

## LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

E. Jonathan Lowe

Presses Universitaires de France | « *Revue de métaphysique et de morale* »

2002/4 n° 36 | pages 423 à 441

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130527015

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2002-4-page-423.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
E. Jonathan Lowe, « La connaissance métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale* 2002/4 (n° 36), p. 423-441.

DOI 10.3917/rmm.024.0423  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# La connaissance métaphysique

RÉSUMÉ. — *La connaissance métaphysique est accessible et nous possédons un tel type de connaissance. Il faut pratiquer la métaphysique de manière directe, sans passer par des considérations de philosophie du langage ou de l'esprit. Les deux principales critiques de la métaphysique sont : le naturalisme évolutionniste et le kantisme. Le naturalisme est incohérent car il nie la possibilité de faire des hypothèses métaphysiques et pourtant il repose sur de telles hypothèses. Kant également ne va pas au bout de son projet, car on ne peut éviter la question du contenu des pensées, une fois qu'on a réduit la métaphysique à une théorie de la connaissance. L'examen des arguments de Barcan-Kripke confirme la possibilité d'une argumentation métaphysique et l'impossibilité d'y échapper.*

ABSTRACT. — *Metaphysical knowledge is accessible and indeed, we have such a knowledge. Metaphysics should be done directly, without starting with considerations of philosophy of language or philosophy of mind. The two main critiques of metaphysics are evolutionary naturalism and Kantianism. Naturalism is inconsistent because it denies any possibility to make metaphysical hypotheses, but it hinges upon such hypotheses. Kant is also inconsistent because one cannot avoid the question of the content of thoughts once metaphysics has been reduced to epistemology. A scrutiny of the arguments by Barcan and Kripke confirms the possibility of a purely metaphysical argumentation and the impossibility to do without it.*

---

Mon propos dans ce texte est la connaissance métaphysique, ce par quoi j'entends la connaissance de vérités métaphysiques<sup>1</sup>. Mes questions principales sont les suivantes : une telle connaissance est-elle accessible par des créatures telles que nous et si oui comment ? Je soutiendrai que nous pouvons posséder et que nous possédons en effet une telle connaissance métaphysique. Mais, bien évidemment, à quel point une telle connaissance est jugée problématique dépendra de ce que l'on considère comme distinctif des vérités métaphysiques. En conséquence, j'offrirai d'abord un aperçu de ce que je considère être la nature de la métaphysique en tant que discipline intellectuelle. On verra très vite qu'avec une telle conception de la métaphysique, l'affirmation que nous pouvons avoir et avons en effet une connaissance métaphysique se révélera en effet

1. Une partie de ce texte constitue la matière des chapitres 1 et 5 de *A Survey of Metaphysics*, Oxford University Press, 2001. Il a été prononcé en ouverture d'une rencontre sur la métaphysique organisée par la Royal Irish Academy en 2001 (*NdT*).

problématique, une affirmation dont la défense peut se montrer intéressante. Toutefois, en proposant cet aperçu et en défendant cette affirmation, j'ai des raisons plus profondes, qui consistent à promouvoir une certaine conception de la méthodologie de la métaphysique. Celle-ci est, on peut le regretter, encore largement négligée, du fait de la domination en premier lieu de l'épistémologie et en second lieu de la philosophie du langage dans la tradition philosophique occidentale des trois derniers siècles<sup>2</sup>.

Le mot d'ordre pour ma conception préférée de la méthode métaphysique pourrait bien s'énoncer ainsi : LA MÉTAPHYSIQUE DOIT ÊTRE FAITE DIRECTEMENT. Ce à quoi je m'oppose est la conception – si répandue qu'elle est souvent tacite – que la métaphysique, dans la mesure où elle peut être faite, doit être faite à travers le médium d'une autre branche de la philosophie : l'épistémologie, la logique, la sémantique philosophique ou la philosophie de l'esprit. Ce qui est particulièrement absurde au sujet de cette conception est que chacune de ces branches de la philosophie a inévitablement des engagements métaphysiques qui ne peuvent être garantis en faisant de la métaphysique de la manière recommandée à l'intérieur de cette conception elle-même. Ce qui la soutient, en dépit de cette absurdité, est, autant que je puisse le voir, seulement la conviction tacite de tant de philosophes que la métaphysique NE PEUT PAS être faite, comme je l'ai exprimé, de manière « directe ». Je pense que nous devons cette conviction pernicieuse dans une large mesure à l'héritage « moderniste » de Descartes, Hume et Kant – grands philosophes autant qu'ils le furent, mais dont l'œuvre a contribué à retirer à la métaphysique son rôle central en philosophie. Il est encourageant de voir des preuves récentes d'une renaissance dans le destin de la métaphysique. Cependant, la métaphysique contemporaine est encore une plante fragile qui demande beaucoup de soins, l'une de celles constamment en danger de revenir au type dégénéré propagé par l'héritage moderniste.

## LA NATURE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Ceux qui ne sont pas familiers avec la métaphysique sont sujets à posséder une conception fautive, ou à tout le moins déformée, de ce qu'elle contient. Quelquefois, ils pensent qu'elle a quelque chose à voir avec le mysticisme et la magie, pour des raisons qu'il serait intéressant d'analyser dans une étude sociologique ou historique, mais qui ont peu à voir avec le caractère de la métaphysique comme branche de la philosophie. Quelquefois également, ils

2. Ce texte a aussi la fonction de développer les vues avancées dans *The Possibility of Metaphysics : Substance Identity and Time*, Oxford Clarendon Press, 1998, chap. 1.

pensent que la métaphysique a quelque chose à voir avec la physique, ce qui est un peu plus près de la vérité. Cependant, il serait complètement erroné de supposer que la métaphysique est à la physique ce que la métalogue est à la logique, ou la méta-éthique est à l'éthique – c'est-à-dire un type d'enquête du Second Ordre sur les fondations conceptuelles et les méthodes d'une discipline du Premier Ordre. La métaphysique contient en effet quelques traits d'une telle enquête, mais, même dans cette mesure, sa préoccupation n'est pas exclusivement limitée à la physique. C'est certainement simplement du fait d'un accident historique que la métaphysique porte ce nom, un résultat du fait que l'on a nommé *Métaphysiques* d'Aristote ce qui était placé selon l'ordre canonique après un autre traité, les *Physiques* – le préfixe *meta* signifiant cette relation<sup>3</sup>. Même ainsi, ceci fut peut-être un accident heureux, dans la mesure où la physique et la métaphysique se recoupent dans beaucoup de leurs préoccupations.

