

Quelle métaphysique pour aujourd'hui?

Beat Michel

22 septembre 2023

La métaphysique est une discipline philosophique qui cherche à appréhender tout ce qui est dans sa totalité. En ce sens, elle se distingue d'une multitude de savoirs parcellaires, comme la zoologie qui parle des animaux ou la géologie de la terre. Si le terme est à l'origine associé à un texte d'Aristote, il ne figure pourtant dans aucun des écrits du philosophe de l'Antiquité. On peut légitimement penser que le manuscrit connu sous ce nom a été annoté *méta ta physica*, plusieurs siècles plus tard, par l'éditeur, simplement pour indiquer qu'il doit être classé *après* les écrits sur la nature. L'idée, apparue au cours du Moyen Âge, selon laquelle l'objet de la métaphysique serait une réalité cachée, en quelque sorte, derrière la nature physique, ne correspond ni à son origine chez Aristote ni à son usage dans les temps modernes.

La métaphysique a été critiquée dès le 14^{ème} siècle. À la fin du siècle des Lumières, deux types d'arguments contre la métaphysique sont clairement établis. Le premier, à caractère épistémologique, conteste la possibilité de tout connaître et s'accommode tout autant du fidéisme, qui veut faire place à la foi, qu'à un rationalisme niant l'existence du divin. Le deuxième argument, de type linguistique, reproche à la métaphysique d'utiliser des mots *vide de sens*. Au 20^{ème} siècle, dans le cadre du positivisme logique, on a cru pouvoir réfuter définitivement toute possibilité de réflexion métaphysique sur la base d'arguments logiques. Or, il est rapidement apparu que cette critique visait, en fin du compte, tout autant la physique que la métaphysique. Aussi, dans ce courant philosophique, les réflexions de type métaphysique ont repris de plus belle et dans la philosophie analytique actuelle, essentiellement anglo-saxonne, la recherche métaphysique occupe une place importante. Pour ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie continentale, un colloque autour de la métaphysique avait réuni, il y a quelques années à Paris, un nombre important de philosophes réputés. Et les prestigieuses *Presses Universitaires de France* consacrent désormais une de leurs collections entièrement à la métaphysique.

Pour ce qui est de la question d'une métaphysique pour aujourd'hui, je

vais partir d'un enjeu particulier, à mes yeux essentiel. Il s'agit de la question du statut ontologique de la *subjectivité*. Il faut bien sûr s'entendre sur la signification du terme. Dans ce contexte, il ne s'agit pas de la relativité des points de vue, comme quand on dit que tel jugement de valeur est « purement subjectif ». Il s'agit du *vécu à la première personne*. Cette question se confond largement avec celle de ce qu'est la conscience – non pas en tant que propriété de l'être humain, se manifestant vis-à-vis d'autrui, mais comme expérience que le sujet fait de lui-même. Dès lors, la question est de savoir quelle est l'essence de cette conscience subjective, mais aussi quel est son rapport au monde. S'agit-il d'une question purement théorique, voire abstraite ou même gratuite ? Je crois, au contraire, que c'est une problématique essentielle non seulement pour notre rapport au monde mais aussi pour ce qui nous relie entre nous, en tant qu'êtres humains. Et dans la mesure où le cycle de *Cèdre Réflexion* de cette année aborde un certain nombre de sujets qu'on pourrait qualifier de *conscience modifiée* la discussion de ce soir peut jouer un rôle de prolégomènes.

Je traiterai la question de la conscience subjective en présentant deux approches métaphysiques : l'une part du monde objectif comme réalité fondamentale pour déterminer ce qu'est la conscience, alors que l'autre pose, au contraire, la subjectivité comme réalité première et cherche ensuite à savoir ce qu'est le monde objectif. Dans la première approche, tout est, in fine, inclus dans la nature physique – d'où le terme de *naturalisme* qui désigne cette doctrine en philosophie. Ceci implique que toute explication doit être basée sur les sciences de la nature ou tout au moins en adopter les méthodes. Outre le refus de tout ce qui est « surnaturel », Dieu, les anges, l'esprit des morts, etc., le naturalisme est basé sur l'idée que ce qui nous paraît comme immatériel, nos pensées et sentiments, notre âme, est en réalité inscrit dans notre corps matériel et doit donc trouver une explication par les sciences de la nature. Sans prétendre réfuter définitivement le naturalisme, j'évoquerai brièvement trois difficultés, qui permettent de contester la volonté de tout réduire à la nature matérielle.

