

# Quelle métaphysique pour aujourd'hui ?

Cèdres Réflexion, 25 sept. 2023, 19h-21h, au Sycomore (Lausanne)

## En écho et réplique à Beat Michel : accords et déplacements<sup>1</sup>

Pierre Gisel

### 1. La métaphysique porte la question de la totalité, aujourd'hui en panne

Je suis d'accord avec Beat Michel pour mettre en avant que la métaphysique est sous-tendue d'une quête visant à rendre compte de ce qui est dans sa *totalité* et qu'en ce sens, elle se distingue de savoirs parcellaires, multiples et juxtaposés.

*Une réflexion de statut second, non la recherche de ce qui serait caché derrière le donné physique du monde*

Foncièrement, c'est une quête ou une réflexion « méta », comme on le dit volontiers aujourd'hui, donc de statut *second*, un « méta » qui apparaît d'ailleurs dans son nom même, métaphysique : *meta* (à côté ou après) *ta physica* (les choses de la *physis*, ou « nature »).

Il convient dès lors, toujours en accord avec Beat, de ne pas suivre la pente aujourd'hui trop souvent spontanément suivie qui voudrait qu'il y ait un objet de la métaphysique comme une réalité cachée, non dévoilée ou non accessible au premier abord, une réalité « derrière » la nature physique ou le donné du monde.

#### *De quelques critiques de la métaphysique*

La métaphysique a été critiquée de manière récurrente. J'en retiens ici quelques moments significatifs en lien aux données du contemporain.

a) La métaphysique fut critiquée à la fin du Moyen Age, selon une cristallisation propre au nominalisme et s'affirmant dès le XIV<sup>e</sup> siècle. On notera que le nominalisme tend à récuser toute idée générale (« essentialiste »), ne voulant justement connaître que des objets particuliers (non, par exemple, « l'humain » ou « le monde »), du coup juxtaposés. Se tient là, à mon sens, une réduction de ce qui peut et doit être pensé, une réduction non sans incidences culturellement et socialement négatives.

b) La métaphysique fut aussi vivement critiquée à la fin du siècle des Lumières. Kant fait ici figure de référence emblématique, avec sa *Critique de la raison pure* (1781, 1787<sup>2</sup>), dénonçant des passages indus, d'objets du monde physique (des objets connaissables) à des objets suprasensibles (des objets non connaissables, en fait imaginés : on y est victime d'« illusion »).

---

<sup>1</sup> Mes citations renverront soit au texte que Beat Michel a donné en introduction à la soirée, soit à son livre, *Phénomène, sens et substrat. De quoi la conscience est-elle faite ?*, Paris, L'Harmattan, 2022 (les indications de pages données dans le présent texte renvoient à cet ouvrage).

On ne peut du coup connaître le monde et l'humain en leur totalité, et selon des principes uniques ou selon une même rationalité.

S'il convient, à mon sens, de ratifier la critique de Kant, limitant ce qui peut être objet de « connaissance » (des objets déterminés et dont l'appréhension renvoie à des règles précises), il convient tout autant de voir que la critique de Kant – ici, critique de la métaphysique – ouvre le champ de deux autres ordres de réalités, dont les données ne peuvent certes être « connues », mais peuvent et doivent bel et bien être « pensées ». Il s'agit, d'une part, du fait de la *subjectivité*, en lien à une convocation, celle d'un « devoir » ou d'une « loi » (la loi dite morale qui, ici, fait qu'il y a un sujet, que ce dernier suive cette loi ou la transgresse) ; ce sera le thème de la deuxième critique de Kant, *La critique de la raison pratique* (1788). Et il s'agit, d'autre part, de la mise en ordre d'un monde *sensé* et de *fins* de l'humain ; ce sera le thème de la troisième critique de Kant, *La critique de la faculté de juger* (1790).

À bien des égards, nous héritons des problématiques balisées par cette troisième critique, même quand nous en ordonnons le champ autrement que Kant (ainsi, par exemple, en passant par Nietzsche ou par Freud).