Qu'est-ce que la métaphysique et la physique ont en commun ? La physique – ici je parle de la physique moderne – est une science empirique, dont le but est d'expliquer certains phénomènes fondamentaux et omniprésents dans le monde naturel, c'est-à-dire dans le domaine des choses existant dans l'espace et dans le temps. La physique fait appel à des lois supposées causales pour expliquer de tels phénomènes – par exemple, les lois de l'électromagnétisme et de la gravitation, qui expliquent causalement les mouvements des objets dotés respectivement d'une charge et d'une masse. La métaphysique s'occupe également, mais pas exclusivement, de la nature des choses existant dans l'espace et dans le temps, de la nature de l'espace et du temps eux-mêmes, ainsi que de la causation. Mais la métaphysique n'est pas dans son fond une discipline empirique – il n'est pas typique de ce qu'elle est de faire appel à des données expérimentales ou à des observations pour soutenir ses affirmations. Les métaphysiciens de plus ne sont pas exclusivement concernés par la nature du monde physique – à moins qu'ils n'embrassent la doctrine du physicalisme, qui soutient que les seules choses qui existent sont des entités physiques dans l'espace et dans le temps. Ils sont aussi concernés par la nature des entités abstraites, telles que les objets de la logique et des mathématiques – nombres, ensembles, propositions, etc. Il est plausible que de telles entités n'existent pas dans l'espace et dans le temps, mais ne doivent pas être jugées, dans cette manière de voir, comme une partie en quoi que ce soit moins importante de la réalité. Qui plus est, il y a, on peut tout à fait le soutenir, des entités qui n'existent pas dans l'espace et dans le temps, mais qui même ainsi ne constituent pas le sujet propre de la physique comme science expérimentale – des entités telles que les personnes et leurs états mentaux de pensée, de sentiment, ainsi que des entités

3. Cf. J.L. ACKRILL, *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981, chap. 9.

comme les groupes sociaux et politiques. D'après de nombreux philosophes et savants, le comportement de ces entités ne peut être complètement expliqué si l'on se limite aux lois de la physique, non parce qu'elles sont dans une large mesure sujettes à une explication rationnelle que parce qu'elles sont sujettes à une explication causale. Bien entendu, les philosophes physicalistes peuvent contester cette vue, mais alors ils s'engagent précisément dans un débat métaphysique, qui n'appartient à aucune province de la physique.

Ce qui commence à se dégager de ces observations est que l'un des rôles de la métaphysique, comme discipline intellectuelle, est de fournir un forum dans lequel les disputes frontalières entre disciplines peuvent se développer – par exemple la dispute sur le fait de savoir si l'objet d'une science spéciale, comme la biologie ou la psychologie ou encore l'économie peut être proprement subsumé sous celui d'une science supposée plus fondamentale, telle que la physique. D'après une conception jadis dominante de la métaphysique – qui est fondamentalement la conception de la métaphysique que je défends – la métaphysique peut occuper cette fonction interdisciplinaire, que nous venons à l'instant de décrire, parce que sa préoccupation centrale est celle de la STRUCTURE FONDAMENTALE DE LA RÉALITÉ COMME UN TOUT. Aucune science spéciale, pas même la physique, ne peut avoir cette ambition, parce que l'objet de chaque science spéciale est défini de manière plus étroite. Par exemple, la biologie est la science des êtres vivants, la psychologie celle des états mentaux, et la physique – comme il l'a déjà été dit – est la science de ces états et processus (états énergétiques et processus dynamiques par exemple) qui sont apparemment communs à toutes les choses existant dans l'espace et le temps. Même si l'on peut soutenir de manière victorieuse, comme le physicaliste maintient que cela est possible, que la totalité des choses existantes est limitée à celle des choses existant dans l'espace et dans le temps, il ne s'en suivrait pas pour autant que la métaphysique se réduise à la physique – parce que l'argument même que la réalité est ainsi limitée est un argument métaphysique, un argument que la physique ne peut fournir.

La métaphysique, traditionnellement entendue<sup>4</sup> est, on peut le soutenir, tout à fait inéliminable et conceptuellement nécessaire comme arrière-fond de toute autre discipline. Pourquoi ? De façon ultime, parce que la vérité est unique et indivisible ou, pour le dire en d'autres termes, parce que le monde ou la réalité comme un tout est unitaire et nécessairement cohérent avec soi-même. Les différentes sciences spéciales et d'autres disciplines intellectuelles dont les praticiens récuseraient le titre de scientifiques – comme les historiens ou les théo-

4. Dans ce qui suit, « métaphysique » sera entendue en ce sens traditionnel (*NdT*).

riciens de la littérature – sont tous concernés, au moins en partie, par la poursuite de la vérité, tout en la poursuivant par leurs propres méthodes d'enquête et à l'intérieur du domaine qui leur est dévolu. Mais l'indivisibilité de la vérité signifie que toutes ces formes d'enquête doivent, pour connaître le succès, reconnaître la nécessité d'être cohérentes les unes avec les autres. Aucun d'entre eux ne peut non plus être censé trancher sur de telles questions touchant à la cohérence mutuelle, car aucun d'entre eux n'a une juridiction qui s'étendrait au-delà des limites de son domaine. Une telle adjudication ne peut être fournie que par les praticiens d'une discipline qui aspire à la complète universalité quant à son objet et à ses buts – cette discipline étant la métaphysique.

L'argumentation en cours pourrait être considérée de manière suspicieuse comme un plaidoyer particulier de la part de métaphysiciens qui se sont autopromus tels, cherchant à se réserver pour eux-mêmes un rôle intellectuel. Et, pour être juste, il serait malvenu d'avancer cet argument dans un esprit purement dogmatique, comme si sa conclusion était au-dessus de toute contestation. Mais, dans un sens, ce point ne sert qu'à renforcer les exigences de la métaphysique à constituer une forme autonome et indispensable d'enquête rationnelle. En effet, ce qui importe est que absolument toute chose, y compris le statut et les titres de la métaphysique elle-même, tombe à l'intérieur du domaine défini par la discipline universelle que la métaphysique prétend être. Rien de ceci ne signifie que les métaphysiciens doivent être considérés comme formant une caste à l'écart des autres hommes, assénant leurs verdicts avec arrogance, à des hauteurs intellectuelles dépassant le niveau de la foule vulgaire. Précisément parce que la métaphysique est une discipline intellectuelle universelle, c'est une discipline dans laquelle aucun être rationnel ne peut éviter de s'engager au moins pour un certain laps de temps. Nous sommes tous des métaphysiciens, que nous l'apprécions ou pas et que nous le sachions ou pas. Ceci, cependant, ne signifie pas que l'opinion de n'importe qui sur une question de métaphysique est aussi bonne ou mauvaise que celle de n'importe qui d'autre. Il n'y a pas de raison de nier qu'il puisse y avoir une chose telle que l'expertise dans la pensée métaphysique, expertise qu'il est dans une certaine mesure pénible d'acquérir. Si j'avais le moindre doute là-dessus, je n'aurais pas pris la peine d'écrire ce texte !

