

5 clés pour
comprendre



LA MÉTAPHYSIQUE

Catherine LALLEMAND



ellipses

5 clés pour
comprendre



LA MÉTAPHYSIQUE

Catherine LALLEMAND

Collection dirigée
par Adelino Braz



Retrouvez l'ensemble de la collection
« **5 clés pour comprendre** »
sur notre site :



Conception graphique couverture et intérieur : Claire BOUCHE
Mise en pages : Nicolas ROBIN

ISBN 9782340-123199

Dépôt légal : novembre 2026

©Ellipses Édition Marketing S.A.
8/10 rue la Quintinie 75015 Paris



Le Code de la propriété intellectuelle et artistique n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Introduction

La métaphysique sans la nommer

Blaise Pascal (1623-1662) nous a laissé, au milieu d'une œuvre inachevée, ces quelques lignes à méditer sur la condition humaine :

« Roseau pensant. – Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres : par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. »

Éditions Brunschvicg, *Pensée* 348

Le roseau pensant dont parle Pascal, c'est l'être humain. L'être humain est « pensant », parce qu'il est le seul dans toute la Création à posséder la faculté d'avoir des idées complexes et de réfléchir sur le monde et sur lui-même. Et l'être humain est comparable à un « roseau », car, tel un roseau, il est fragile, peut s'effondrer, voire disparaître : pour cela, une vapeur ou une goutte d'eau suffisent, comme l'écrit Pascal.

Par conséquent, le « roseau pensant » porte en lui l'histoire du plus grand drame qui soit pour l'Humanité, le drame de l'Humanité et de sa condition, tiraillée entre deux dimensions, celle de l'infiniment fragile sur le plan physique et celle d'une puissance extraordinaire, du fait de sa capacité à penser.

Plus précisément, quelles qualités qui n'appartiendraient à aucun autre être vivant, l'humanité posséderait-elle ?

Si les animaux domestiques que nous côtoyons ont des émotions et se figurent certaines représentations concernant leurs conduites, ce ne sont donc ni de telles émotions ni de telles représentations qui nous distinguent, en tant qu'êtres humains, des animaux.

La grande spécificité de l'Humanité est sa capacité à penser à des idées complexes et à de longues chaînes de raisonnements, par le biais notamment de représentations sans contenu sensible. À cette fin, le

langage, qui permet de parler de quelque chose malgré l'absence d'image s'y référant, joue un rôle déterminant. Ainsi, le mot « liberté » donne la possibilité de parler de la liberté, sans avoir de représentation sensible ou d'image d'une chose pouvant être identifiée comme étant le contenu de l'idée de « liberté ». Ce type d'idée complexe ou abstraite est donc très différent, par exemple, de l'idée ou de l'image d'un espace immense, d'un paysage à perte de vue, dans lequel un animal sauvage vivrait en « liberté ».

L'être humain est donc doté de la capacité de penser à des concepts sans contenu sensible. Il peut de ce fait penser au concept de liberté, indépendamment de la vision qu'il aurait d'un paysage immense et à perte de vue, se déroulant factuellement devant lui, ou de la vision de toute situation évoquant la liberté.

Par ailleurs, un animal enfermé ressent d'une certaine façon le manque de liberté. L'inconfort qu'il éprouve sur le plan physique et dans son humeur, et qui vient en lui en raison de ce manque de liberté, est semblable à la sensation physique d'oppression mêlée au sentiment de tristesse que nous, en tant qu'êtres humains, nous éprouvons, lorsque la liberté nous manque également. Mais, contrairement aux animaux, l'être humain est en mesure de penser au-delà de ses premières affections relatives à sa condition de personne libre ou non libre, dans la mesure où il pense à la « liberté » en général, formule le mot « liberté », cherche à comprendre ce qu'il faut rigoureusement entendre par là, explore les conditions de possibilités et les implications du fait d'être libre, etc.

Incontestablement, même si certaines émotions nous sont communes aux animaux, notre capacité à avoir des idées complexes ou abstraites, sans contenu sensible, est bien ce qui nous distingue d'eux en déterminant la spécificité de notre essence humaine.

Nous sommes fragiles et l'univers peut nous faire disparaître d'une vapeur ou d'une goutte d'eau (vapeur et goutte d'eau, du moins à l'échelle de l'univers), mais comme le disait Pascal, contrairement à l'univers, nous avons aussi le pouvoir de penser cet univers et notre sort, et de chercher à comprendre tout cela, et contrairement à nous, êtres humains, le reste de l'univers ne peut le penser.

Par conséquent, la première question que notre pensée pourrait se donner à elle-même concernerait le fait de savoir jusqu'où cette faculté de penser peut espérer pouvoir s'étendre.

Quelles sont les limites de notre pouvoir de penser ?

Ensuite, nous sommes évidemment curieux de savoir ce que notre pensée est en mesure de découvrir quant à la nature du monde qui nous entoure.

Le monde dans sa réalité est-il tel qu'il nous apparaît à première vue, ou bien le monde est-il plus complexe que le sens commun le laisse à penser ?

Reconnaître un questionnement philosophique

À présent, arrêtons-nous un instant, et observons ces questions que nous venons de poser, et plus largement, arrêtons-nous sur l'ensemble de ce qui vient d'être dit.

Que faisons-nous ?

À partir d'une pensée de Pascal, nous interrogeons le sens de son propos, cherchons à comprendre l'essence de l'être humain, la place de l'Humanité dans le monde, la nature de nos représentations sur le monde, notre faculté à avoir certaines représentations abstraites, sans contenu sensible.

Mais plus précisément, que faisons-nous ?

Nous cherchons à comprendre l'essence des choses.

Nous cherchons à comprendre l'essence de choses qui ne sont pas immédiatement perceptibles, et qui doivent être pensées et interrogées.

Autrement dit, nous questionnons notre nature en tant qu'être humain et le monde dans lequel notre existence se trouve jetée.

Au fil de notre réflexion durant ces quelques lignes, nous n'avons pas utilisé le langage mathématique qui permet d'appréhender le monde sous la forme d'équations algébriques : nous ne sommes donc pas en train de faire des mathématiques ou des sciences physiques.