Se tenir dans la perspective ouverte par Kant, quelles que soient les manières de s'y disposer, empêche certes (devrait empêcher) un rationalisme replié sur de pures et simples objectivités, chosifiées (un « naturalisme », dirait Beat). Mais la même perspective, prise dans l'entier de son spectre, empêche aussi à mon sens (devrait empêcher) un pur « fidéisme » ne s'autorisant que de ses choix, non régulés et non soumis à justification, affirmés plutôt comme relevant d'une décision, subjectivement assumée mais ne pouvant échapper à l'arbitraire (les choix en cause sont ici hors raison, ce qui est socialement problématique).

c) Beat signale la critique de la métaphysique développée, au XX<sup>e</sup> siècle, dans le cadre du positivisme logique. Je ne l'aborde pas ici comme telle. Non que je la trouve sans pertinence ni intérêt, mais j'entends me limiter à ce qui en est repris, en héritage direct ou modifié, dans la philosophie analytique récente, d'origine anglo-saxonne. Si les réflexions de type métaphysique y occupent effectivement une place importante, ce que j'en ai regardé de plus près, en particulier dans le champ du religieux, voire du spécifiquement théologique, ne m'a pas convaincu. M'a même laissé songeur, voire franchement critique : le raisonnement y est en effet *formel*, logique en ce sens, *hors toute réalité concrète ou effective* (j'ai eu l'occasion de le développer ailleurs<sup>2</sup> et n'y reviens pas ici).

## 2. Une question centrale chez Beat Michel, celle de la subjectivité

Pour ce qu'il en est de la question d'une métaphysique pour aujourd'hui – une métaphysique revisitée et reformulée –, je vais suivre Beat Michel, au moins partiellement, en focalisant sur la question de la *subjectivité* (il la dit « essentielle », et elle se tient derrière le sous-titre de son

---

<sup>2</sup> Dans *Qu'est-ce qu'une tradition ? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris, Hermann, 2017, le chapitre 2 : « De quel régime de raison relève une tradition ? ». Je signale au passage la forte connexion entre la forme de rationalisme que j'y récuse et des radicalisations de terrain évangélique (pour exemple, Alvin Plantinga) ; elle donne en effet à réfléchir, sur chacune des deux mouvances en jeu.

livre) : quel est son « statut » (son « statut ontologique », dit Beat), ses conditions et formes de déploiement (dirais-je), avec les risques et les chances qui leur sont liés ?

Je suis ici Beat partiellement, ou moyennant quelques déplacements. Signes d'un ou de désaccords ? La discussion le dira, comme le diront ensuite les lecteurs.

Abordant la subjectivité, Beat en parle en renvoyant au « vécu à la première personne ». De mon côté, je prends en compte ce sujet en tant qu'il est inscrit dans des *pratiques*, des *rappports au monde et à autrui* – à ce qui le dépasse aussi, comme à ce qu'il reçoit –, et ainsi dans des *(re)configurations de l'humain et du monde*. Si se noue là ce que Beat appelle une « expérience que le sujet fait de lui-même », cette expérience est *indirecte* et non *immédiate* ; elle se donne ou se concrétise au travers de l'*action* et de l'*opération*, et n'en est pas détachable.

Beat et moi ne sommes pourtant peut-être pas aussi éloignés qu'il y peut paraître, Beat disant en effet qu'il n'y a pas seulement à « savoir quelle est l'essence de cette conscience subjective [c'est son langage, non le mien], mais aussi quel est son rapport au monde ».

Je reviendrai sur ce point à propos de ce qu'Husserl appelle la « constitution » – à mon sens, constitution du monde *et* de soi –, un moment que souligne Beat

### 3. De deux approches opposées (une mise en place à dépasser ?)

Beat Michel a évoqué deux approches métaphysiques possibles : l'une partirait du monde objectif comme réalité fondamentale pour déterminer ce qu'est la conscience, l'autre poserait la subjectivité comme réalité première et chercherait ensuite à savoir ce qu'est le monde objectif.