Bien sûr, l'argument que nous venons d'examiner, en défense de la conception traditionnelle de la métaphysique, – l'argument de l'indivisibilité de la vérité, ou de l'unité du monde – peut sembler vulnérable aux attaques de ceux qui mettent en question cette conception de la vérité et les conceptions universalistes qui lui sont associées, celles de la raison et de la rationalité. Je pense à ces philosophes et chercheurs d'autres disciplines qui épousent une forme ou une autre de relativisme. De telles gens pourraient nier que la vérité est unique et

indivisible, soutenant au contraire que ce qui est vrai pour une culture ou une époque de l'histoire peut ne pas l'être pour d'autres cultures ou époques, soutenant aussi que les époques et cultures différentes ont des conceptions différentes et incommensurables de la raison et de la rationalité. Mais il est bien évident qu'une telle thèse est une thèse métaphysique, au sens de « métaphysique » que j'ai essayé d'exposer et de défendre. En effet, c'est aucunement une affirmation sur la nature fondamentale de la réalité ; elle ne peut recevoir son contenu de branches de sciences spéciales ou de discipline intellectuelles, telles que l'anthropologie, l'histoire ou la sociologie. Dans la mesure où les praticiens de n'importe laquelle de ces disciplines sont tentés d'épouser une telle doctrine, ils doivent reconnaître que ce qu'ils sont en train de plaider est précisément une thèse métaphysique, parce que c'est une thèse qui transcende les limites de n'importe quelle forme limitée d'enquête rationnelle. Ainsi, une fois de plus, nous voyons que la tentative de diminuer ou d'éliminer la dimension métaphysique de notre pensée est auto-contradictoire, parce que la tentative elle-même constitue nécessairement une partie de la pensée métaphysique elle-même.

Ceci montre que l'argument de l'indivisibilité de la vérité n'est pas absolument essentiel à la défense de la métaphysique, dans le sens où la métaphysique serait complètement laissée sans justification en son absence : ce qui, une fois de plus, ne devrait pas nous surprendre, parce que n'importe quoi, incluant même la question de l'indivisibilité de la vérité, est potentiellement ouvert à l'enquête métaphysique. D'un autre côté, ceci ne signifie pas que cet argument soit sans utilité ou superflu, car je pense que la doctrine de l'indivisibilité de la vérité peut résister à l'enquête critique, tandis que la négation de cette doctrine en est incapable. Les choses étant ainsi, la métaphysique peut être dite contenir à l'intérieur d'elle-même, sous la forme de cet argument, les raisons de sa propre justification. Ceci revient à dire que le raisonnement métaphysique peut être utilisé pour défendre la discipline et que cette doctrine à son tour peut être utilisée pour argumenter en faveur du caractère indispensable de la métaphysique. Une telle procédure n'est en rien un cercle vicieux ou une pétition de principe.

#### L'ÉPISTÉMOLOGIE NATURALISÉE ET LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

Il existe cependant d'autres philosophes à côté des relativistes culturels et historiques qui cherchent à diminuer les titres de créance de la métaphysique, au sens traditionnel comme une discipline universelle, de caractère non empirique, concernée par la structure fondamentale de la réalité. Par exemple, il y a

ceux qui adhèrent à ce qui est souvent connu sous le nom d'épistémologie naturalisée<sup>5</sup>. La pensée ici est que toute espèce de connaissance accessible à des êtres humains, incluant toute chose qui pourrait mériter le titre de connaissance métaphysique, doit être compatible avec notre statut de créature naturelle – d'une certaine espèce d'animal. Statut qui s'est révélé par un processus complètement naturel d'évolution biologique. De plus, toute enquête sur la nature d'une telle connaissance doit s'inscrire, on peut le prétendre, dans une enquête plus générale sur les capacités cognitives des créatures de la même sorte que nous. Ainsi l'épistémologie, la théorie de la connaissance, en vient à être conçue comme une partie de la science naturelle de la psychologie humaine, qui doit avoir à son tour une fondation biologique et de manière ultime une fondation physique. Mais quelle est la portée d'une telle conception de la connaissance humaine et de ses sources pour reconnaître l'existence d'une connaissance métaphysique, conçue de manière traditionnelle ? Très restreinte, si tant est qu'elle existe. Car, comment une forme de vie naturellement évoluée, avec des capacités cognitives planifiées par la nature seulement pour la survie dans un environnement hostile, pourrait-elle atteindre une connaissance non empirique de la structure fondamentale de la réalité ? De ce point de vue, la seule sorte de métaphysique méritant d'être admise serait, si une telle chose pouvait exister, une métaphysique naturalisée – c'est-à-dire une connaissance métaphysique des vérités qui, pour des animaux semblables à nous, avec nos capacités et besoins biologiques particuliers, pourraient de façon plausible être accessibles et avantageuses. Une telle métaphysique, on peut le soutenir, doit être au moins en continuité avec les sciences naturelles elles-mêmes, ou plus précisément avec une partie de celles-ci. Donc, selon cette manière de voir les choses, toute question à laquelle la métaphysique peut répondre est proprement dans le domaine de quelque science naturelle – soit la science fondamentale, la physique, soit une des sciences spéciales, si celles-ci sont réductibles en dernière analyse à la physique.

Le problème de cette approche est de nouveau qu'elle est susceptible de se réfuter elle-même et en procédant ainsi démontre à nouveau le caractère indispensable ou inéliminable de la métaphysique conçue de manière traditionnelle. Tout d'abord, dans la mesure même où une conception totalement naturaliste et évolutionniste des êtres humains semble menacer la possibilité même de la connaissance métaphysique, elle semble également menacer la possibilité même de la science elle-même – car il est tout aussi mystérieux qu'une créature qui

5. Une large partie de ce programme vient de l'œuvre de Quine, cf. « L'épistémologie naturalisée » dans *La Relativité de l'ontologie*, Paris, 1977. Pour une discussion : H. KORNBLITH, éd., *Naturalizing Epistemology*, MIT Press, 1985.



est le fruit d'une évolution naturelle doit posséder la connaissance de choses aussi hermétiques que la formation des planètes ou la structure de l'ADN. Aucune autre espèce animale que nous connaissons n'est ou n'a été capable d'une connaissance scientifique. On peut débattre pour savoir si la possession d'une telle connaissance est avantageuse pour notre espèce, car elle peut finalement être la cause de notre extinction prématurée. De plus, personne n'a la moindre idée de la manière dont les hommes ont acquis cette capacité, à l'intérieur des contraintes imposées à la théorie de l'évolution par la sélection naturelle. Les sciences naturelles elles-mêmes ne peuvent actuellement expliquer comment la connaissance scientifique est possible dans des créatures telles que nous. Ainsi, le fait que l'on ne puisse expliquer comment la connaissance métaphysique est possible dans des créatures comme nous ne nous donne pas de bonnes raisons de supposer qu'une telle connaissance est impossible. Car si elle le faisait, nous aurions également de bonnes raisons de supposer que la connaissance scientifique naturelle n'est pas possible dans des créatures comme nous – ce qui voudrait dire que nous n'aurions plus de raisons de croire dans les théories scientifiques auxquelles l'épistémologie naturalisée fait appel, comme par exemple la théorie de l'évolution elle-même.

