

Pierre Crétois – Compte Rendu de l'intervention de Raphaël Chappé dans le cadre de l'atelier
« Métaphysique et ontologie sociale » du 23 janvier 2010 :

Métaphysique opératoire et métaphysique réelle : Montaigne, Spinoza, Marx.

L'intention de Raphaël Chappé est de montrer comment les trois auteurs que sont Montaigne, Spinoza et Marx s'efforcent selon des biais qui leurs sont propres de subvertir la métaphysique classique, en particulier celle d'Aristote, par l'intermédiaire de critiques d'ordre nominaliste. Ces démarches aboutissent toutes non seulement à un rejet de la métaphysique classique marquée par le réalisme des concepts, mais à l'affirmation d'une métaphysique que l'on peut dire « opératoire » dans la mesure où les notions qu'elle mobilise sont opératoires pour produire des effets de connaissance, et dans la mesure où cette métaphysique [je trouve ce segment de phrase peu clair : opératoire parce que opératoire] se constitue comme un exercice, à travers sa finalité éminemment pratique.

L'exposé de Raphaël Chappé s'inscrit dans la continuité de l'exposé de Laurent Gerbier dans la mesure où il considère la possibilité de trouver des traces d'une métaphysique aristotélicienne chez des auteurs qui se situent pourtant dans un rapport de subversion par rapport à la métaphysique.

Montaigne pratique ce type de rapport d'appropriation critique en faisant jouer une attaque nominaliste qui n'est pas sans évoquer celle d'Occam.

Chez Spinoza, cette reprise distanciée de la métaphysique aristotélicienne se joue plutôt autour de la notion d'hylémorphisme. Mais son engagement d'immanence suffit à le sortir de la métaphysique traditionnelle et à ramener tout éventuel usage du concept de forme substantielle, à un « comme si ».

Marx reprend également certaines thématiques aristotéliciennes comme la substance pour ce qui est du caractère fétiche de la marchandise par exemple. En outre, il semble ne pas abandonner une forme de conception métaphysique de la société à travers ce que E. Balibar appelle une « ontologie de la relation ».

Il s'agit de voir comment ces auteurs, à travers leur attitude critique, questionnent la nature des entités qui composent fondamentalement le social. Mais la spécificité de l'investissement critique de leur questionnement métaphysique est précisément de renoncer à proposer une métaphysique réelle et non critique, au profit de l'élaboration d'une métaphysique opératoire qui serait le propre du métaphysicien critique. Il est certain qu'il ne faut pas négliger l'existence d'une forme sous-jacente de métaphysique à l'œuvre dans tout discours sur l'individu (une sorte d'ontologie du sujet humain) ou le social, ce que néglige, non sans perte, toute une branche de la philosophie non-critique actuelle.

I- Montaigne : entre subversion et reprise distanciée de certaines thématiques aristotéliciennes.

Raphaël Chappé établit d'abord, en suivant la lecture de V. Carraud, un repérage précis des occurrences de références à Aristote et à sa métaphysique qui attestent du fait que Montaigne avait une connaissance de la métaphysique d'Aristote et qu'il était susceptible de se positionner par rapport au questionnement métaphysique. Il est possible de repérer également une subversion du concept aristotélicien de vie par Montaigne (*Essais*, III, 9). On peut voir aussi dans l'essai sur l'expérience la manière dont Montaigne se réapproprie en le tordant le développement d'Aristote sur la connaissance comme tendance naturelle de l'homme en *Métaphysique A*.

Mais, il est possible d'insister davantage, en suivant la lecture de Screech, sur la fidélité de Montaigne à certaines thématiques d'Aristote que ne le fait Carraud, en ce que ces notions (en particulier celle de « forme ») faisaient partie d'une doxa courante au XVI^e siècle. Aussi convient-il de ne pas surdéterminer le sens que pouvait revêtir ces notions aristotélicienne pour Montaigne.