Et pourtant, nous réfléchissons bel et bien à la nature du monde. Donc, nous pensons au monde – par conséquent, sans faire à proprement parler des « sciences ».

Par les interrogations précédentes, nous sommes dans un rapport au monde qui n'est jamais purement émotionnel, puisque nous trouvons des mots pour exprimer des idées, ni vraiment scientifique puisque nous ne cherchons pas à exprimer par les mathématiques des lois physiques régissant l'univers.

Alors, encore une fois, que faisons-nous ?

Est-il possible que ces questions soient ce que nous pouvons désigner sous les termes de « questions de philosophie » ?

Pour le savoir, il faudrait déterminer ce que l'on entend par « philosophie ».

Or, ce point ne cesse pas de soulever bien des difficultés, y compris pour les penseurs que l'on considère en général comme « philosophes ».

Karl Jaspers (1883-1969) qui s'est emparé du sujet dans son livre intitulé *Introduction à la philosophie*, pose d'emblée le fait que cette discipline intellectuelle est traversée par des contradictions indépassables tant du point de vue de son objet, que de sa finalité (Que faut-il attendre de la philosophie ?) ou de sa forme (Une pensée systématique n'a-t-elle pas plus de valeur qu'un ensemble d'aphorismes ?), etc. En son essence, la philosophie serait donc marquée par les incertitudes, les clivages, l'absence de compromis.

Mais n'est-ce pas à cela que la philosophie se reconnaît ? Si en sciences, on attend des preuves garantissant des certitudes et des consensus, la parole philosophique n'est pas moins légitime quand une doctrine ne prétend pas résoudre des apories dont elle est remplie, ou quand une thèse incite ses adversaires à soulever des objections.

En effet, contrairement aux sciences, la réflexion philosophique ne prétend pas obtenir des réponses définitives et dogmatiques.

En un sens, le plus important dans la réflexion philosophique, c'est le cheminement de la réflexion elle-même, plutôt que la ligne d'arrivée. Et, de la même façon dans un questionnement philosophique, son intérêt principal réside dans le questionnement lui-même plutôt que dans la réponse.

Aussi, reprenons les questions envisagées plus haut, pour savoir quelles pourraient être les limites de notre pouvoir de penser, ou si le monde dans sa réalité profonde est tel qu'il nous apparaît, pour souligner à la fois la difficulté de la réponse et la nécessité des interrogations.

Nous constatons alors que ces questions sont nourries de notre curiosité et de notre besoin de comprendre. Elles invitent à pousser notre savoir plus loin que l'évidence perceptive, à saisir la réalité sous un angle qui n'est pas l'angle premier de la connaissance immédiate. Aussi, de telles questions et toutes celles qui leur sont apparentées sont sans aucun doute des questions dont on pourrait dire qu'elles sont « philosophiques ».

La place de la métaphysique en philosophie

En somme, tout questionnement ou toute attitude qui vise à interroger l'essence du monde, notre Humanité, ou notre rapport au monde, est foncièrement philosophique.

Pour autant, la philosophie se scinde en diverses branches, en fonction de son objet d'étude.

On distingue ainsi la morale, dont l'objet est le bien dans les comportements; la (ou le) politique, dont l'objet est l'étude des fondements d'une vie collective; l'esthétique, qui vise à penser nos affections et plus particulièrement notre sentiment face à la beauté; l'épistémologie, qui s'occupe des principes de la connaissance permettant aux sciences de progresser; la logique, laquelle, avant de rejoindre les mathématiques, étudiait la forme de tous nos raisonnements possibles.

Parmi toutes les branches identifiables de la philosophie, il en est une qui est au cœur de la réflexion philosophique, mais dont l'objet est aussi équivoque que l'est la philosophie elle-même. Il s'agit du domaine de la métaphysique.

À l'époque moderne, la métaphysique occupe une place majeure au sein de la philosophie en étant thématisée de façon explicite. Ainsi, quand il parle des fondements du savoir, qu'il nomme « philosophie » (au XVII^e siècle, ces deux termes sont pour ainsi dire synonymes) en comparant la philosophie à un arbre, Descartes dit de la métaphysique qu'elle en est les racines. Autrement dit, selon Descartes, la métaphysique est le fondement essentiel, qui donne la vie pour ainsi dire, à la philosophie, ou plus exactement au savoir dans son ensemble.

La métaphysique, comme l'explique Descartes (1596-1650) dans la *Lettre-Préface des Principes de la philosophie* (1647), est la première partie de la « vraie philosophie » et elle « contient les principes de la connaissance », relatifs aux attributs de Dieu, à l'essence des âmes, aux notions claires qui sont déjà ancrées en notre esprit dès la naissance. La métaphysique serait donc fondamentale pour la philosophie et plus largement pour le savoir, et par ailleurs, ses objets sembleraient bien définis.

Après Descartes (lequel nous a laissé une œuvre fondamentale avec les *Méditations métaphysiques*), les doctrines de Spinoza (1632-1677) et de Leibniz (1646-1716), notamment, sont éminemment métaphysiques. Si Spinoza écrit une œuvre intitulée *Pensées métaphysiques* (1663), le *Discours de métaphysique* (1686) de Leibniz est un texte fondamental dans l'histoire de la philosophie.

Quant à Kant (1724-1804), il ne convoque pas seulement la métaphysique pour comprendre les conditions de possibilité d'une représentation du monde dans ses aspects les plus profonds, mais aussi pour en faire le premier objet de la philosophie et de la métaphysique elle-même, afin de rendre celle-ci aussi certaine qu'une science.

À partir de Kant, la métaphysique continue d'être omniprésente en philosophie, en particulier chez les idéalistes allemands tels que Hegel (1770-1831) ou Schopenhauer (1788-1860), mais également dans d'autres courants de pensée, comme dans l'œuvre de Nietzsche (1844-1900) – quoi que Nietzsche ait pu dire contre la métaphysique et les métaphysiciens.