De plus, on doit reconnaître que le débat même que je suis en train de mener avec l'avocat de l'épistémologie naturalisée est l'un de ceux qui reposent nécessairement sur certaines affirmations métaphysiques – certaines d'entre elles étant communément acceptées, d'autres étant contestées. En bref, la doctrine même de l'épistémologie naturalisée et les types d'arguments qui sont invoqués pour la défendre ont une dimension métaphysique qui rentre en contradiction avec les thèses centrales de cette doctrine, de façon telle que l'épistémologie naturalisée est en apparence coupable d'une curieuse absence de conscience de soi, mettant tout ce qui est humain dans un moule sévèrement naturaliste, tout en ne reconnaissant pas que cet acte même trahit un style de pensée, qui, de son côté, ne peut être facilement traité par un tel naturalisme.

## LA QUESTION DE KANT ET LA MÉTAPHYSIQUE KANTIENNE

Cette défense de la métaphysique ne doit pas nous abuser, en nous faisant accroire qu'après tout il n'y a nul besoin d'expliquer la possibilité de la connaissance métaphysique. Il se pourrait bien que cette possibilité ne puisse être expliquée de manière entièrement naturaliste et nous pourrions être autorisés à conclure de ceci non qu'il n'existe pas une telle possibilité, mais plutôt que le naturalisme est inadéquat. Mais ceci nous conduit à chercher une explication positive de la possibilité. Ici, nous devons nous souvenir que c'est Kant qui

posa le premier la grave question : « Comment la métaphysique est-elle possible<sup>6</sup> ? » La réponse de Kant fut cependant hostile à la conception traditionnelle de la métaphysique, c'est-à-dire conçue comme une enquête rationnelle sur la structure fondamentale de la réalité. En effet, Kant affirma 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. Kant crut que c'était uniquement en construisant les thèses métaphysiques comme ayant cet objet que notre connaissance non empirique et leur vérité pourraient être expliquées et justifiées. Ce qui est supposé ici est que la structure de notre propre pensée est quelque chose qui, de manière non problématique, nous est accessible, d'une manière par laquelle la structure de la réalité indépendante de l'esprit, elle, nous est refusée. Cette affirmation peut être elle-même mise en question. Plus fondamentalement cependant, on peut objecter à la conception kantienne de la métaphysique que si rien de cette structure indépendante de l'esprit ne nous était accessible, alors, par le même raisonnement, rien de la structure de notre propre pensée ne nous serait non plus accessible, car au sens strict de « indépendant de l'esprit » notre pensée elle-même n'est rien sinon une partie de la réalité indépendante de l'esprit. Par « réalité indépendante de l'esprit » j'entends la somme totale des choses dont l'existence n'est pas dépendante de notre pensée à leur sujet. Cependant, nos propres pensées ont une existence qui n'est pas dépendante de notre pensée à leur sujet et constitue donc une partie de la réalité indépendante de l'esprit en ce sens. Il est vrai que nos pensées n'existeraient pas si nous ne les pensions pas, mais ne cela ne veut pas dire que nous devons penser à leur sujet pour qu'elles existent. Certains métaphysiciens ont soutenu que les seules choses qui existent sont les pensées et ceux qui les pensent, c'est-à-dire les choses qui ont ces pensées. Ceci n'est pas cependant une position d'après laquelle il n'y a pas de réalité indépendante de l'esprit, au sens strict de cette expression.

On peut objecter à l'argument précédent qu'il reconstruit de manière incorrecte la conception kantienne de la métaphysique selon sa véritable nature. En maintenant que les thèses métaphysiques concernent la structure de nos pensées sur la réalité, en tant qu'opposées à la structure de la réalité indépendante de l'esprit elle-même, on dit du même coup que de telles thèses concernent les traits structuraux des contenus de nos pensées et non des traits quelconques de nos pensées elles-mêmes, conçues comme des processus psychologiques réels se produisant dans nos esprits ou nos têtes. Mais comment peut-on dire de manière cohérente que des traits structuraux des contenus de nos pensées ne

6. Kant, CRP, B 22.

sont pas des traits de nos pensées elles-mêmes ? Le contenu de la pensée – ce au sujet de quoi est une pensée – est un trait essentiel de la pensée, servant en partie à déterminer l'identité même de la pensée. Une pensée qui est mienne que  $2 + 2 = 4$  ou que le citron est amer ne seraient pas cette même pensée sans avoir ce même contenu. En conséquence, il semble qu'il n'existe pas de possibilité de circonscrire l'objet supposé de la métaphysique, d'une façon telle que l'on puisse soutenir qu'il concerne les contenus de pensées, sans égard aucun envers la nature des pensées elles-mêmes. Et, je le répète, les pensées elles-mêmes ne sont rien si ce n'est une partie de la réalité indépendante de l'esprit. De plus, même si une telle circonscription était possible, resterait le problème que toute théorie du contenu possède inévitablement ses propres engagements ontologiques et ne peut prétendre de manière cohérente ne rien avoir à faire avec la réalité indépendante de l'esprit et sa structure.

Peut-être un kantien essaierait-il de repousser cette dernière objection d'une manière ou d'une autre. Mais il est ironique à souhait de remarquer qu'une telle tentative affaiblira la position même qu'il essaie de défendre, car pour venir à bout d'une telle tentative le kantien devra s'engager dans une argumentation authentiquement métaphysique. Il devra par exemple nier que le contenu d'une pensée est un trait essentiel de cette pensée. Ceci revient à nier une thèse déterminée concernant la nature d'une certaine catégorie d'entités – les pensées – conçues comme étant une partie de la réalité indépendante de l'esprit. Une fois de plus, nous voyons comment la métaphysique est inévitable pour un penseur rationnel quelconque. La tentative kantienne d'éviter la métaphysique en ce sens, en la restreignant aux préoccupations critiques touchant au contenu de nos pensées apparaît vouée à l'échec. Les questions qui ont à voir avec le contenu ont inévitablement une dimension authentiquement métaphysique – une dimension qui n'a pas seulement à voir avec le contenu de nos pensées au sujet du contenu.