Pour la première approche, tout serait inclus dans la nature physique (on parlera donc de « naturalisme », excluant ce qui est « surnaturel », Dieu, les anges, etc.) et tout doit être objet des sciences de la nature (dans sa perspective propre, Beat renvoie alors, en contraste, à notre « expérience intime »). La seconde approche, « diamétralement opposée », dit Beat, consisterait à postuler la conscience comme réalité fondamentale.

On aura compris que, pour moi, c'est *tertium datur*, les deux positions ici stylisées étant trop formelles, littéralement abstraites, et du coup justement opposables termes à termes, et des termes entre lesquels il faudrait choisir.

En réalité, Beat me semble lui aussi dépasser l'alternative évoquée. En renvoyant à Husserl, précisément à sa phénoménologie transcendantale (une « métaphysique phénoménologique » ? se demande-t-il, mais n'est-ce pas un peu brouiller les pistes que de le dire ainsi ?) : une investigation critique du *rappport* entre conscience subjective et monde objectif (cette investigation peut, mais du coup indirectement, soulignerai-je, entraîner une interrogation sur ce qu'est la conscience et sur ce qu'est le monde).

Beat rappelle ici, et je le suis alors pleinement, le moment de la « constitution » que j'ai évoqué en fin de pt 2 : le monde n'est qu'à être « constitué », par une communauté d'humains, et c'est pour nous le seul monde réel, réel et non seulement « représenté », précise Beat à juste titre (dit au passage, on a là un héritage kantien).

#### 4. La « hulè » husserlienne et ce qu'en fait Michel Henry, en lien au christianisme

Beat Michel rappelle alors que la constitution en cause se fait à partir de ce que Husserl appelle la *hylé* (Beat en met la recherche à l'enseigne d'une « source à partir de laquelle la constitution peut opérer »), matière brute se tenant à l'arrière-plan du sensible, du toucher et des sensations. Quelle est l'origine de cette *hylé* ? Vers la fin de sa vie, Husserl a tenté de remonter vers cette origine et va parler d'*archi-hylé*. Il envisage là un domaine d'être qui n'est pas de l'ordre du monde objectif et dépasse la conscience individuelle.

Beat rappelle que Michel Henry, intéressé au versant « hylétique » du processus de la constitution, qualifiera sa phénoménologie de « matérielle », le *corps* y jouant un rôle fondamental, non le corps biologique, mais le corps du ressenti. Avec ce corps, le concept de subjectivité acquerrait « la réalité qui lui manque trop souvent ».

On touche ici à une réalité qui dépasse la subjectivité individuelle, une sorte de « nappe affective souterraine que partagent les subjectivités individuelles ». Une nappe qu'Henry appellera la « Vie absolue », ni strictement « la vie biologique », ni « la vie comme histoire individuelle », mais « le fait que je me sens vivant ». Et cette Vie dite absolue n'est pas seulement ce qui dépasse la vie individuelle, mais aussi ce qui la rend possible.

Pour Henry, « ce que le christianisme appelle Dieu » n'est « rien d'autre que la Vie absolue ». Lier Vie absolue et Dieu, voire les identifier, est pour Beat un « tournant » inutile<sup>3</sup>, en ce que, précise-t-il, il « n'apporte rien sur le plan de la philosophie ». Pour moi, c'est d'abord une bizarrerie théologique. Je ratifie volontiers le fait de la *hylé* husserlienne, au sens rappelé, mais c'est désigner là une *condition de la vie dans le monde*, dans la « création », dit en théologie juive et chrétienne, une création qui dépasse l'humain, mais qui est d'abord – et seulement – un *tiers* entre Dieu et l'humain, un *tiers* se tenant aussi entre les divers humains en ce monde.