Au fond, R. Chappé, estime que les césures que Montaigne introduit avec la pensée

aristotélicienne sont plus significatives que les éventuelles continuités. Ainsi, lorsque Montaigne écrit « Je m'étudie plus qu'autre subject : c'est ma métaphysique, c'est ma physique », il fait évidemment référence à la *Métaphysique* et à la *Physique* d'Aristote mais également à la « métaphysique » et à la « physique » comme disciplines philosophiques. Cependant, il subvertit ces références, en assignant des contenus nouveaux à ces disciplines, à savoir le moi mouvant spirituel et le moi mouvant corporel ; et en insérant cette métaphysique tout comme cette physique dans un seul ouvrage, les *Essais*, dont le mode d'élaboration est en outre radicalement étranger aux deux ouvrages d'Aristote en question. Physique et métaphysique, en ce sens paradoxal des termes, deviennent des disciplines d'autant moins aristotéliciennes, qu'elles se trouvent fondues dans l'unité de l'étude du moi indissociablement corporel et spirituel. C'est l'orientation moniste de Montaigne, en particulier à la fin du livre III des *Essais*, qui dès lors achève le processus de subversion ici décrit.

En réalité, c'est à travers la critique nominaliste du réalisme aristotélicien, bien soulignée par A. Compagnon, que se dessine la plus franche ligne de brèche avec la métaphysique du Stagirite. Ainsi, il est possible de repérer, chez Montaigne, des critiques des noms communs pour ce que leur abstraction et le caractère arbitraire des découpages qu'ils introduisent dans le réel, les rendent vagues et grossiers par rapport à la diversité d'un réel sans véritables frontières. On repère également des réflexions sur l'arbitraire d'un signe extérieur à la chose qu'il signifie. Cette critique du nom commun se prolonge par une analyse du nom propre qui, à la fois, revêt un caractère arbitraire lorsqu'il fonde une lignée ou une renommée, mais en même temps a un pouvoir de désignation d'un réel qui, sans lui, serait insaisissable (« mon être universel comme Michel de Montaigne »). Il y a donc une tension à l'œuvre ici entre le faux universel du nom qui le condamne à n'être qu'un simulacre, et, en même temps, son efficace, sa capacité d'institution de soi qu'il représente.

Toujours est-il que le « moi » montaignien est moins un moi qui rassemble ou unifie, qu'un « moi » qui fait signe vers une totalité fluente, une structure ouverte, bref, il ne réunit jamais un divers dans une unité d'essence en un sens substantiel, mais laisse le divers à ce qu'il est : totalité mouvante et insaisissable. C'est ce que confirme « L'Apologie de Raymond Sebond » en insistant sur le caractère passager d'un monde sans frontières fixes ou assignables définitivement. Toute l'œuvre de Montaigne serait précisément, au contraire du langage scolastique qui cherche à fixer le réel dans des unités d'essence, de forger un usage de la langue à même de rendre compte du bougé « infixable » du monde.

C'est sans doute par cette critique d'un langage qui fige des essences et, ce faisant, échoue à atteindre le réel tel qu'il est, que l'on peut comprendre le refus montaignien de construire une réflexion politique définitive qui serait nécessairement un forçage utopique du réel (on remarque une forte critique des utopies). En ce sens, Montaigne serait contre toute ontologie sociale, si l'on comprend par là une manière de déterminer les entités sociales fondamentales et leur mode d'être. Mais, ce refus de poser un devoir-être au delà de l'être, le conduit, en réalité, à déplacer le centre de gravité politique de la question de l'honnête à celle de l'utile, autrement dit vers la contextualisation des problèmes politiques toujours singuliers, à travers une forme de *praxis* de l'ajustement aux cas plus qu'à travers la détermination *a priori* de structures et de lois valables universellement. Aussi, il est possible de rapprocher Montaigne de Machiavel (malgré les critiques de l'auteur du *Prince* par celui des *Essais*). Le moi de l'homme social n'est pas un moi absolument maître de lui-même et des situations où il s'éprouve, il est, au contraire, contraint de décider sans principes définitifs dans des situations mouvantes dont beaucoup d'éléments lui échappent et changent constamment.