Parallèlement à cette prééminence de la métaphysique en philosophie, un courant cherche à s'y opposer avec la volonté de purger véritablement la réflexion intellectuelle et la recherche scientifique de

toute tentation métaphysique : il s'agit du positivisme initié par Comte (1798-1857), et dont les influences traverseront tout le ^{xx}^e siècle avec, entre autres, Wittgenstein (1889-1951), pour perdurer encore de nos jours.

Au ^{xx}^e siècle également, la phénoménologie ontologique de Heidegger (1889-1976) qui ne se rallie ni à l'idéalisme ni au positivisme du siècle passé, ouvre une autre voie dans laquelle la métaphysique, par ses interrogations fondamentales et radicales autour de la question de l'être, occupe cette fois tout l'espace de la philosophie.

Aux origines de la métaphysique

Comme on vient de le voir, la métaphysique occupe une place essentielle en philosophie aux époques moderne et contemporaine.

Pour autant, la métaphysique n'est pas née avec Descartes.

En réalité, les objets de pensée questionnés par la métaphysique, du moins par la métaphysique de l'époque moderne, tels que les choses immatérielles, les attributs du divin, les limites de notre pouvoir de connaître, sont en fait des thèmes de réflexion de la philosophie depuis l'Antiquité – mais le terme « métaphysique » est effectivement plus récent.

Ainsi, quand Platon (-428/7, -348/7) parle d'un monde suprasensible, de la migration des âmes, des Idées en soi et des Formes intelligibles, de la dialectique ascendante, il aborde effectivement des questions métaphysiques. Seulement, si le concept existe, le mot « métaphysique » se fait quant à lui plus discret.

En outre, la philosophie d'Aristote présente une caractéristique similaire. En effet, même si Aristote s'interroge sur les catégories de l'être, sur l'être lui-même, sur la matière et l'esprit, sur la substance ou les causes finales, qui sont dans la pensée moderne des objets de choix pour la « métaphysique », le terme n'existe pas encore chez Aristote (-384, -322).

Effectivement, Aristote parle plutôt de « philosophie première » ou de « science de l'être en tant qu'être » (*Métaphysique* Γ) ou de « science des premières causes » (*Métaphysique*, A), voire de théologie.

S'interroger sur l'être est une démarche que l'on pourrait qualifier de « métaphysique ». Et en ce qui concerne la « philosophie première » d'Aristote, on comprend bien qu'il s'agit en fait de penser, au sein de la philosophie, le fondement de toutes les pensées vraies – ce qui est une thématique là encore métaphysique.

Concernant la théologie, dans la mesure où son objet est l'étude philosophique des divinités et puisque son objet dépasse notre expérience sensible, la théologie a pu être considérée comme relevant du domaine de la métaphysique.

Cependant, le terme « métaphysique » n'apparaît pas originellement dans les textes d'Aristote, car si celui-ci semble avoir écrit la *Métaphysique* (ouvrage majeur de la doctrine aristotélicienne), en fait le terme « métaphysique » n'est pas d'Aristote lui-même, mais de ses disciples.

En effet, si Aristote a largement contribué à fonder la métaphysique, il n'a pas lui-même créé le terme qui n'existe pas encore au IV^e siècle avant notre ère. En réalité, on attribue la création du terme « métaphysique » à Andronicos de Rhodes (I^{er} siècle avant notre ère) qui aurait été chargé de rassembler et de diffuser certains textes d'Aristote.

Le titre « *Métaphysique* » viendrait par conséquent de la formule grecque « *meta ta physika* » qui signifie « ce qui vient après la physique », tout d'abord parce qu'il s'agissait de ranger la « philosophie première » d'Aristote « après » la physique.

Même si le propos de la métaphysique concerne les réalités immatérielles, extra-ordinaires ou surnaturelles, ce serait donc avant tout pour des raisons de classement de l'œuvre d'Aristote que cette partie aurait pris le nom de « métaphysique ».

Néanmoins, il est évident que si le terme « métaphysique » a eu la postérité qu'on lui connaît, cela tient à ce que cette signification originelle correspondait également à son objet et à sa démarche.

En effet, alors que la physique étudie la nature qui nous entoure, la métaphysique, pour sa part, ne se contente pas de penser cette nature, car elle cherche à explorer d'autres types de réalités, y compris des réalités « non physiques » et transcendantes, qui se situent « au-delà » du monde dont nous pouvons avoir une expérience sensible.

L'avenir de la métaphysique

En somme, même si la métaphysique connaît son plein développement en son nom propre en tant que branche de la philosophie à partir de l'époque moderne, la métaphysique en tant qu'objet de pensée, quel que soit le nom qu'on lui donne, existe en fait déjà dans les textes de l'Antiquité.

En réalité, il serait plus juste de considérer que la métaphysique existe depuis que l'Humanité pense, c'est-à-dire depuis que l'Humanité est apparue.

Les tentatives pour faire disparaître la métaphysique, soit par pragmatisme parce qu'elle serait inutile, soit pour asseoir le reste de la philosophie sur des bases plus solides, comme le revendique le positivisme, sont probablement vaines.

La métaphysique ouvre une voie indispensable vers des questions fondamentales pour l'être humain, en offrant un accès vers une transcendance spirituelle dont l'Humanité ne semble pas prête de faire l'économie.

C'est pourquoi, selon Pascal dans la *Pensée* 348, l'Humanité commettrait une erreur en considérant qu'elle tient sa dignité dans la maîtrise de l'espace ou dans la possession croissante de terres. En effet, la puissance exercée sur un territoire est également ce que recherchent les animaux. Ce n'est donc pas par là que notre Humanité se distingue et montre sa spécificité.

En revanche, la capacité à s'interroger indique une différence de nature entre l'être humain et le reste de la Création. La pratique de la philosophie, et au sein de la philosophie, la branche couvrant les interrogations métaphysiques, ne sauraient disparaître sans voir disparaître aussi l'Humanité.

Il convient donc de poursuivre le travail collectif entamé depuis l'Antiquité et de continuer à édifier une métaphysique destinée à entretenir encore l'Humanité en nous.

Aussi, avant de voir un jour émerger de nouveaux systèmes de métaphysique, dressons pour le moment un état des lieux de la métaphysique telle qu'elle se présente en ce début de III^e millénaire, en mettant en évidence les aspects fondamentaux de son lexique, de ses doctrines, de ses problématiques, de ses textes et de ses adversaires.