On peut dire, si l'on veut, que ce qu'Henry nomme la Vie absolue est d'une certaine manière « en nous » et que nous sommes « nous en elle » ; mais, en accord avec Beat, cette Vie cristallise un « transcendantal » conditionnant ce que sont nos existences (ici un « substrat transcendantal »), une « condition de possibilité à la fois de la conscience subjective et du monde constitué ». En ce sens, rien de divin, juste une manière de dire la *condition irréductiblement complexe de l'existence dans le monde* et *l'impossibilité de la réduire à quelque substance simple*, pour le coup « métaphysique », au sens courant du terme.

En accord avec Beat, nous sommes à « distance » – à l'écart ou décalé, non en symbiose – du monde dans lequel nous vivons, sentons et agissons. Et nous y sommes en même temps constitués de transcendants, dont ce « substrat » qu'est la vie même, qui nous dépasse et en laquelle nous nous déployons. Ni plus, ni moins.

Beat ne l'a pas relevé dans son texte d'introduction à la soirée, mais le souligne dans son livre, Michel Henry ajoute à ses considérations sur la Vie absolue, la vue, nécessaire à ses yeux, d'un « premier vivant » comme « le “Soi singulier en lequel la vie s'étreint” », sans lequel « la

---

<sup>3</sup> Certains avaient parlé ici de tournant *théologique*, ainsi Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, l'Éclat, 1991.

vie ne peut s'étreindre et se révéler à soi" » (p. 180)<sup>4</sup>. Tenir que la vie humaine dans le monde n'existe qu'à advenir, et à advenir en *singularité*, ne fait pas problème à mes yeux. Pas non plus qu'on ait à penser le « substrat transcendantal » comme un « espace » et « l'ipséité comme une forme de *singularité* dans cet espace » (p. 206)<sup>5</sup>. Me paraît problématique en revanche, ou de fait à refuser, est le renvoi à un « *premier vivant* », ou « *archi-fils* » (ici « synonyme », précise Beat, et où est à entendre un « *archi-vivant* ») : *pourquoi* et *en quoi* en effet, et alors *pour quoi* et *comment*, un « médiateur », à la fois particulier et récapitulatif, dirais-je, « entre la Vie universelle et le vivant singulier », vivant singulier que nous sommes tous, chacun pour lui-même (p. 186) ?<sup>6</sup>

## 5. Une subjectivité fondatrice ?

Dans ce que Beat Michel appelle là une « métaphysique phénoménologique », nous nous trouvons effectivement hors « naturalisme ». Mais je n'écrirais pas que « ma subjectivité est absolument fondatrice pour la réalité dans laquelle je vis ». C'est qu'elle relève, pour moi, d'un complexe dont on ne peut la détacher sans dommage (en ce sens, elle ne saurait, pas plus que d'autres, être « absolument fondatrice »). En revanche, je signerais sans problème que « 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 ».

## 6. Déplacer le regard, d'une question portant sur l'origine à une question portant sur les pratiques et les configurations du monde

Les déplacements ou les formulations un peu différentes que j'ai pu marquer à l'endroit du texte de Beat Michel montrent à leur manière que ce qu'il dit autour de la « constitution » – constitution du sujet et du monde – est probablement chez moi plus radical et coupe sans reste avec les alternatives d'une « origine » à trouver du côté soit du monde objectif, soit du sujet humain. Je ne puis que partir d'un humain de toujours *déjà* inscrit au monde, dans des pratiques et des configurations, culturelles et sociales. C'est là qu'il existe, est affecté, s'exprime et agit.

*Un sujet humain et un monde mis en scène, de toujours*

Ce qu'il en est du monde et du sujet humain a été mis en scène depuis la nuit des temps, dans des récits, des rites et des symbolisations. S'y disent, diversement, un monde sensé, ou non

---

<sup>4</sup> Henry a lié, identifié même, la Vie absolue au Dieu du christianisme ; ici, il investit et reprend le moment christologique : après « la Vie absolue “que le christianisme appelle Dieu” », il passe au « premier vivant “que le christianisme appelle Christ” » (p. 182).

<sup>5</sup> On pourrait résumer ainsi ce que vise Henry, et alors en accord avec lui (hors les majuscules) : « “pas de vivant sans la Vie” » et « pas de vivant sans ipséité » (p. 186), ou : « il n'y a pas de chair qui ne soit “celle d'un Soi particulier” » (p. 184).

