

Métaphysique et finitude

La double crise des ultimes

Descartes ouvre, nous l'avons vu, une nouvelle époque pour la métaphysique puisqu'avec lui celle-ci se ramasse sur le thème désormais central de la subjectivité. *Désormais, il est dit que chercher la vérité est toujours l'acte d'un soi, la décision d'un esprit.* Autrement dit, l'objet de la recherche métaphysique se confond avec son sujet: *le Soi, qui philosophe, se cherche au fond lui-même, s'interroge sur lui-même, sur le sens de son être, sur sa situation dans l'être.* Fi de l'*aletheia*, qui arrachait la pensée à elle-même pour la vouer à la saisie du manifeste: à présent, la métaphysique s'est recentrée sur la méditation de son propre exercice.

Mais si le sujet se cherche maintenant lui-même, ce n'est pas encore lui-même que sous le règne de l'*ego cogito*, il pense découvrir. Descartes n'assimile pas encore, loin s'en faut, le sujet à la vérité elle-même et le pense plutôt comme *errant à la recherche de l'étant*, face à l'énigme de l'être devenue, chez lui, le mystère de la grâce. La conscience de la vérité demeure donc *extérieure* à la vérité elle-même et c'est ce qu'indique exactement le mot de *méthode* par lequel Descartes résume sa découverte: c'est parce que le sujet se tient *d'abord* au plus loin du vrai qu'il doit se demander *ensuite* comment, au mieux et dans la limite de ses possibilités, il peut, sinon s'en rapprocher, du moins ne pas s'en éloigner encore davantage. Et c'est cet aspect essentiellement négatif du savoir – négation de l'ignorance, du doute, de la fragilité – qui définit au fond la *certitude* et l'identifie au dogme fini de la *mathesis universalis*.

Mais nous l'avons vu, le problème de l'*ego cogito*, la limite qui lui barre radicalement l'accès à un savoir total, est plus profond encore. Ce problème, c'est sa *mondanité*. Le sujet cartésien est encore compris

comme âme, c'est-à-dire comme un *étant parmi l'étant*, comme une *chose* connaissante. Cette chose est de surcroît incarnée : l'âme est unie à un corps et reçoit du corps – par le biais des perceptions et des sensations – un ensemble de connaissances douteuses si elles ne sont pas unifiées par une méthode elle-même fondée sur la position de la bonté de Dieu. Dès lors, en décrivant la psychologie d'un sujet incarné recevant *d'abord* de son corps, *puis* de la marque de Dieu en lui, son rapport au monde, Descartes amène à conclure que la connaissance est alors nécessairement relative à cette chose qu'est l'âme, plus étroitement à ses idées.

Autrement dit, la connaissance demeure pour Descartes une *donnée psychologique*. Et Dieu lui-même, découvre d'abord à titre d'idée *en moi*, n'est-il à ce titre rien d'autre que *mon idée*? Ce Dieu, bon et puissant, n'est-il pas alors mon invention ou mon illusion? Et que me restera-t-il alors de mon savoir une fois sa garantie divine frappée d'un tel soupçon? Réponse : il ne me restera que mes perceptions.

Ce n'est certes pas ce que dit Descartes, mais ce doute sur l'origine des idées n'est autre que la voie ouverte à ce que l'on nommera, au siècle suivant, l'*empirisme* : puisque ce que je sais dépend de ce que je suis, de ce que je vois, de ce que je conclus, mon savoir est essentiellement relatif, pour ne pas dire qu'il est indigent. Car si Descartes renie l'empirisme en ouvrant le *cogito* à la grâce de Dieu, ce qui est tout de même une audacieuse méthode, et sauve ainsi le savoir ou du moins une partie du savoir – nous serons « *comme* maîtres et possesseurs... » –, rien n'interdira aux philosophes empiristes de poursuivre jusqu'au bout la voie cartésienne de la psychologie en expliquant *exclusivement* le savoir à partir de procédures mentales relatives au seul contenu de mes expériences. Or, ces expériences, abstraction faite de toute caution suprasensible de leur vérité, sont frappées d'indigence : sous mes yeux, seulement des cas particuliers, dont je ne puis tirer par moi-même aucune connaissance d'ordre général. Toutes mes idées, si elles ne me viennent pas de Dieu, et ne proviennent que de la stylisation de mes perceptions, sont donc privées de vérité voire de légitimité, et je suis condamné à ne rien savoir de la nature des choses faute d'y

avoir un accès suffisamment légitime. Banqueroute de la philosophie et atomisation du savoir en multiples expériences irréversiblement dispersées, démembrées, soustraites à toute science totalisante :