Cet ouvrage présente cinq clés qui aideront à entrer plus facilement dans la branche de la philosophie appelée « métaphysique ».

Pour commencer, la première clé passe en revue le vocabulaire indispensable pour lire les métaphysiciens et les suivre dans leur pensée.

Puis, la deuxième clé explore neuf questions incontournables que pose la métaphysique ou qu'il convient de poser au sujet de la métaphysique.

La troisième clé rend compte de six doctrines philosophiques critiques de la métaphysique, qui ont pour finalité soit de dépasser définitivement la métaphysique, soit de la sauver.

La quatrième clé, quant à elle, résume dix textes de référence à connaître pour bien cerner les enjeux de la métaphysique.

Enfin, la cinquième clé récapitule sous la forme de tableaux de synthèses les lignes de désaccord se dessinant entre les différentes doctrines métaphysiques.

Le propos de ce livre se donne pour objectif d'éclaircir quelques-unes des principales doctrines métaphysiques que compte l'histoire de la philosophie.

Ainsi, le lecteur trouvera dans ces pages tous les éléments nécessaires lui permettant de fréquenter par la suite, avec plus de facilité, des textes traitant des idées métaphysiques telles que : le réalisme des Idées chez Platon, la science de l'être en tant qu'être ou la philosophie première d'Aristote, le matérialisme atomistique d'Épicure, la métaphysique comme fondement de toutes les sciences avec Descartes, le panthéisme de Spinoza, l'empirisme de Locke, puis de Hume, la théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz, l'idéalisme immatérialiste de Berkeley, l'idéalisme transcendantal et le criticisme de Kant, l'idéalisme absolu de Hegel, le besoin de métaphysique selon Schopenhauer, le positivisme de Comte, la Volonté de puissance de Nietzsche, le spiritualisme de Bergson, la vérité sur la question de l'Être selon Heidegger – et bien d'autres.



PREMIÈRE CLÉ

Le vocabulaire de la métaphysique

Absolu et relatif

Il convient de distinguer, voire d'opposer, les adjectifs « absolu » et « relatif ».

Est « absolu » ce qui existe par soi-même, sans lien avec autre chose que lui-même, *a fortiori* sans dépendance à une autre réalité que lui-même. De ce fait, on parle d'« absolu » pour désigner l'indéterminé ou une chose parfaite.

À l'inverse, « relatif » est un adjectif qui permet de qualifier une chose devant être en relation avec une autre chose qu'elle pour exister. Autrement dit, est « relatif » ce qui est relié à une autre chose, par comparaison ou par un lien de dépendance.

En philosophie, il n'est pas rare de substantiver ces adjectifs. Ainsi, nous pouvons parler de « l'absolu » pour désigner toute entité qui existe par elle-même, et du « relatif » pour désigner la nature en général de ce qui est relatif, donc en lien avec autre chose que lui-même.

Les concepts d'« absolu » et de « relatif », tout comme leur distinction, sont des concepts essentiels dans le domaine de la métaphysique, car ils permettent d'exprimer des problématiques fondamentales de cette discipline.

Ainsi, une question récurrente concerne la recherche d'une cause première au monde, une cause créatrice du monde qui est en elle-même indéterminée, un Inconditionné en somme, en remontant le fil des causes antérieures, relatives les unes par rapport aux autres. Cette cause première ou ultime n'étant déterminée par rien d'autre, elle ne peut donc l'être que par elle-même.

Ce qui est visé est ainsi la recherche d'une cause « absolue » de l'existence du monde. Un tel absolu existe-t-il ? Qu'est-ce qui le caractérise ? La raison humaine a-t-elle accès à cet absolu et peut-elle le comprendre, ou bien au contraire, doit-elle y renoncer ?

Dans un autre ordre d'idée, le concept de libre arbitre chez l'être humain suppose aussi que la volonté décide par elle-même, sans être limitée ni déterminée par autre chose qu'elle-même.

Le concept de libre arbitre renvoie de ce fait à l'idée d'une forme d'absoluité dans l'existence humaine, à travers la volonté. Évidemment, l'existence d'un tel « absolu » est à questionner par la métaphysique.

Causalité

La « causalité » désigne la nature de la relation entre une cause et un effet qu'elle produirait.

Le terme « causalité » est très général et en lui-même, il ne précise pas quelle est la nature de la cause qui produirait l'effet en question.

Le concept de « causalité » renvoie à l'idée d'un principe qui contredirait la coexistence des choses les unes à côté des autres, immobiles et sans interaction entre elles.

Par conséquent, la question fondamentale que pose un tel concept de « causalité » est de savoir si la causalité est un principe qui est à l'origine d'une interaction réelle entre les choses, ou bien si la causalité est la projection mentale d'un lien entre deux états du cours des choses qui se succèdent, mais où l'esprit humain voit dans cette succession que l'état antérieur détermine l'existence de l'état ultérieur.

Aristote analyse les différentes formes de « causalité » à travers l'exemple de la création d'une statue. Il distingue ainsi quatre types de causes qui déterminent la création de cette statue :

1. la cause matérielle est, par exemple, le marbre de la statue ;
2. la cause formelle définit l'essence de la statue par rapport à son modèle (un homme, un animal, etc.), car la cause matérielle toute seule n'est pas encore la statue, la statue n'est encore qu'en puissance, il faut la cause formelle pour que le marbre devienne effectivement une statue ;
3. la cause efficiente ou motrice définit un troisième type de causalité qui permet à la statue d'être réalisée : il s'agit de la force de l'artisan équipé de ses outils ;

4. la cause finale, pour terminer, est la raison pour laquelle l'œuvre est réalisée : honorer une personne, créer un objectif décoratif pour en faire commerce, etc.

À partir de Galilée et de Descartes, la « causalité » devient un principe fondamental permettant de rendre compte de l'essence mécanique de la nature. La nature est alors conçue comme un grand tout semblable à une machine dotée de rouages, dans laquelle chaque chose est produite par une autre chose qui la précède et qui explique les raisons de son existence.