<sup>6</sup> Beat tend à penser qu'Henry construit là un « concept *incohérent* combinant l'universel et le singulier » (p. 205, je souligne), à quoi s'ajoute la remarque de François-David Sebbah, bien pertinente à mes yeux, qu'on a finalement, chez Henry, une transcendance « au cœur même de l'immanence » qui, « en même temps, “lui ressemble absolument” » (p. 184s.)

sensé, des fins de l'humain, ou une absence de fins. De ces mises en scène, on peut rendre compte, déployer des cohérences, mesurer des effets, typologiser des différences. On peut du coup profiler des enjeux, les problématiser et les penser. On se trouve là non dans l'ordre « naturaliste » d'une objectivité chosifiée, mais pas non plus réduit aux seuls affects, à la *doxa*, ou à une décision subjective isolée, coupée de toute insertion concrète et des opérationnalités qui s'y déploient.

L'avancer ainsi me semble déplacer le terrain sur lequel prennent souvent place les débats dits « métaphysiques », fussent-ils logiquement complexifiés. Est-ce indiquer un écart ou un désaccord à l'endroit de la perspective de Beat<sup>7</sup> ? Ou s'agit-il d'une radicalisation, et du coup d'une position compatible, et alors en quoi et jusqu'où ? Ce sera à discuter et à évaluer.

### *D'objectivités sociales et culturelles à penser*

J'ai plaidé pour que des objectivités sociales et culturelles, non purement « naturelles » donc, soient non seulement prises en compte, mais pensées. Dans l'ordre et le statut ici indiqués, elles sont matière à débat possible, argumentable en raison, un débat au reste humainement et socialement requis.

La perspective ouverte suppose que soient validés divers régimes de rationalités. Entre, pour commencer, ce qui relève des sciences de la nature et ce qui relève des sciences humaines et sociales. Mais touchant aussi, au cœur de ces dernières, ce qu'il en est des *instances*, diverses, qui président respectivement, à côté de l'ordre du savoir, au culturel, au moral, au civil, au politique, au religieux. Ces instances sont à formaliser, et il convient de penser ce qu'il en est de chacun des ordres auxquels elles président : de quoi chacun répond-il, dans ses spécificités et ses limites ? En outre, parce que ces instances sont diverses justement, et ouvrent un *ordre propre de rationalité à chaque fois*, on aura dû penser leurs articulations les unes aux autres, ce qui va avec un travail à mener sur leur *portée* à chacune et leurs *limites*, en lien à leur *fonction* respective<sup>8</sup>.

À mon sens, on aura alors pris en charge la quête de totalité notée en pt 1 comme sous-tendant la métaphysique – une totalité ici sous la forme d'un ensemble diversifié et articulé, certes non sans tensions – et dépassé le repli sur des savoirs « parcellaires », un repli dommageable socialement, mais aussi, indirectement, pour chacun de ces savoirs mêmes (la prise en compte d'autres savoirs, du coup de leurs différenciations, des limites et des légitimités propres à chacun, ne pourra que s'avérer bénéfique au cœur même de son propre savoir).

---

<sup>7</sup> Et est-ce être alors entré dans ce qu'on appelle la « fin de la métaphysique », en référence à Nietzsche, Heidegger, Derrida, Levinas ou Marion, ce dernier précisant que « toute métaphysique se construit en une onto-théologie » pour laquelle Dieu est l'« étant suprême », alors que « la question de Dieu ne coïncide évidemment pas avec la question de l'être » (cf. *Paroles données*, Paris, Cerf, 2001, p. 38, 108, 280, 292) ?

<sup>8</sup> Ce souci porte mon travail, par exemple dans les quatre premiers chapitres de *Par-delà les replis communautaristes. Retours sur le religieux, le commun et le politique*, Paris, Hermann, 2023, un livre qui peut, à sa manière, illustrer les déplacements indiqués ici à l'endroit de perspectives classiquement dites métaphysiques.