« Et de même que la première imagination ou invention d'un effet particulier, dans les phénomènes naturels, est arbitraire si nous ne consultons pas l'expérience, de même nous devons considérer comme arbitraire le supposé lien, la supposée connexion qui relie la cause et l'effet et qui rend impossible qu'un autre effet puisse résulter de l'action de cette cause. [...] Et même après que l'effet nous a été suggéré, sa conjonction avec la cause doit apparaître également arbitraire ; car il y a toujours de nombreux autres effets qui doivent paraître à la raison tout aussi cohérents et naturels. C'est donc en vain que nous prétendrions déterminer un seul événement, ou inférer une cause ou un effet, sans le secours de l'observation et de l'expérience. [...]. On avoue que le but ultime des efforts de la raison humaine est de réduire les principes qui produisent les phénomènes naturels à une plus grande simplicité et de ramener les nombreux effets particuliers à un petit nombre de causes générales au moyen de raisonnements fondés sur l'analogie, l'expérience et l'observation. Mais les causes de ces causes générales, nous tenterions en vain de les découvrir et nous ne serons jamais capables d'une certitude sur ce sujet par une explication déterminée. Ces ressorts et ces principes derniers ne s'ouvriront jamais à la curiosité et à la recherche humaine » (D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, IV, 1, tr. P. Folliot, presses de l'UQAC).

L'argumentation empiriste, en psychologisant la connaissance, revêt le plus grand péril pour la pensée puisqu'en en déposant la souveraineté, elle la menace d'abdication face au monde. Or telle est bien l'issue possible d'une fondation de la connaissance sur la seule certitude que le sujet a de savoir ce qu'il sait. Cette fondation replace au fond le sujet devant *l'énigme* de l'être : je suis face à un monde que je perçois, que je ressens mais dont le sens réel me *dépasse* radicalement. De Descartes à Hume, le chemin est sûr, si du moins l'on se contente de poser l'acte noétique de manière immanente à la conscience du sujet, *si on en refuse le mystère*.

On répondra sans doute et à raison que l'empirisme, réduisant l'*ego cogito* à sa seule dimension mondaine, ne saurait s'inscrire dans la filiation fidèle de Descartes. Mais n'est-ce pas cependant et quand bien même, le *cogito* qui, sous l'époque de l'empirisme, entre en crise, dans la crise propre à sa finitude ?

Cette crise n'a toutefois pas l'empirisme pour seul moment. En effet, la situation énigmatique du sujet dans l'être et face à Dieu implique, avant l'atomisation empirique de son savoir, l'unité substantielle d'un sujet. L'*ego* est cette conscience du monde inquiète de son être et du monde dans lequel elle s'inscrit. Or, cette inquiétude n'est pas simplement celle *du* sujet mais cette inquiétude *est* le sujet, définit, avant tout contenu empirique ou psychologique particulier, la conscience de soi, le soi comme conscience.

Un discours est donc encore légitime qui décrira le sujet *en tant qu'*inquiétude, qui décrira la conscience de soi comme *situation dans l'être*. Ce discours, nous l'avons suggéré, c'est typiquement celui de Luther. C'est en effet ce discours qui prend en charge le sujet dans son *inquiétude de Dieu*, dans l'attente d'une grâce et d'une lumière sur lui-même qui ne peut provenir de lui-même. Or, le thème de la transcendance de la vérité, du dépassement radical du sujet par la vérité à laquelle il est néanmoins ouvert, dans l'espoir de laquelle il est aux aguets, est le thème du protestantisme, par opposition du Dieu caution de la droite raison humaine qui fut celui du dogme catholique de Thomas. Or, être ouvert à une vérité radicalement transcendante, c'est tenir son identité de la conscience d'être un étant fini. *Le protestantisme est la première métaphysique de la finitude*, plus encore que le cartésianisme qui, par l'appel à une lumière naturelle garantie par la bonté de Dieu, ne renie pas, loin s'en faut, sa filiation thomiste.

