentation" ayant à inclure un minimum de topologie (l'espace euclidien ferait l'affaire, bien sûr, mais on pourrait se passer de lui). On a donc affaire à la méthode du "foncteur d'oubli" (puisque'il y a tentative de comprendre la cognition à partir d'un schème puissamment généralisant), mâtinée d'un minimum de prise en considération kantienne du mode de présentation des étants (puisque'il y a mention implicite d'une topologie). Ce dernier point, cela dit, pourrait être contesté : on dira que, puisque l'informations sensorielle est supposée traduite symboliquement, et puisque la sortie est conçue comme propositionnelle, la topologie de l'intérieur et de l'extérieur peut être oubliée. La machine comme laquelle est représenté l'esprit serait alors une machine seulement logique. Le débat sur ce point est un aspect du débat opposant les paradigmes computationnalistes et dynamiques, il est moins trivial qu'on peut le supposer.

Notons au passage que la philosophie de l'esprit attachée au modèle computo-représentationnaliste se présente volontiers comme métaphysique, et d'ailleurs, comme l'a très bien montré Pascale Gillot dans son livre, a repris incroyablement les arguments de la métaphysique de l'âge classique. En fait, la philosophie de l'esprit illustre excellemment cette tendance de l'épistémologie analytique l'autorisant à se réaliser comme métaphysique : fonder une discipline et la rattacher à une théorie métaphysique incluant le traitement qu'elle propose de son objet comme cas, ce serait la même chose.

Mon but, néanmoins, est de comparer toute cette démarche avec ce que nous venons de voir chez Levinas. La description de la situation humaine en termes du même et de l'autre n'a-t-elle pas quelque chose d'analogue à la description Quinio-computationnaliste en termes d'entrée/sortie ? Deux différences sautent aux yeux :

1) Les catégories du même et de l'autre sont plus traditionnelles.

2) Les fonctions entrée/sortie relient l'homme (le même chez Levinas) avec le monde, c'est-à-dire ce qui est encore le même (pour l'homme) chez Levinas, et non pas l'autre.

A côté de cela, on pourrait retrouver de la similitude en vertu des deux considérations suivantes :

1) Comme pour le cas de l'entrée-sortie, il y a débat et problème pour savoir si une topologie n'est pas impliquée dans la métaphysique levinassienne (l'autre est ce qui donne l'extériorité, l'autre se présente comme hauteur, etc.). J'ai débattu de cette difficulté dans « Levinas et la question de l'espace »<sup>10</sup>.

2) On trouve chez Levinas une peinture métaphysique de la relation que les sciences cognitives ont en vue, en un sens, avec la boucle de la subjectivité-atnée<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup>. Ref.

<sup>11</sup>. Ref.

Seulement, il la considère comme une vie du même dans laquelle celui-ci s'exerce comme jouissance. Faut-il dire que dans la vue computationnaliste le même s'exerce comme logique, ce qui introduirait une parité ?

Sur ces quelques résonances comparatistes, je mets un terme à la réflexion conduite dans cet article.