La première difficulté est qu'une réduction de la conscience subjective à une réalité objective est contraire à l'expérience intime que nous en faisons. Ce vécu à la première personne est un phénomène tellement singulier, qu'il ne peut pas être objectivé sans perdre ce qui lui est essentiel. Or, certains naturalistes ont bien trouvé la parade à cette objection : elle consiste à nier l'existence de la conscience subjective, en la considérant comme une pure illusion.

La deuxième difficulté est liée à la question du fondement ontologique des sciences de la nature. La science de la nature la plus fondamentale est sans doute la physique théorique. Or, la physique fondamentale est avant tout

un formalisme mathématique, où des éléments épistémiques sont imbriqués de manière inextricable avec des éléments ontologiques et aujourd'hui on peut même penser que les bases de la physique fondamentale sont peut-être bien, avant tout, épistémologiques. En d'autres termes, les lois les plus fondamentales de la nature ne nous disent pas *ce qui est* mais *ce que nous pouvons savoir*.

La troisième difficulté est liée au caractère circulaire de la doctrine naturaliste. Si tout est dans la nature, alors le discours scientifique, et la doctrine naturaliste elle-même, sont des productions de la nature. L'esprit explique la nature mais la nature explique l'esprit. Or dans ce cas, rien ne permet d'assurer que les théories scientifiques soient vraies. Si la science est le résultat d'une sorte de mécanique horlogère, inclus dans la réalité physique, s'il n'y a aucune forme de distance entre la réalité et la manière scientifique d'appréhender celle-ci, alors les énoncés scientifiques peuvent tout aussi bien être faux.

Il y a donc des bonnes raisons de ne pas prendre pour argent comptant la volonté de réduire la conscience à la nature physique. Une position diamétralement opposée consiste à postuler la conscience elle-même comme réalité fondamentale. C'est le cas de la *phénoménologie*, courant majeur de la philosophie du 20^{ème} siècle, initié par Edmund Husserl. La phénoménologie n'est pas nécessairement une métaphysique, et un certain nombre de phénoménologues défendent une position anti-métaphysique, mais d'autres assument l'idée d'une métaphysique phénoménologique. C'est le cas de Husserl lui-même, qui a qualifié sa phénoménologie de *transcendantale*. Ici, ce terme ne doit pas être compris dans son acception de la philosophie scolastique et chrétienne où il désigne ce qui est au-delà des catégories aristotéliennes. À l'époque moderne, la philosophie transcendantale est une philosophie qui interroge notre rapport au monde, *sans préjuger* du statut ontologique de celui-ci. Si vous statuez, dès le départ, que le monde objectif est une réalité en soi, indépendant de nous, qu'il nous suffit d'observer, alors vous avez déjà tout décidé sur le rapport de la conscience au monde. Investiguer de manière critique le rapport entre conscience subjective et monde objectif implique justement de s'interroger sur ce qu'est la conscience et ce qu'est le monde.

Le terme *transcendantal*, dans ce sens, est apparu au 18^{ème} siècle avec Kant mais l'origine de la philosophie transcendantale remonte à Descartes, un siècle plus tôt. Je commencerai donc par Descartes pour passer ensuite à Husserl et Michel Henry et enfin présenter la métaphysique phénoménologique que je défends. Dans sa deuxième *méditation métaphysique*, Descartes constate que le monde que nous percevons pourrait n'être qu'une illusion créée par un *malin génie*. Si cette idée de malin génie vous paraît tirée par les