## 7. Qu'en est-il de Dieu, ou de ce dont le mot Dieu peut être le nom ?

Sur l'horizon ici défendu, que peut-il en être de Dieu ou, comme je l'ai dit parfois, de « ce dont le mot Dieu peut être le nom », un Dieu qui peut ou a pu valoir comme « surnaturel » par excellence<sup>9</sup> ?

À mon sens, ce qu'il peut en être de Dieu ne peut que se donner sur mode *indirect*, comme il en est de la subjectivité et du réel du monde, *a fortiori* même. C'est que, pour commencer, ce motif relève de pratiques et de discours à propos de l'humain et du monde dans lesquels il joue justement un rôle, ayant alors une pertinence *située* et *déterminée*. Et c'est ensuite, ce qui radicalise cette première donne, que ce que vise le mot Dieu, ou plus globalement le divin, voire le spirituel, va spécifiquement avec un *surplus* ou de l'*excès*, au gré de discours et de pratiques sanctionnant que le donné du monde n'est pas unidimensionnel, maîtrisable de bout en bout, ou offert à la libre disposition des sujets humains.

Que tout ce qui peut être dit de Dieu, ou du divin, voire du spirituel, le soit sur mode indirect – parce que toujours et à jamais *médiatisé* par des discours sur le monde et l'humain – n'est pas la vue postmoderne d'un libéralisme évanescent. Elle se tient au cœur de la tradition chrétienne d'avant les Temps modernes : croire y désigne une *manière* de recevoir le monde et d'y prendre place, un monde alors vu *sub ratione Dei*, sous le régime de raison que commande l'instance Dieu.

### *Une tâche d'évaluation, requise et possible*

En entrant dans les discours proposés et les pratiques à l'œuvre, on peut évaluer ce qu'il en est d'un renvoi à ce que peut cristalliser le mot Dieu, diversement au demeurant (une transcendance en appelant à un sujet devant émerger avec sa consistance propre ? un par-delà comme immanence pure permettant de voir l'humain comme « une petite goutte devant rejoindre l'océan » ? ou autre encore ?).

Il n'est de fait pas indifférent ni sans effets que la référence à Dieu, ou à ce que peut cristalliser ce nom, soit évoquée ou non, que ce soit pour en valider le motif ou pour le récuser, en dénoncer les effets pervers ou simplement l'abandonner (sont bien sûr à déchiffrer aussi, à évaluer et à penser, les athéismes, de factures et formes diverses, comme sont de factures et formes diverses les religions). Et il n'est pas non plus indifférent ni sans effets que cette référence ait telle ou telle forme, du coup à évaluer, dans ses forces et ses faiblesses, ses promesses et ses risques, ses pathologies et ses bénéfices. À quoi s'ajoute la question de leur statut, parfois idéologique, notamment quand on n'a pas passé par l'ensemble de ce qui a été ici brossé et qu'on se tient, en immédiateté, auprès d'énoncés de premier niveau.

Examiner ce qu'il en est ou peut en être de Dieu est probablement un bon exemple permettant d'illustrer tant ce qui se trouve entraîné sous métaphysique (ici, à propos d'un « surnaturel » et de son statut) que ce qu'il en est de ses déplacements et reformulations (ici, ceux sur lesquels les pts 1 à 6 avaient ouvert).

---

<sup>9</sup> Un statut au reste récuse de manière récurrente en christianisme chez tous les théologiens un peu informés de l'histoire de leur discipline ; classique au XX<sup>e</sup> siècle, *Le mystère du surnaturel* d'Henri de Lubac, paru en 1946 et qui, après avoir scandalisé certains, se trouvera mis en consonnance avec Vatican II (1962-1965). Déployés sur d'autres terrains, on lira le protestant Eberhard Jüngel, *Dieu Mystère du monde* (1977), Paris, Cerf, 1983, ou le catholique Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme* (3 vol.), Paris, Cerf, 2022, 2005, 2007.