Mais si la finitude est toujours affaire de foi, met toujours en rapport le sujet au Dieu dont il professe ou confesse la transcendance, alors qu'est-ce à dire sinon que la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique comme enquête sur les ultimes conditions de ce qui est, est radicalement dépossédée de toute forme de légitimité ? Si tout vient de la grâce et si tout y revient, Dieu a en effet frappé de folie la sagesse du monde et découvrant la finitude de l'*ego*, la métaphysique renonce

à elle-même pour devenir, suivant le mot de Luther, « grammaire de l'Esprit saint ». Et si l'important, pour un sujet fini, est la croix par laquelle le Christ se révèle et me révèle le véritable sens de la création, alors la finitude renie la philosophie en tant que telle.

Empirisme et *luthéranisme* aboutissent donc, depuis le Soi pris comme point de départ de tout savoir, à l'abolition du savoir, par son atomisation ou par son évangélisation. Scepticisme redondant à l'égard de la philosophie : l'être de l'étant lui serait inaccessible, par *défaut* (ma vie incarnée ne me donne pas licence pour la comprendre), soit par *excès* (la foi seule, et gracieusement, me la donnerait).

Double crise des ultimes : sous la menace de l'empirisme qui le prive du pouvoir de comprendre suffisamment ce qui est, et du luthéranisme qui reconduit ce pouvoir à la seule profession de foi, le Soi se sachant fini peut-il encore savoir quelque chose ? *La vérité est-elle encore ouverte, est-elle encore à penser ?* L'énigme de l'être, remémoration du « il y a », par quoi Parménide inaugurerait la longue carrière de la métaphysique revêt-elle encore un sens, à l'heure même où Hume y dénoncerait une vacuité psychologique et Luther, une vanité théologique ?

Kant et la réponse critique à la crise des ultimes

Si double est la crise des ultimes, empiriste et luthérienne, à l'orée de l'âge du Soi, double est la tâche qui échoit alors à la philosophie pour demeurer à la mesure de ce que Descartes lui laissa en partage : que le Soi doive maintenant être institué comme le fragile *titulaire* d'un rapport à la vérité.

Quelle est cette double tâche ? D'un côté, il va falloir assurer la science d'elle-même, contre l'empirisme qui l'a réduite à une connaissance relative et subjective, mais aussi contre Descartes qui, en la faisant dépendre de la lumière naturelle et donc d'un critère mystérieux, brise l'unité de l'objectivité. Il faut donc demander : comment la science est-elle possible ?, autrement dit : comment l'objectivité est-elle

constituée par le seul rapport du sujet à l'étant? D'un autre côté, il va falloir montrer, contre le luthéranisme, que la finitude du sujet n'exclut pas la philosophie du champ de la vérité, en d'autres termes, que l'ouverture au vrai n'est pas seulement reçue de Dieu mais bien acquise par le Soi, saisie par le sujet elle-même. Il faut donc cette fois demander: la métaphysique elle-même est-elle possible? A-t-elle, pour le Soi, un sens, voire un degré non nul de puissance? S'ouvrir à l'étant en totalité, que cette ouverture prenne la forme de la science ou du système ou quelque autre forme que ce soit, cela peut-il être le propre du sujet? Car nous avons vu à partir de la controverse entre Descartes et Leibniz qu'affirmer que les vérités ultimes du monde nous sont données ne saurait manquer d'en briser l'accessibilité, d'en nimber de fragilité la compréhension. *Qu'en est-elle alors de la métaphysique elle-même sous l'époque de la subjectivité?*

Ces deux tâches de légitimation, l'une portant sur l'objectivité en tant que domaine de la science et l'autre sur la subjectivité en tant que domaine du savoir absolu, sont précisément unifiées dans la pensée de *Kant*.

Raison et critique

Kant demande: le Soi, en tant que *raison*, peut-il se saisir de quelque chose? En tant que raison, c'est-à-dire: non plus seulement en tant qu'étant mondain, incarné dans un corps et dans une âme finis, pas plus en tant que créature de Dieu tournée vers la parole salutaire de son créateur, mais en tant que *principe autonome de toute possession d'un savoir conscient de lui-même*. Voilà ce que Kant entend par raison.