cheveux, je vous invite à voir ou revoir le film *Matrix*, une dystopie plausible où la perception des humains est entièrement contrôlée par un ordinateur. Or, par un coup de génie, Descartes passe du doute absolu à la certitude tout aussi absolue, celle que « cette puissance d’imaginer < est > réellement en moi » et donc « il est certain qu’il me semble que je vois ». C’est cette certitude qui est à la base de toute la phénoménologie husserlienne. L’ascendance de Descartes sur la phénoménologie ne fait pas de doute : le dernier livre publié par Husserl, et en quelque sorte son testament spirituel, est intitulé *Méditations cartésiennes* et Michel Henry parle de Descartes en termes de « le plus grand des philosophes ».

Chez Husserl, notre rapport primordial au monde est déterminé par ce qu’il appelle la *constitution*, c’est-à-dire le monde est *constitué* par la communauté des consciences subjectives. Il est tentant de penser que le résultat de la constitution est la *représentation* du *vrai* monde mais ce n’est pas ce que dit Husserl. Il est très clair là-dessus : il n’existe qu’un seul monde et *c’est* le monde constitué. Se pose alors la question de la source à partir de laquelle la constitution peut opérer. La constitution se fait à partir de ce que Husserl appelle la *hylé sensuelle* – le terme hylé évoquant une matière brute, *informée* dans le processus de la constitution. La hylé est décrite en termes de *data de couleur, les data de toucher, sensations de plaisir, de douleur*. Il s’agit bien de sensations subjectives et non de data objectives. Mais quelle est l’origine de la hylé ? Si elle vient du monde constitué, la phénoménologie husserlienne est confronté au même type de circularité que le naturalisme. C’est seulement vers la fin de sa vie, dans des manuscrits publiés récemment, que Husserl a cherché à remonter vers l’origine de la hylé – parlant notamment d’*archi-hylé*. Il envisage alors un domaine d’être qui n’est pas de l’ordre du monde objectif mais qui dépasse la conscience individuelle.

C’est Michel Henry, phénoménologue français de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, qui s’est intéressé en priorité au versant hylétique, donc sensible, du processus de la constitution. Aussi, il qualifie sa phénoménologie de *matérielle*. Nous avons vu l’importance du corps humain, comme support de l’esprit, dans le naturalisme. Or, le corps joue également un rôle fondamentale dans la phénoménologie de Michel Henry. Pourtant, ce n’est pas le corps biologique, objectif, qui l’intéresse mais le *corps subjectif*, le corps du ressenti. Et Henry de constater qu’avec la notion de corps subjectif, le concept de *subjectivité* « acquiert la réalité qui lui manque trop souvent ».

Dans un texte sur l’intersubjectivité, Henry développe, pour la première fois, l’intuition d’une réalité hors du monde, qui dépasse la subjectivité individuelle. Il en parle en termes de *nappe affective souterraine* que partagent les subjectivités individuelles. Cette intuition d’une *nappe affective* l’amène

quelques années plus tard au concept de *Vie absolue* (avec un V majuscule). Pour comprendre ce concept, il faut comprendre ce qu'Henry entend par *vie* (avec un v minuscule) : ce n'est ni la vie biologique ni la vie comme histoire individuelle. La vie individuelle, chez Henry, est le vécu intime de l'être vivant, c'est le fait que je me *sens vivant*. La Vie absolue est ce qui dépasse la vie individuelle et la rend possible. C'est donc la Vie absolue, comme ce qui, hors du monde, dépasse la conscience singulière qui peut produire la hylé sensuelle dans chaque individu.

Or, Henry identifie la Vie absolue avec le Dieu du christianisme. Toutefois, il *ne dit pas* que la Vie absolue, en réalité, est Dieu. Il dit que ce que le christianisme appelle Dieu, en réalité, n'est rien d'autre que la Vie absolue. La question de savoir si Henry était croyant reste donc à jamais un mystère. Quoi qu'il en soit, ma position est que cette identification entre Dieu et Vie absolue n'apporte rien sur le plan de la philosophie – comme elle peut être jugée insuffisante sur le plan de la théologie. Certains commentateurs ont pu reprocher un « tournant théologique » à la phénoménologie henryenne. Je préfère, pour ma part, parler de *tournant métaphysique*, pour désigner l'intuition, particulièrement féconde, de l'œuvre tardive d'Henry.