La raison pour laquelle Kant a cherché à redéfinir la nature des thèses métaphysiques comme des thèses concernant la structure de nos pensées de la réalité, plutôt que la réalité elle-même, est qu'il croyait que l'on pourrait expliquer seulement de cette manière le caractère absolument certain et non empirique de la connaissance métaphysique. Si au contraire les thèses métaphysiques portaient sur une réalité indépendante de l'esprit, nous ne pourrions dans ce cas, pensait-il, avoir aucune connaissance certaine de leur vérité. Cependant, il considérait que nous connaissons certaines vérités métaphysiques avec une absolue certitude. Notons ici, avant tout, que l'assertion même qu'il ne serait pas possible d'avoir une connaissance certaine des vérités métaphysiques si elles concernaient une réalité indépendante de l'esprit est une assertion métaphysique au sens traditionnel, plutôt qu'au sens où Kant a redéfini ce terme. Ceci montre

une fois de plus la nature auto-contradictoire de l'essai kantien de redéfinition. Deuxièmement, même en garantissant la vérité de cette assertion métaphysique, pourquoi ne pourrions-nous pas répondre en disant qu'il n'est pas le cas que la connaissance métaphysique soit impossible (une affirmation auto-contradictoire, dans la mesure où c'est une affirmation métaphysique), mais plutôt que la connaissance métaphysique est une connaissance presque certaine – c'est-à-dire que les affirmations de la connaissance métaphysique ne sont jamais complètement invulnérables à la falsification ou à la réfutation. Pourquoi devrions-nous imaginer que la métaphysique nous fournit une méthode d'enquête rationnelle qui garantit la vérité de ses conclusions, au-delà de toute possibilité de renversement par une enquête future ? Même dans les mathématiques, nous ne pensons pas avoir des méthodes de découverte à ce point incontestables. Il est vrai, bien entendu, qu'une preuve métaphysique perd le titre de preuve une fois qu'elle a été prouvée invalide, ce qui fait que toute preuve au sens plein ne doit être rien d'autre qu'une preuve réussie. Mais ceci revient à dire que toute connaissance est par définition connaissance de ce qui est vérité, et par voie de conséquence que nous ne pouvons connaître que ce qui est vrai.

#### CONTINGENCE, POSSIBILITÉ ET CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

Bien entendu, on peut considérer que le plus grand problème de la connaissance métaphysique n'est pas tant de savoir si elle peut atteindre la certitude, que de savoir comment elle peut être non empirique. Maintenant, de ce point de vue aussi, la connaissance métaphysique est proche de la connaissance mathématique, dont on soutient qu'elle est non empirique, au sens où elle ne répond pas aux preuves empiriques pour sa confirmation ou sa réfutation. Le problème est donc le suivant : si les assertions métaphysiques concernent la structure fondamentale de la réalité indépendante de l'esprit, si de plus cette structure est, au moins à certains points de vue, contingente plutôt que nécessaire, il est alors difficile de voir comment nous pouvons en avoir une connaissance qui ne s'appuie pas sur des preuves empiriques, car il semble que seule une telle preuve pourrait nous révéler que notre monde a une structure contingente plutôt qu'une autre, qui pourrait être celle du monde qui aurait pu être le nôtre. De ce point de vue, la métaphysique diffère des mathématiques, car on peut remarquer que les objets et structures qui sont l'objet d'une investigation de la part des mathématiques étant purement abstraits, ces dernières sont dépourvues d'éléments de contingence. Bien sûr, on peut souligner que la nature supposée abstraite des objets mathématiques (nombres, fonctions, ensembles, etc.) rend notre connais-

sance de ces objets problématique, mais pour une raison complètement différente, précisément parce que il est difficile de comprendre comment nos esprits, qui appartiennent à un monde choses dans l'espace et dans le temps, peuvent saisir des relations concernant des objets purement abstraits.

Cette sorte de considération peut alors nous conduire dans une direction qui consiste à regarder la métaphysique, dans la mesure où c'est possible, comme une sorte de connaissance empirique. Il n'est pas clair dans ce cas que la métaphysique diffère après tout si peu que ce soit des sciences naturelles : il semble que nous soyons alors contraints en fin de compte d'accepter l'opinion de l'épistémologie naturalisée suivant laquelle le seul type de métaphysique qui nous soit accessible est celui où la métaphysique est en continuité avec l'enquête empirique sur la nature du monde, ou au moins avec une partie de celle-ci. La réponse convenable à cette apparente difficulté est, je pense, la suivante. Nous devrions concéder que dès qu'un métaphysicien affirme l'existence d'un trait structural fondamental de la réalité qu'il juge posséder un caractère contingent, alors du même coup il devrait reconnaître que cette affirmation peut être mise en question par une preuve empirique, au moins en partie. Il est important de voir, cependant, qu'une telle affirmation ne doit pas pouvoir être mise en question seulement par une preuve empirique. Car si un métaphysicien affirme ce genre de choses, il lui revient d'établir – et pas de manière absolument certaine, comme on l'a vu plus haut – que l'existence de ce trait est au moins possible. Le point central est que la preuve empirique ne peut être une preuve de l'existence de quelque chose qui n'est pas un trait possible de la réalité. Mais établir que l'existence d'un certain trait de la réalité est possible n'est pas quelque chose qui peut en général être accompli par des moyens purement empiriques d'investigation, précisément parce que la preuve empirique ne peut être une preuve que d'états de choses dont on peut montrer de manière indépendante qu'ils sont possibles. Ainsi, la métaphysique, comme les mathématiques, a un objet non empirique, dans la mesure où c'est la discipline intellectuelle dont l'objectif est de faire un relevé des possibilités de l'existence réelle. La métaphysique se soucie de découvrir ce que la totalité de l'existence pourrait recouvrir, c'est-à-dire quelles catégories d'entités pourraient exister et quelles catégories pourraient alors coexister. Une fois recensées les possibilités, la question demeure de savoir laquelle est réalisée, parmi de nombreuses possibilités incompatibles concernant la structure de la réalité. À cette question, on ne peut répondre, si c'est possible, que grâce à des preuves empiriques et ceci de manière provisoire et incertaine.