La « causalité » est par conséquent un principe qui permet de répondre en partie à toute question commençant par l'adverbe interrogatif « Pourquoi ».

Chose-en-soi

Peut être dite « en-soi » toute chose qui est considérée indépendamment de notre perception de cette chose.

Dans le cas contraire, on dira plutôt que cette chose est appréhendée dans son rapport à nous, donc elle est une chose « pour nous ».

Le concept d'une chose considérée dans son existence en elle-même, débarrassée de notre appréhension de cette chose, prend un tournant particulier à partir de la philosophie d'Emmanuel Kant.

En effet, la métaphysique de Kant nous amène à penser que la réalité peut être vue sous deux angles différents.

Premièrement, la réalité ne peut être perçue et comprise qu'à travers nos facultés, et ce que nous pouvons dire de la réalité relève effectivement de ce que nous pouvons en connaître. Mais cette connaissance des choses ne peut rendre compte que des choses telles qu'elles existent « pour nous ».

Aussi, deuxièmement, il est important de souligner que la réalité de la « chose-en-soi » est la réalité en elle-même, mais celle-ci échappe inévitablement à notre connaissance.

La « chose-en-soi » reste de ce fait, par son essence, inaccessible.

L'interrogation fondamentale de la métaphysique kantienne consiste à chercher ce que nous devons faire de cette réalité inaccessible, dans la mesure où, par définition, nous ne pouvons ni la percevoir ni la connaître.

Contingent et nécessaire

Le « contingent » et le « nécessaire » sont les formes substantivées des adjectifs « contingent » et « nécessaire ».

Le « contingent » désigne l'ensemble des faits contingents, autrement dit, l'ensemble des faits qui peuvent se produire ou ne pas se produire. L'existence du contingent relève d'une éventualité et non d'une nécessité.

Au contraire, le « nécessaire », pris en ce sens particulier, comme l'opposé du contingent (et non comme un synonyme du terme courant signifiant « l'utile »), désigne l'ensemble des faits qui ne peuvent pas ne pas exister.

La non-existence du « nécessaire » est donc impossible, tout comme le contraire du « nécessaire » est l'impossible : le nécessaire doit exister, l'impossible ne peut jamais exister.

La non-existence du « contingent » est en revanche tout aussi possible que son existence : le contingent peut, indifféremment, exister ou ne pas exister.

D'un point de vue métaphysique, le couple de concepts « contingent » et « nécessaire » permet de questionner la nature du cours des choses ou des événements.

Ce cours des choses ou des événements relève-t-il d'une nécessité ou d'une contingence ? Les implications et les conséquences sont diamétralement opposées.

Si le cours des choses est nécessaire, tout est écrit à l'avance, nous ne pouvons en aucun cas modifier le cours des choses, et même, ce que nous croyons relever d'une liberté en nous quand nous prenons des décisions avant d'agir, n'est qu'une illusion, puisque tout ce qui est doit arriver en vertu de la nécessité.

À l'inverse, si certaines choses ou certains événements sont contingents, *a fortiori*, si l'ensemble des choses et des événements relève de la contingence, rien n'est déterminé *a priori*, et l'être humain reste libre d'imprimer sa volonté sur le cours de l'Histoire.

Autour des concepts de « contingent » et de « nécessaire », une double problématique apparaît donc.

Premièrement, concernant les phénomènes naturels : même si ceux-ci semblent bien répondre à des processus naturels déterminés par des lois physiques nécessaires, comment expliquer les évolutions et changements, notamment comme en biologie, avec les mutations spontanées ? Les mécanismes nécessaires de la nature ne contiennent-ils pas une part de phénomènes contingents ?

Deuxièmement, concernant des faits que l'on pourrait qualifier de « non naturels » parce que relevant des décisions humaines et non des lois de la nature : qu'est-ce qui permet d'affirmer que ces faits humains ne résultent pas, d'une certaine façon, d'une nécessité naturelle ? Quelle preuve avons-nous que les choix que les êtres humains pensent faire librement, ne sont pas, en réalité, soumis aux lois de la nature et à leur nécessité, tels les animaux agissant selon un instinct qui les détermine et non selon une volonté libre ?

Critique

L'adjectif et le substantif « critique » sont des termes de la langue courante en français. De façon générale, l'adjectif « critique » possède deux sens. Au premier sens, « critique » peut désigner l'attitude d'une personne qui porte un certain jugement sur une chose, une situation, ou un comportement. Par extension, l'adjectif est devenu un substantif, comme lorsque l'on parle d'un « critique

d'art » ou d'un « critique littéraire », pour désigner par son travail la qualité d'une personne dont le métier est de juger des œuvres. En son second sens, l'adjectif « critique » s'applique dans le langage ordinaire à une situation dangereuse ou à une condition de crise et, plus généralement, à tout ce qui se présente sous l'angle d'un risque de basculement imminent vers un état différent, souvent dégradé, au moins de façon intermédiaire : l'état critique d'un malade, la situation critique d'un pays, etc.

En tant que substantif, la « critique » renvoie à une activité de jugement permettant de déceler des failles ou des faiblesses dans une œuvre, un document, une science, une opinion, etc. Tout peut être ainsi l'objet de la critique au sens où tout peut être l'objet d'une analyse, d'une appréciation, d'un diagnostic, ou d'un soupçon.

En ce sens du terme « critique », celle-ci semble d'ailleurs être une activité centrale de la philosophie, et toute philosophie depuis Socrate paraît en effet être une critique, soit des opinions communes et des idées préconçues, soit des systèmes de pensée déjà établis.

Avec Kant, il advient dans l'histoire de la philosophie un moment où la philosophie thématise la critique comme jamais auparavant, au point de faire émerger une doctrine que l'on nomme le « criticisme ». Chez Kant, le criticisme vise directement à penser les limites de notre pouvoir de connaître dans les limites de la sensibilité et de l'entendement, afin de rabaisser les prétentions de la raison en ce qui concerne la métaphysique.

L'esprit et la méthode de la critique kantienne consistent alors à juger l'état de la métaphysique, comme le ferait un juge en fonction qui instruirait un dossier en menant une enquête afin de déterminer à quelles conditions la métaphysique peut progresser et devenir une source de savoir aussi solide que la science.