Mais alors, comment comprendre la Vie absolue, une fois qu'on l'a dépouillé de son rapprochement, somme toute assez commode, avec une entité bien identifiée, c'est-à-dire Dieu ? Comment la situer si elle n'a pas le caractère d'une instance supérieure que nous côtoyons ? Rappelons que Michel Henry a qualifié sa phénoménologie de *matérielle* ! Et dans un passage crucial il affirme : « la Vie < absolue > est en nous, et nous en elle » – un peu comme un tenant du naturalisme pourrait affirmer de la matière physique qu'*elle est en nous et nous en elle*. Dès lors, ne faut-il pas voir dans la Vie absolue une sorte de *matière transcendante* ? Ou plutôt, pour éviter la confusion avec la matière physique, je parlerai de *substrat* transcendantal pour désigner cette réalité ultime qui est la condition de possibilité à la fois de la conscience subjective et du monde constitué. Chez Aristote, le concept de substrat, *hypokeimenon* en grec, apparaît dans deux contextes différents, dont seul nous intéresse ici celui du substrat comme matière (hylé) par rapport à une forme (morphé). Le hylémorphisme aristotélicien n'est pas une théorie de la matière physique, c'est la conceptualisation d'une relation. C'est une théorie subtile et complexe qui associe aspects épistémiques et ontologiques. Or, le hylémorphisme aristotélicien, depuis 3^{ème} av. J.-C., a été mal interprété et détourné – contaminé par l'idée de la matière comme *une chose, inerte et solide*.

Or, curieusement, on voit apparaître, au 20^{ème} siècle, au sein de la philosophie de l'esprit anglo-saxonne, une théorie qui, sans jamais se référer à Aristote ni à sa terminologie, reconduit l'intuition du hylémorphisme. Il

s'agit, comme chez Aristote, d'un concept purement relationnel qui ne pré-suppose rien quant à la nature des deux termes, dont l'un joue le rôle d'un substrat et l'autre ce qui est formé dans ce substrat. Dès lors, on peut interpréter la *Vie absolue* henryenne, à partir d'un hylémorphisme renouvelé dans la philosophie contemporaine, comme un substrat dans lequel est formé la conscience subjective.

Ainsi nous vivons, en tant que sujets transcendants, entre deux réalités : l'une, celle du monde objectif, nous fait face, nous la projetons à une certaine distance et nous agissons en elle. L'autre, celle du substrat transcendantal, est sans distance, « nous colle à la peau » et nous sommes complètement passifs vis-à-vis d'elle. Il faut bien comprendre que le substrat transcendantal est une entité d'une certaine manière primitive, brute, à des années lumière d'un dieu personnalisé. Le substrat transcendantal se distingue de la matière physique d'abord par l'absence de toute formalisation mathématique mais surtout par une propriété que la matière physique ne possède pas – en quelque sorte la propriété minimale qui le rend *potentiellement transcendantal*. C'est ce qu'Henry, dans le contexte de la Vie absolue, appelle l'*archi-passibilité*. Autrement dit, c'est la potentialité d'une sensibilité qui peut s'actualiser dans le vivant.

Qu'est-ce que cela change pour moi, comme être humain, de me situer dans une telle métaphysique phénoménologique, plutôt que dans une métaphysique naturaliste ? Cela signifie que je ne suis pas un simple produit du monde objectif, reflétant dans ma vie intérieure ce qui m'arrive depuis une réalité qui m'est extérieure, voire étrangère. Au contraire, ma subjectivité est absolument fondatrice pour la réalité dans laquelle je vis. Et je suis inclus dans une communauté de consciences subjectives avec lesquelles je communique non seulement à travers le monde objectif mais aussi par une sensibilité partagée qui n'est ni objective ni objectivable.