On peut considérer que la métaphysique montaignienne n'est pas une métaphysique réelle mais une métaphysique opératoire, en ce qu'elle nous dit moins ce qui fait que le réel est ce qu'il est ou ce qu'il devrait être, qu'elle nous montre, au contraire, que tout discours de cet ordre est vain dans le cadre d'un réel toujours mouvant, toujours en décalage par rapport à lui-même et davantage encore par rapport au sujet qui s'efforce de l'appréhender. Cette métaphysique est donc partie prenante d'une éthique, elle est une métaphysique d'usage de soi et du monde, une métaphysique qui invite à l'exercice plus qu'au positionnement théorétique de vérités stables. Cela nous conduit donc

à contester la notion d'individu construit comme entité sociale fondamentale, stable, libre et responsable.

II- La subversion de la métaphysique aristotélicienne et de la métaphysique en général par Spinoza.

Raphaël Chappé fait bien remarquer que la reprise spinoziste de la métaphysique classique est patente à travers surtout le vocabulaire de la substance, des attributs et des modes utilisé dans *l'Éthique* (bien que l'on puisse considérer que la médiation cartésienne est incontournable). La définition que Spinoza retient de la substance est proche des définitions classiques. Pourtant, l'opération que Spinoza fait subir à la notion de substance qui devient le tout du réel l'éloigne de toute transcendance, dont le recours est conçu, par lui, comme asile de l'ignorance.

A propos de Spinoza, Feuerbach souligne cette double reconduction anti-cartésienne de la métaphysique à l'immanence du réel à la fois autour de la relation de la substance pensante et de la substance étendue car Spinoza en supprime le face-à-face extérieur pour les rétablir dans leur identité réelle (§83 de *L'Histoire de la philosophie de Bacon de Verulam à Benedictus Spinoza*), et autour de la notion de volonté cartésienne pensée par Spinoza (selon les termes de Feuerbach) comme « faculté du rien » (en tant que capacité de décider sans détermination, de se décider) alors que Spinoza refuse toute autonomie à la volonté en la faisant procéder des déterminations de la réalité (*Cours d'Erlangen*). L'opposition est donc radicale par rapport aux *Méditations Métaphysiques*, mais aussi par rapport à *l'Éthique à Nicomaque* dont le contenu éthique repose sur des bases métaphysiques (livre III en particulier).

Raphaël Chappé fait également remarquer que la question de l'hylémorphisme semble centrale dans le *Traité politique* dans lequel on peut repérer la répétition d'une d'expression ou de ses variantes : « *una veluti mente* » (« comme par une seule âme »), qui est employé 9 fois pour indiquer la continuité et l'unité, au moins apparente, du « corps social », et qui peut ainsi se rapporter à l'hylémorphisme (continuité soulignée avec l'exposé de Laurent Gerbier). Mais le « *veluti* » indique bien l'analogie : tout se passe comme s'il y avait une forme substantielle du corps social. Mais, à proprement parler, ce n'est pas le cas.

En conséquence, Raphaël Chappé estime que la torsion que Spinoza fait subir aux catégories classiques de la métaphysique et à la notion d'individu humain rend difficile l'attribution à Spinoza d'une ontologie sociale, comprise au sens d'une métaphysique réelle qui donnerait un nombre fini d'entités sociales fondamentales pleinement constituées, dans la mesure où il n'y a qu'une substance et que l'individu humain comme toutes les autres entités est dilué dans la substance divine au titre de mode. Ce qui permet de récuser, en un sens, que le social ait une indépendance telle qu'il puisse être érigé en objet d'une ontologie distincte de l'étude de la nature comme telle. Toute métaphysique d'un individu libre, autonome et substantiel est donc absolument artificielle et illusoire. C'est donc l'ordre des affects d'un individu pris dans des représentations partielles qui anime les sociétés plus qu'un éventuel ordre ontologique transcendant.

Ainsi, Spinoza, par une forme de critique nominaliste (II, 40, Scolie 1) déjà rencontrée chez Montaigne, reconduit aux individus et destitue les abstractions de leur pouvoir de dire une vérité stable. Les « notions communes » dont parle Spinoza sont, à ce titre, davantage à penser comme des outils permettant de structurer mentalement le réel que comme des réalités. De leur côté, les individus humains ne disparaissent pas mais ne sont plus pensés comme des auteurs et des substances mais comme des réalités subalternes soumises à l'ordre d'une substance dont ils ne sont que des modes.