La critique kantienne se décline essentiellement en trois œuvres publiées à partir de 1781, mais tout particulièrement dans la *Critique de la raison pure*, ouvrage dans lequel Kant analyse notre pouvoir de connaître et les limites de la raison. En outre, si le criticisme kantien rejette toute forme de dogmatisme, il ne laisse pas non plus la pensée verser du côté du scepticisme. Le criticisme, pour

le dire autrement la critique kantienne de la métaphysique, repose en effet avec Kant sur l'établissement d'une nouvelle doctrine : l'idéalisme transcendantal.

Dualisme et monisme

Le « dualisme » et le « monisme », comme leurs suffixes en *-isme* l'indiquent, sont des doctrines philosophiques.

La première de ces doctrines soutient l'idée que le monde est constitué de deux principes irréductibles (*dual-* = deux), alors que la seconde doctrine explique l'ordre des choses à partir d'un principe unique (*mono-* = un).

La doctrine dualiste se comprend à partir du concept de la dualité. Une dualité est l'opposition de deux principes qui semblent irréductibles : la matière et l'esprit, le corps et la pensée, le Bien et le Mal, etc.

Dans le cas de la dualité entre la matière et l'esprit, pour laquelle la dualité entre le corps et la pensée est une déclinaison, la difficulté du dualisme ne réside pas tant dans le fait que ces deux principes puissent coexister, mais plutôt dans la possibilité de penser leur lien, notamment avec l'union du corps et de la pensée en l'être humain.

Si deux principes hétérogènes, irréductibles et inconciliables, peuvent se mêler pour donner un être doté à la fois d'une pensée et d'un corps vivant, comment rendre compte d'une telle union ?

La question du lien entre la matière et l'esprit, malgré la dualité de leurs natures, est une grande question qui traverse toute l'histoire de la métaphysique.

L'un des représentants les plus emblématiques de la doctrine dualiste est René Descartes.

Le monisme (ou plutôt les monismes, comme nous allons le voir) avance une réponse plus simple à la question du lien entre la matière et l'esprit, en soutenant que la dualité repose sur une illusion.

Deux courants de monisme, absolument divergents, doivent alors être distingués.

Le monisme matérialiste, comme celui que défendent les atomistes depuis l'Antiquité, soutient qu'il n'existe qu'un seul principe dans le monde, à savoir la matière. L'esprit en tant que substance immatérielle est alors nié, et ce que nous appelons « esprit », pour les matérialistes, n'est rien d'autre qu'une émanation matérielle particulière de la matière.

À l'inverse, pour le monisme spiritualiste, comme celui que l'on trouve dans la philosophie de George Berkeley, c'est la substance matérielle qui est une illusion. Selon cette doctrine, seul l'esprit existe et la matière est une représentation intellectuelle, ou une idée, qui ne renvoie à rien de réellement tangible.

Essence et accident

Ce qui constitue la nature d'une chose ou d'un être, ce qui définit cette chose ou cet être, est leur détermination fondamentale, autrement dit, leur « essence ».

« L'essence » désigne l'ensemble des propriétés qui ne sont pas séparables d'une chose ou d'un être que celles-ci déterminent, car « l'essence » renvoie à ce qui ne peut être retiré d'une chose ou d'un être sans lui ôter en même temps son existence particulière. L'essence n'est pas une qualité secondaire ou passagère. Au contraire, elle est inséparable et constante dans l'entité qu'elle détermine.

Par exemple, quand on dit que « le rire est le propre de l'homme », on n'indique pas, par la qualité d'homme riant, l'essence de l'être humain, au sens où on devrait attendre des êtres humains qu'ils rient tous et tout le temps. Ici, la notion de « propre de » signifie que seuls les hommes peuvent rire, mais pas que tous les hommes rient effectivement, comme si le rire s'inscrivait en eux telle une qualité inséparable.

À l'inverse, les qualités secondaires et particulières sont, quant à elles, appelées « accidents ».

Conformément à l'acception du terme « accident » dans le langage courant, « l'accident » n'est jamais la détermination fondamentale d'une chose ou d'un être. « L'accident » est toujours une donnée de la réalité qui aurait pu ne pas se produire. C'est pourquoi « l'accident » désigne une simple qualité secondaire ou bien un événement préjudiciable.

Certaines difficultés peuvent se manifester quand il s'agit de définir l'essence d'une chose et de déterminer quels sont ses accidents.

Pour définir l'essence des objets, il est possible de s'en remettre à leur fonction ou à leur finalité. Ainsi, l'essence d'une table est de pouvoir servir de support. Quant aux accidents de cette table, il faut entendre par là sa matière, sa forme, ses couleurs, son style, ses dimensions, etc., en somme toutes les qualités que peuvent avoir les tables, et dont la variation ne saurait ôter à la table sa qualité fondamentale, donc « essentielle », par laquelle la table est une table.

Pour les êtres vivants, et plus spécifiquement pour l'être humain, la distinction entre l'essence et les accidents est plus délicate. En effet, les éléments que nous avons en notre possession pour établir avec clarté les raisons pour lesquelles un être humain est bien un être humain sont sujets à discussion.

De plus, la question de savoir comment distinguer ce qui est fondamental dans la façon d'être et d'agir d'un être humain, et ce qui ne relève que de particularités secondaires, est loin d'être simple elle aussi.

Étant

« L'étant » désigne les choses dans leur ensemble, dans la mesure où elles possèdent la qualité d'être.

Quand, en métaphysique, on parle de l'étant, on pense en fait aux choses en tant qu'elles sont.

Une pensée de « l'étant » vise ainsi les choses, non pour leurs qualités relatives, qu'il s'agisse de leur essence ou de leurs qualités secondes, mais sous l'angle de leur être.

La réflexion sur ce qu'est « l'étant » peut de ce fait sembler radicale. Par exemple, la question sur l'étant conduit à penser la table ni dans son essence (l'essence de la table est de servir de support) ni du point de vue de ses qualités secondes (les dimensions de la table, sa matière, son style, etc., sont des qualités secondes). En effet, la question sur l'étant est celle par laquelle nous pensons le fait qu'il y ait là une table, en interrogeant plus particulièrement sa qualité d'être.