LES POSSIBILITÉS RÉELLES, LA SÉMANTIQUE  
ET LA RÉFLEXION SUR LES CONCEPTS

Quelques philosophes soutiennent que les questions sur les possibilités sont en fin de compte simplement des questions sur les concepts ou les significations des mots. Par exemple, on peut dire que la seule raison pour laquelle il n'est pas possible pour un célibataire d'être marié est que « célibataire » signifie « homme non marié ». Si toute possibilité est fondée sur la signification des mots purement conventionnelle par nature, peut-être après tout n'existe-t-il aucun « royaume des possibilités » que la métaphysique pourrait explorer, dans un sens ontologique sérieux quelconque. Évidemment, la tâche que nous avons assignée au métaphysicien pourrait alors être dévolue de manière plus appropriée à un lexicographe. Mais en fait, il est dépourvu de sens d'affirmer que toute possibilité est fondée sur le sens des mots, non qu'il n'y ait des possibilités et des impossibilités concernant le sens des mots eux-mêmes, mais elles ne peuvent être dites fondées sur le sens des mots. Si en tout cas nous revenons à l'exemple de « célibataire », il est clair qu'il y a en fait un sens tout à fait correct d'après lequel il est possible pour un célibataire d'être marié. Ce qui n'est pas possible, c'est pour un célibataire d'être marié et de continuer cependant encore à être décrit comme un « célibataire », étant donné la signification de ce mot. C'est une impossibilité concernant la signification d'un mot. Mais le sens d'après lequel il est possible pour un célibataire d'être marié n'a rien à voir avec les significations des mots. De même, le sens d'après lequel il est possible pour un homme de courir un mile en quatre minutes, ou le sens d'après lequel il est possible pour une pinte d'eau d'être contenue dans un pichet de deux pintes n'a rien à voir de quelque manière que ce soit avec la signification des mots. Ce sont des possibilités « réelles », qui sont fondées dans la nature des choses, non dans la nature des mots utilisés pour décrire les choses.

Il y a un sens anodin d'après lequel certaines possibilités ont une base « conceptuelle ». La réflexion sur les « concepts » de pinte d'eau et de pichet de deux pintes suffit à nous convaincre qu'il est possible pour ce dernier de contenir celui qui précède, exactement comme la réflexion sur le « concept » de triangle isocèle suffit à nous persuader qu'il est possible de le diviser en deux triangles rectangles. Mais ceci ne nie pas que les possibilités en question soient fondées dans la nature des choses concernées, ni n'implique que ces possibilités soient fondées seulement dans la signification des mots que nous utilisons pour décrire ces choses. En effet, un concept adéquat d'une chose d'un certain type doit contenir une appréhension correcte de la nature de cette chose. Personne ne peut par exemple être en possession du concept adéquat d'un triangle isocèle, s'il conçoit ce dernier

comme une figure géométrique avec des côtés inégaux – parce que le triangle isocèle est une figure de cette nature. Aucun dommage n'est nécessairement exercé alors en disant qu'une connaissance des possibilités réelles peut se produire à l'occasion d'une réflexion sur les concepts. Si on entend cela correctement, il n'est pas impliqué que les possibilités réelles n'existent pas indépendamment de la manière de penser ou de « conceptualiser » le monde.

Je souligne ces points à propos des significations et des concepts parce que certains philosophes cherchent une base dans le langage ou plus précisément dans la théorie de la signification à ce qu'ils sont prêts à caractériser comme « métaphysique<sup>7</sup> ». De bien des manières, une telle vue du statut des affirmations métaphysiques est une version modernisée de l'affirmation kantienne selon laquelle les affirmations métaphysiques sont relatives à la structure de la pensée. Il est clair que pour ces philosophes qui considèrent que la structure de la pensée est au fond identique à la structure du langage dans laquelle la pensée est exprimée, les deux théories sont effectivement très proches, sinon identiques. En tout cas, des objections similaires peuvent être adressées à ce que nous pouvons nommer la conception sémantique de la métaphysique et au kantisme. Il est tout à fait possible que des langages différents reflètent dans leur vocabulaire et leurs structures grammaticales les pré-conceptions métaphysiques de la communauté linguistique utilisant ce langage. Même si c'est vrai, ceci toutefois ne montre pas que les affirmations métaphysiques sont fondées purement et simplement sur le langage. Qui plus est, il est important de reconnaître que les êtres humains ne sont pas incapables de défier et de rejeter les pré-conceptions métaphysiques des communautés linguistiques dans lesquelles il s'est trouvé qu'ils naquirent et furent éduqués. Pour être persuadé de ce fait, il suffit de réfléchir à la variété énorme des systèmes métaphysiques qui ont été proposés et défendus au cours des siècles, par des philosophes appartenant aux mêmes communautés linguistiques ou à des communautés très proches. Il n'y a donc pas de preuve factuelle que la pensée métaphysique est dépendante de manière invariable et inévitable et à un degré très élevé de relativité culturelle ou linguistique. Cependant, j'en ai dit assez dans le passé pour réfuter les critiques relativistes de la métaphysique.

Au début de ce texte, j'ai mentionné Aristote, dont la conception de la métaphysique consistait à la définir comme la science de l'être en tant qu'être et de la poser, par cette assertion, comme conceptuellement première par rapport à toute science spéciale, qui possède un objet plus limité. Cette conception place l'ontologie, l'étude des catégories d'entités et de leur liaison, au cœur de la métaphysique. C'est une conception qui s'accorde clairement avec celle que j'ai défendue

7. Voir par exemple M. DUMMETT, *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1991, introduction.

dans ce texte – la conception suivant laquelle la métaphysique est concernée par la structure fondamentale de la réalité prise comme un tout. Aristote n'a pas commis l'erreur kantienne de supposer que la métaphysique concerne la structure de notre pensée au sujet de l'être, plutôt que l'être lui-même. Il est vrai, bien sûr, que nous ne pouvons discourir de manière rationnelle sur la nature de l'être que dans la mesure où nous sommes capables de produire des pensées sur ce qui est ou pourrait être dans le monde. Ceci ne signifie pas cependant que nous devons substituer à une étude des choses elles-mêmes une étude de notre pensée. Nos pensées ne constituent pas un voile ou un rideau interposé entre nous et les choses que nous entreprenons de penser, de sorte à nous les rendre inaccessibles ou inscrutables. Au contraire, les choses nous sont accessibles précisément parce que nous pouvons avoir des pensées à leur sujet. Les choses que nous pensons ne se confondent pas avec les pensées que nous en avons, comme les philosophes idéalistes sont prompts à le penser. De ce point de vue, je suis la ligne de pensée d'Aristote plutôt que celle de Kant concernant la nature de la métaphysique comme discipline intellectuelle. Mais, pour des raisons données plus haut, ma position sur ces matières n'implique pas qu'il est inapproprié en métaphysique d'essayer de justifier certains jugements au moyen d'un processus de réflexion sur les concepts. Il est en effet caractéristique du statut irréductible et autonome de la métaphysique, comme discipline intellectuelle indispensable, qu'elle garde son corps distinctif de concepts fondamentaux (objet, événement, état de choses, propriété, relation, identité, changement, persistance, nécessité, possibilité, causalité, espace et temps). C'est uniquement si nous parvenons à une compréhension claire de ces concepts et de leurs interrelations que nous pouvons espérer les déployer avec succès dans notre effort d'articuler la structure fondamentale de la réalité.