III- De Spinoza à Marx : l'ombre d'Aristote et son dévoiement

Dans un premier temps, Raphaël Chappé inscrit sa lecture dans une tradition interprétative de la seconde moitié du XX^{ème} qui lit Marx à travers Spinoza.

Comme Spinoza, Marx se réapproprie certains termes aristotéliciens pour les subvertir par le biais d'une critique fondamentalement nominaliste qui le conduit à abandonner les abstractions pour ne penser la réalité effective qu'à travers la causalité matérielle qui la produit.

D'abord, à travers sa critique de la philosophie du droit de Hegel, Marx remet en cause la

pensée de l'État comme forme substantielle du corps social (cf. *Critique du droit politique hégélien* ou *Manuscrits de 1843*). Par exemple au sujet du majorat (*i.e.* le droit d'aînesse, associé à l'inaliénabilité de la chose), lorsque Hegel cherche à montrer comment la propriété privée doit pouvoir être fondée sur la forme de l'État, c'est pour Marx une inversion de la cause et de l'effet : l'État ne détermine pas la société civile, mais la société civile détermine l'État, autrement dit, dans l'exemple, c'est la propriété privée qui détermine la forme de l'État et non l'inverse. Marx s'installe donc dans le couple société civile-État qui vient d'Aristote par la médiation de Hegel pour en renverser le rapport (et en subvertir la signification).

Il est de même possible de considérer qu'un des objectifs des *Thèses à Feuerbach* consiste à subvertir le rapport aristotélicien entre *praxis* et *theoria*, en considérant qu'il n'y a pas de vraie distinction entre les deux.

Marx fait également remarquer que la théorie aristotélicienne de l'échange est imparfaite puisque s'il considère qu'il faut pouvoir rendre équivalentes des choses différentes pour les échanger en faisant intervenir un *medium*, mais il ne parvient pas à théoriser ce *medium* comme valeur et *a fortiori* comme valeur ayant sa source dans le travail humain. Par ailleurs, Marx semble reconnaître de façon critique (dans l'imagination des hommes) à la marchandise le rôle de forme substantielle, en tant que fétiche elle ajoute un caractère métaphysique d'unification à la matérialité de l'objet.

Ce rapport de réappropriation infidèle d'Aristote accompagne un mouvement théorique de destitution du sujet : à travers le déterminisme matérialiste marxien se joue un anti-volontarisme.

Précisément, le ressort de ce retour à l'individu comme n'étant pas séparé d'un contexte matériel qui l'enveloppe et le détermine est étroitement corrélé à une mise en doute nominaliste de l'existence d'entités abstraites (comme par exemple *l'homme* en général considéré en tant que référent ontologique et moral). Aussi la notion de classe sociale ne doit pas être considérée comme une abstraction réifiée mais comme le résultat d'un processus matériel de contradictions entre une diversité de forces matérielles rivales et comme un outil pour décrire ce processus. Marx manipule un niveau de généralité nécessaire à la théorie sans pour autant réifier ces entités mentales. Ce travail intellectuel de subversion de la métaphysique devant moins conduire à une *exercitatio* qu'à une *praxis* révolutionnaire.

R. Chappé nous a donc conduits à voir comment ces trois auteurs ne développent en rien un appendice à la métaphysique réelle qu'ils n'ont de cesse de critiquer mais produisent néanmoins une forme de métaphysique que l'on pourrait appeler « opératoire » puisqu'ils prennent parti sur la question des fondements ultimes de l'individualité et de la société, non pour les figer en des entités abstraites réifiées, mais pour appeler à la rupture avec les illusions réalistes, ce qui a d'abord et avant tout une finalité pratique de l'ordre de *l'exercitatio* ou de la *praxis*, c'est-à-dire ce qui a pour visée une opération concrète plus qu'une thèse abstraite.