Soumise à une crise, la raison doit l'affronter. C'est sous cette impulsion que Kant écrit la *Critique de la raison pure*, que l'on peut tenir pour l'un des livres les plus déterminants de la métaphysique occidentale. Car en s'interrogeant sur le *pouvoir* de la raison, et donc aussi sur les *limites* de la raison, Kant se fait l'auteur d'une véritable

pensée de la finitude du Soi, au sens où *il place la raison au regard d'un absolu qu'elle ne totalisera pas mais à laquelle elle sera toujours ouverte.*

Quelle est la grande thèse métaphysique de Kant, sur laquelle cette pensée repose? À rebours de Hume et de Luther, Kant pose ou plutôt refonde une véritable *souveraineté de la raison*. Le Soi peut disposer d'un domaine d'objets sur lequel il règne sans partage: ce sera *l'objectivité*. L'être de l'étant s'avère pensable, c'est-à-dire ouvert à la raison, dans le cadre fini de l'objectivité. Ce cadre sera celui de la science, c'est-à-dire d'une connaissance susceptible de s'assurer de ses objets. Mais si l'objectivité donne accès à l'étant, l'étant déborde, dans *l'absolu*, la seule objectivité puisque cette dernière est toujours *relative* à son cadre. Et ce faisant, Kant s'attache à montrer qu'il n'est pas *absolument* connaissable. Toutefois, parce que la raison, cherchant à constituer l'objectivité, en comprend d'elle-même les limites, et cherche à les franchir en pensant tout de même ce qui est, *elle sera capable de mener sa propre critique*: de séparer le domaine de la *connaissance* de celui de la *pensée*, ou encore, de séparer le domaine des *phénomènes* de celui des *choses en soi*. Or, cette séparation, si elle abolit, aux yeux de Kant, la possibilité d'une science de l'être, si elle limite le savoir à des connaissances finies, identifie déjà la raison à un absolu car elle permet à la raison de *faire l'épreuve, totale et vraie, de son propre rapport à l'être.*

Quelle forme le développement de la thèse de Kant sur la raison adopte-t-elle? Il faut s'y attarder car ici se décide le statut et la tâche ultérieurs de la métaphysique elle-même à l'heure de la crise et de la critique du Soi.

Les limites du savoir

Le propos du grand texte kantien qu'est la *Critique de la raison pure* porte sur la situation du savoir. Kant s'enquiert de l'état de la connaissance: qu'est-il possible ou non de connaître? Cette question est cartésienne: *de quoi puis-je m'assurer avec certitude?* Et elle est

spécialement présentée sous la forme de la question de la *science* : quel genre de savoir peut-il avoir prétention à se dire scientifique, c'est-à-dire certain de sa propre valeur, garanti dans sa légitimité ? Mais cette question est au fond encore grecque, répète l'*hubris* de toute enquête sur ce qui est : *quelle est la prise de la pensée sur l'étant ?* Répondre motive la démarche kantienne et l'inscrit dans la philosophie.

Or, au moment d'énoncer le statut de la connaissance humaine, la métaphysique *elle-même*, c'est-à-dire la science prétendant dire absolument ce qui est et non se contenter de le dire relativement aux conditions de l'expérience sensible, la métaphysique entre en question. En effet, alors que les sciences expérimentales, celles qui se fondent sur la connaissance du visible et du vérifiable, progressent dans leurs résultats, la métaphysique, elle, demeure enlisée dans l'incertitude :

« La métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève complètement au-dessus d'une connaissance par expérience, et ce au moyen de simples concepts (et non comme les mathématiques par application de ses concepts à l'intuition), où la raison doit donc être son propre disciple, n'a pas connu jusqu'à présent un destin aussi favorable, qui lui aurait permis d'entrer dans la voie sûre de la science ; alors même qu'elle est plus ancienne que toutes les autres, et qu'elle subsisterait, même si toutes les autres disparaissaient entièrement dans le gouffre d'une barbarie dévastatrice. Car la raison, en elle, est constamment mise en difficulté, même lorsqu'elle veut saisir *a priori*, comme elle a la prétention de le faire, les lois que l'expérience la plus commune confirme. Sans cesse il faut rebrousser chemin, parce qu'on découvre que celui-ci ne mène pas là où on veut aller, et pour ce qui est d'un accord de ses partisans sur ce qu'ils affirment, on en est si loin, qu'il s'agit bien plutôt d'une arène, qui paraît très spécialement vouée à l'exercice des forces de chacun, sans qu'aucun des combattants, dans ce jeu, ait jamais pu conquérir la plus petite place, ni fonder sur sa victoire une possession durable. Il ne fait donc pas de doute que sa démarche n'a été jusqu'à maintenant qu'un simple tâtonnement et, ce qui est le plus grave, parmi de simples concepts. À quoi tient-il donc qu'on n'ait pas encore su ici trouver le chemin sûr de la science ? Serait-ce donc impossible ? Pourquoi la nature a-t-elle alors affligé