## L'EXPÉRIENCE ET LA CONNAISSANCE MODALE

Je souhaite conclure ce texte en disant ce que je pense être correct et ce que je pense être erroné concernant un certain modèle d'acquisition de la connaissance métaphysique de caractère modal, qui a reçu un certain soutien dans les dernières années. Le modèle tire son inspiration de l'argument de Barcan-Kripke au sujet de la nécessité de l'identité<sup>8</sup>. Cet argument a deux prémisses, qui sont

8. Voir pour une version de la preuve S. KRIPKE « Identity and necessity » in M. MUNITZ, *Identity and Individuation* (New York, 1971), également in P. SCHWARZ, éd., *Naming, Necessity and Natural Kinds*, (Ithaca, Cornell University Press, 1977). Voir aussi S. KRIPKE, *Naming and Necessity* (Oxford Blackwell, 1980), trad. fr. *La Logique des noms propres*, P. JACOB et F. RECANATI, trad., Minuit, Paris, paru initialement en 1972 : D. DAVIDSON et G. HARMAN, éd., *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, Reidel).



toutes deux prises comme des vérités nécessaires, connaissables *a priori*. La première prémisse est que toute chose est nécessairement identique avec elle-même – principe de la nécessité de l'identité à soi. La seconde prémisse est la loi de Leibniz – tout ce qui est vrai d'une chose est vrai d'une chose identique à cette chose. L'argumentation est la suivante : Supposons qu'une proposition identique quelconque soit vraie, *i.e.* la proposition que *a* est identique avec *b*, où *a* et *b* sont des objets quelconques. Alors, par le principe de la nécessité de l'identité à soi, nous pouvons dire que *a* est nécessairement identique à *a*. De ceci et de l'affirmation que *a* est identique à *b*, il suit, par la loi de Leibniz qu'il est également vrai que *a* est nécessairement identique à *b*. Ce qui semble avoir été prouvé, c'est que si *a* et *b* sont identiques, ils sont nécessairement identiques – et en voie de conséquence qu'il ne peut y avoir une proposition d'identité qui soit vraie de manière purement contingente (vraie dans certains mondes et fautive dans d'autres).

Il y a beaucoup de raisons pour lesquelles cet argument est intéressant et peut s'avérer déconcertant. La première est que si cet argument est correct, il nous montre alors qu'il peut y avoir des vérités nécessaires qui sont connaissables seulement *a posteriori*, c'est-à-dire de manière non indépendante de la preuve factuelle empirique. Prenez la proposition que Hesperus est identique à Phosphorus, ceux-ci étant les noms grecs respectivement pour l'étoile du soir et l'étoile du matin. Les astronomes savent maintenant évidemment que l'étoile du soir et l'étoile du matin sont un seul et même corps céleste, la planète Vénus. Si l'argument de Barcan-Kripke est correct, c'est une vérité nécessaire que Hesperus est identique avec Phosphorus, ceci de manière empirique, par l'observation astronomique. Le statut épistémologique de la proposition identique est ainsi entièrement différent de la proposition identique que Hesperus est identique à Hesperus, qui est une vérité *a priori* de la logique. Cette implication de l'argument de Barcan-Kripke rend celui-ci douteux aux yeux de certains philosophes, notamment ceux qui pensent que la nécessité ne repose pas dans les choses elles-mêmes, de façon indépendante des manières de les conceptualiser ou de les décrire dans le langage. Je ne suis pas cependant en harmonie avec cette conception de la nécessité et je ne ferai pas d'objection à l'argument de Barcan-Kripke qui aille dans cette direction<sup>9</sup>.

Comme nous l'avons vu à l'instant, c'est une conséquence de l'argument de Barcan-Kripke que si Hesperus est identique à Phosphorus – s'ils sont de fait un seul et même objet – alors Hesperus et Phosphorus ne pourraient pas avoir

9. J'ai en effet quelque doute sur l'argument de Barcan-Kripke, qui peut subtilement apparaître comme une pétition de principe. Cf. mon article : « On the alleged necessity of true identity statements », *Mind*, 91, 1982, p. 579-584.

été distincts. Dans le langage des mondes possibles : si Hesperus et Phosphorus sont un seul et même objet dans le monde actuel, alors il n'y a aucun monde possible dans lequel Hesperus et Phosphorus sont des objets distincts<sup>10</sup>. Contre cette assertion, il peut peut-être être répondu que l'on peut parfaitement imaginer un monde possible dans lequel les astronomes découvrent que Hesperus et Phosphorus sont deux planètes distinctes. Cependant, que l'on puisse imaginer une telle situation n'implique pas nécessairement que ce soit authentiquement une situation possible. Nous pouvons peut-être imaginer un voyageur à travers le temps allant dans le passé et changeant le cours de l'histoire – mais il n'est pas authentiquement possible de changer le cours de l'histoire, c'est-à-dire faire que quelque chose qui est arrivé ne soit pas arrivé – ce qui entraîne une contradiction. De plus, si l'on insiste sur le fait que l'on puisse imaginer un monde possible dans lequel les astronomes découvrent que Hesperus et Phosphorus sont deux planètes distinctes, on peut se poser la question de savoir si ceci caractérise effectivement le contenu d'un acte possible d'imagination : peut-être tout ce que nous pouvons imaginer est un monde possible dans lequel il existe deux planètes très semblables à Hesperus et Phosphorus et que les astronomes de ce monde distinguent l'un de l'autre. Ainsi cette direction de l'argumentation me semble prometteuse.

Toutefois, il existe un danger à ce que les philosophes puissent penser que l'argument de Barcan-Kripke fournisse un modèle pour l'acquisition aisée d'une connaissance de caractère modal<sup>11</sup>. Le modèle est celui-ci. Nous établissons d'abord, au moyen d'un argument déductif, à partir de prémisses incontestables, qu'il existe une vérité connaissable *a priori*, la vérité d'une proposition conditionnelle dont le conséquent a un caractère modal et l'antécédent un caractère non modal. L'archétype est fourni par la conclusion de l'argument de Barcan-Kripke lui-même : si *a* est identique à *b*, alors *a* est nécessairement identique à *b*. Nous établissons alors par des moyens purement empiriques la vérité de l'antécédent non modal de ce conditionnel. Finalement, à nouveau à l'aide d'un argument déductif, nous inférons la vérité du conséquent modal du conditionnel, faisant par là même l'acquisition d'une connaissance *a posteriori* de cette vérité modale. Ce modèle pour l'acquisition d'une connaissance *a posteriori* de caractère modal tient la promesse de diviser la tâche d'acquérir une telle connaissance

10. L'auteur se situe dans le cadre de la sémantique des mondes possibles de Kripke où la possibilité équivaut à une quantification existentielle sur les mondes possibles et la nécessité à une quantification universelle. Cf. P. GOCHET *et al.*, *Logique*, t. 3, Hermes, Paris, 2000, chap. 1-4 (*NdT*).