Ce qui vient d'être dit de la table peut être élargi à l'ensemble des choses, à savoir le monde. Et à partir de là, on en vient ainsi progressivement à s'étonner et à s'interroger sur le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, ou, pour le dire autrement, cela revient à s'étonner et à s'interroger sur l'être de l'étant.

Pourrait-il exister une question plus radicale que celle-ci en métaphysique ? Se demander pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, ne renvoie-t-il pas au niveau le plus fondamental de l'existence des choses : pourquoi, pour quelles raisons ces choses (c'est-à-dire, le monde), sont-elles « là », ont-elles une présence dans l'être ?

À vrai dire, cette question peut elle-même être contestée, selon Martin Heidegger. Et de ce fait, on pourrait aussi considérer que la question la plus radicale ne porte pas sur l'étant ou l'être de l'étant, mais sur l'être (le fait d'être).

Par conséquent, la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » qui semble radicale devrait en fin de compte être reléguée à la deuxième place des interrogations métaphysiques fondamentales, juste après la question : « Que signifie "être" ? ».

Être (verbe) et exister

Dans le langage courant, les verbes « être » et « exister » sont souvent considérés comme des synonymes, dans la mesure où ils permettent l'un comme l'autre d'affirmer le fait qu'une chose ou une créature soit effectivement, réellement, présente.

Pour autant, l'étymologie de ces deux termes fournit des indications différentes sur les origines de leurs sens. Ainsi, le verbe « être » vient du latin « *esse* » qui signifie non seulement être, mais aussi être là, être présent, alors que le verbe « exister » vient du latin « *existere* » qui pourrait se traduire par : « ce qui se manifeste ou ce qui apparaît », ou encore, « ce qui sort de » quelque chose.

Le sens du verbe « *esse* » et celui du verbe « *existere* » ne sont donc pas tout à fait substituables l'un à l'autre. Il en va de même pour leurs dérivés « être » et « exister » en français.

Le verbe « être » est considéré depuis la logique aristotélicienne comme la copule qui permet de mettre en relation un sujet et son prédicat. Sans ce verbe, il serait impossible d'exprimer des vérités telles que : « Socrate est mortel », ou « la neige est blanche ». Le terme « être » ajoute ainsi des qualificatifs qui viennent caractériser un sujet.

Malgré la confusion courante entre « être » et « exister », une telle fonction logique du verbe « être » rend pourtant celui-ci non interchangeable avec le verbe « exister ». Pour s'en convaincre, il suffit de remplacer la copule « être » par le verbe « exister », et constater qu'une telle substitution n'est pas pertinente. « Socrate existe mortel » ou « la neige existe blanche » sont des propositions dont la syntaxe est erronée et qui, par conséquent, n'ont pas de sens.

À l'inverse, l'usage du verbe « être » sans prédicat sonne moins naturellement que l'utilisation du verbe « exister » pour exprimer la présence en acte d'une chose, d'une entité ou d'une créature.

Ainsi, même si dire « le soleil est » n'est pas absurde sur le plan logique, il sera plus naturel de formuler cette idée de la façon suivante : « le soleil existe ». Derrière leur apparente similitude de sens, les verbes « être » et « exister » ne sauraient donc être considérés comme de véritables synonymes.

Plus précisément, la philosophie considère comme légitime l'utilisation du verbe « exister » pour qualifier ce qui est en acte, ce qui s'impose par sa présence dans l'ordre du réel. C'est pourquoi « exister » est souvent synonyme de « vivre ». Mais ce n'est pas

tout. Comme le verbe « exister » vient du latin « *existere* », il est possible de le décomposer en *ex-* et *-sistere*, avec le préfixe « *ex* » qui exprime un « hors de » quelque chose.

Du point de vue de son étymologie, le verbe « exister » renvoie donc à l'idée d'un mouvement effectif permettant de sortir d'un état latent ou d'un état propre à la non-existence pour se manifester dans l'ordre de la réalité du monde.

Pour le courant de la phénoménologie (du grec *phainomenon* qui signifie « ce qui apparaît »), l'existence se présente effectivement comme un concept clé permettant de mettre en évidence les caractéristiques de la conscience d'un sujet pensant.

Pour la phénoménologie, notamment pour l'ontologie phénoménologique de Martin Heidegger, le terme « exister » signifie que le sujet possède, grâce à sa conscience, la capacité à sortir de lui-même pour transcender les choses qui, du même coup, se manifestent à sa conscience.

En revanche, sans conscience, les choses matérielles, même si elles appartiennent à la réalité, n'ont pas exactement d'existence au sens où l'entend la phénoménologie. En effet, les choses matérielles, pour leur part, n'*ek-sistent* pas, car elles subsistent en elles-mêmes, sans avoir la possibilité d'être « hors d'elles-mêmes ».

(L')être (substantif)

« Être » est avant tout un verbe, mais par extension, le terme « être » est devenu également un substantif.

Un être en particulier, ou les êtres en général se réfèrent à toutes sortes de créatures qui se caractérisent par leur présence effective dans le réel.

Mais si le verbe « être » s'applique indifféremment à toutes les choses matérielles comme aux créatures vivantes, le substantif « être », quant à lui, ne concerne que les « créatures » dont il est un

synonyme. Ainsi, on parlera des « choses » et des « êtres vivants » en faisant la distinction – ou plus simplement des « choses » et des « êtres ».

Par « êtres », le langage courant désigne en fin de compte l'ensemble des créatures qui possèdent la qualité d'exister : les êtres existent au sens où ils vivent, alors que les choses existent plutôt au sens où elles sont.

Quand une créature vivante meurt puis disparaît, elle n'est, au sens strict, plus un être, mais plutôt un souvenir ou une idée. Un être est toujours un être doté d'une existence au présent, d'une existence effective dans la réalité, et qui, par conséquent, se manifeste par sa présence.

Un être ou des êtres désignent donc une créature ou un ensemble de créatures. Mais le terme « être » peut également renvoyer à une réalité d'une tout autre nature, à l'être en lui-même, que l'on écrit avec un déterminant défini, cette fois (et non plus un déterminant indéfini, tel que « un » ou « des »).

Ici, « l'être » va s'entendre de deux façons différentes.

D'abord, l'être en général est l'ensemble de tout ce qui est, non seulement les créatures vivantes, mais aussi les choses.

Ensuite, « l'être » peut être compris comme l'acte d'être, le fait d'être, ce qui n'est pas exactement la même chose que le sens précédent.

La différence entre l'être en général, qui couvre l'ensemble des choses et des êtres existants, et le fait qu'il y ait de l'être, que quelque chose existe plutôt que rien, est la thématique centrale de l'ontologie heideggérienne.

Avec l'objectif de supprimer toute ambiguïté, Martin Heidegger choisit de réserver le terme « étants » pour parler des choses et des êtres qui sont, et d'utiliser le substantif « être » uniquement pour traiter de l'oubli de la question qui est, selon lui, la question fondamentale de la métaphysique, à savoir la « question de l'être ». De cette façon, il s'agit d'apprendre à réinterroger l'être des étants, plutôt que les étants eux-mêmes.

Idéalisme et réalisme

« L'idéalisme » et « le réalisme » sont deux doctrines philosophiques opposées qui ont chacune pour objectif d'expliquer comment et dans quelle mesure une connaissance de la réalité est possible.

L'une des principales questions de la philosophie consiste à s'interroger sur la possibilité de connaître par notre pensée les choses extérieures à cette pensée.

Du côté de la réalité, les relations qu'entretiennent les choses entre elles relèvent des lois de la nature. Par ailleurs, l'activité de notre pensée rend compte de l'existence de représentations intellectuelles. Donc, nous avons une réalité qui obéit aux lois de la nature, et une pensée en acte qui produit des représentations intellectuelles. Tout cela, avec un peu de connaissance, peut sembler évident.

Pour autant, une telle évidence masque mal certaines interrogations inévitables. Ainsi, comment des idées sur le monde extérieur à notre pensée sont-elles possibles ? Et comment peuvent-elles renvoyer à cette extériorité de façon exacte, sans représentation intellectuelle erronée concernant la réalité ?

Afin de surmonter l'impasse dans laquelle nous plongeant de telles questions, deux grandes doctrines, majeures sur ce sujet, permettent d'apporter des réponses *a priori* opposées.

Il s'agit de l'idéalisme et du réalisme.

Pour « l'idéalisme », la réalité est toujours appréhendée à travers les représentations intellectuelles d'un sujet conscient. Ainsi, pour Kant, le monde auquel nous pensons et la nature que nous cherchons à connaître ne peuvent être compris qu'à partir de notre pouvoir de connaître.

Mais cette position « idéaliste » se heurte d'une certaine façon à une explication plus simple : le monde que nous percevons est bien tel que nous pensons qu'il est, à savoir constitué d'une réalité véritablement indépendante de notre pensée. Cette deuxième thèse porte le nom de « réalisme ».

Malgré la dualité manifeste entre « l'idéalisme » et « le réalisme », il convient cependant de noter qu'une telle dualité est discutable, notamment quand on pense à la doctrine platonicienne des Idées en soi.

En effet, la pensée de Platon concernant les Idées peut être considérée aussi bien comme un « idéalisme », compte tenu de la prééminence des Idées dans sa doctrine, que comme un « réalisme », puisque, selon Platon, tout est absolument réel, y compris les Idées, qui auraient une existence en elles-mêmes, indépendamment des esprits humains.

Finalité

En métaphysique, l'idée de « finalité » renvoie à une idée plus large que celle d'un but, plutôt à l'objectif lointain que poursuivrait le cours des choses.

Dans le langage courant, la « finalité » désigne un but ou le fait de tendre vers un but. On parlera ainsi de la finalité d'un projet ou de la finalité d'une intention.

En philosophie, le terme « finalité » peut renvoyer à une signification bien plus complexe, qui implique une certaine interprétation du monde quant à son déterminisme.

En effet, au-delà de la projection d'une intention humaine, la « finalité » peut désigner plus largement le principe interne régissant l'enchaînement des phénomènes de la nature et des événements du monde, soumis à l'ordre de la fatalité.

Dans une représentation finaliste du cours des choses, comme dans un projet humain, l'objectif précède toujours les moyens pour l'atteindre, et par conséquent, l'effet recherché détermine la cause qui le produit.

D'une part, cette représentation du cours des choses suppose une forme de conscience non humaine (ou à tout le moins une intention non humaine), qui préexisterait à l'ensemble des événements et agirait en étant soit un principe interne à ces événements, soit un principe supérieur à l'ordre de ces événements.

D'autre part, la conception finaliste du cours des choses, qui implique une forme de déterminisme, même si elle donne du sens au cours des événements, remet aussi en question la possibilité de notre libre arbitre face à la force d'un destin et d'une fatalité par lesquels tout serait écrit à l'avance.

Finitude humaine

La « finitude » est le fait de ce qui porte en soi des limites. La « finitude humaine » renvoie aux caractéristiques qui font que l'être humain possède des limites, dans le temps bref d'une vie et au milieu d'un espace aux dimensions indéfinies (probablement infinies).

Les limites de l'être humain sont, en tant qu'il est une chose existante, communes à l'ensemble de ce qui est, et en tant qu'il est un être vivant, communes aux êtres qui possèdent la vie et meurent.

La « finitude humaine » englobe en plus de cela une dimension propre à l'humanité, à savoir la conscience de ses propres limites.

La conscience est incontestablement une faculté qui dote l'humanité de forces spécifiques au sein du règne des êtres vivants, entourés de l'ensemble des choses existantes. Pour autant, la conscience est aussi ce par quoi les êtres humains savent qu'ils sont limités et que leurs capacités à repousser leurs limites sont elles aussi très limitées.

La « finitude humaine » a donc ceci de particulier que par elle l'être humain connaît ses lacunes et comprend ses failles, ce qui fait de la finitude humaine, non seulement un état de fait qui plonge la condition humaine dans la précarité existentielle, mais aussi une épreuve infinie à surmonter pour l'Humanité.