11. Pour des exemples de cette tendance voir G. FORBES, *The Metaphysics of Modality* (Oxford, Clarendon Press, 1985) p. 231 et C. PEACOCKE, *Being Known* (Oxford, Clarendon Press, 1999) p. 168. Voir aussi F. JACKSON, *From Metaphysics to Ethics : a Defense of Conceptual Analysis* (Oxford, Clarendon Press, 1998), chap. 3. Je discute la position de Jackson dans mon compte-rendu de son *Mind, Method and Conditionals : Selected Essays* (Londres, Routledge, 1998) voir *Mind*, 110, 2001, p. 211-215.

entre, d'une part la science *a priori* de la logique et, d'autre part les sciences empiriques de l'autre, déniaient par là tout rôle distinct pour la métaphysique comme discipline intellectuelle indépendante. On verra immédiatement pourquoi je considère ce modèle comme une menace pour la conception de la métaphysique et de la connaissance métaphysique que j'ai promue dans ce texte.

La menace, cependant, peut être facilement écartée, si nous réfléchissons sur la portée de l'argument de Barcan-Kripke concernant l'un des problèmes éternels de la métaphysique, le problème de l'âme et du corps. En accord avec une conception dominante, une personne est identique à son corps. Mais si l'argument de Barcan-Kripke est correct, une chose qu'il montre est que la thèse qu'une personne est identique à son corps est en fait une thèse extrêmement forte, car il a comme implications non seulement que c'est le cas ici dans le monde actuel, mais aussi dans tout monde possible, ou au moins dans tout monde possible où la personne ou son corps existent. On peut évidemment douter pour cette raison qu'une preuve factuelle suffise à établir la vérité d'une telle thèse d'identité, puisque nous ne pouvons faire référence qu'à ce qui est le cas ici, dans le monde actuel, car il est le seul que nous pouvons observer. Ceci n'est peut-être pas propre à tous les philosophes qui sont prêts à faire de telles assertions d'identité, parce que pour soutenir ces assertions ils tendent à faire appel à la preuve scientifique des corrélations entre les états psychologiques des personnes et les états physiologiques de leurs corps. Il serait beaucoup plus simple à ces philosophes de concéder simplement qu'une personne pourrait (ou aurait pu) ne pas être identique avec son corps, tout en insistant néanmoins sur le fait qu'une personne est identique avec son corps, ceci étant alors un fait contingent. Cependant, si la thèse de la nécessité de l'identité est correcte, une telle position n'est tout simplement pas à la disposition de ces philosophes.

On peut maintenant remarquer que je n'avais pas soulevé ci-dessus de tels problèmes à propos de l'affirmation de l'identité d'Hesperus et de Phosphorus, que j'avais considérée établie par l'observation astronomique. Si la thèse de l'identité de la nécessité est correcte, cette assertion d'identité a également des implications pour ce qui est le cas dans chaque monde possible. Il y a cependant une différence significative entre les deux cas. Dans le cas de Hesperus et de Phosphorus, nous admettons qu'il y ait des objets du même type gouvernés par les mêmes conditions d'identité, ceci de façon complètement indépendante des assertions d'identité faites à leur propos. Nous admettons que chacun d'eux soit une planète – une masse persistante de matière qui tourne autour du soleil, suivant une trajectoire clairement définissable. Il est aisé de voir comment des observations astronomiques sérieuses pourraient établir que les orbites de Hesperus et de Phosphorus coïncident, de sorte que l'on puisse prédire qu'elles

sont à la même place, au même instant. Étant donné qu'il y a des masses de matière et que des masses de matière numériquement distinctes ne peuvent exister au même lieu et au même temps, il s'ensuit que Hesperus et Phosphorus sont identiques. Le raisonnement fait clairement appel à bien plus qu'une preuve empirique purement factuelle : il fait également appel à des principes métaphysiques, du type de ceux qui sont relativement incontestables. Cependant, dans le cas d'une personne et de son corps, il y a désaccord sur les principes métaphysiques. Si l'on peut accorder que les personnes et leurs corps sont des objets du même type, avec les mêmes conditions d'identité, il ne serait pas plus problématique de faire appel à l'évidence empirique en vue d'établir une identité entre une personne particulière et un corps particulier, que de faire la même chose dans le cas de Hesperus et de Phosphorus. La question ne serait pas de savoir si une personne particulière est identique avec un corps quelconque, mais simplement de savoir à quel corps particulier est identique la personne. Mais ceci n'est pas la manière dont se passent les choses en ce qui concerne les personnes et leurs corps. Ici, la querelle porte précisément sur la nature de ces entités. C'est pourquoi il est facile de supposer que la question de savoir si une personne est ou non identique avec son corps peut être posée de manière rigoureuse, en faisant appel à l'évidence empirique, telle que les corrélations entre les états psychologiques et les états physiologiques du corps de cette personne.

Ce que cette discussion apporte est premièrement que même si l'argument de Barcan-Kripke est utilisé pour soutenir une connaissance modale *a posteriori* de type relativement non problématique, telle que Hesperus est nécessairement identique avec Phosphorus, c'est une illusion de supposer que la prémisse non modale pertinente – dans ce cas que Hesperus est en effet identique avec Phosphorus – puisse être établie par des moyens purement empiriques, sans aucun appel à des principes métaphysiques de caractère modal. (Dans ce cas, un tel principe est celui que des masses numériquement distinctes de matière ne peuvent exister au même lieu et au même instant). Deuxièmement, cette discussion montre que si cette forme d'argument était appelée à la rescousse de toute affirmation relative à la connaissance métaphysique, alors cela laisserait la charge de l'argument métaphysique encore intacte. La leçon à tirer est que nous ne devrions pas être abusés au point de penser que cette charge puisse être équitablement répartie entre la logique et les sciences empiriques, en ne laissant rien de substantiel pour la métaphysique. Tout le travail difficile reste à accomplir, seulement en faisant de la métaphysique – « directement ».

E. J. LOWE (Durham)  
Traduction Frédéric Nef.