

Du relativisme à la métaphysique : leçon inaugurale à l'École Polytechnique Fédérale de Zurich (1947)

Autor(en): **Thévenaz, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 3-4: **Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583839>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DU RELATIVISME À LA MÉTAPHYSIQUE

Leçon inaugurale
à l'École Polytechnique Fédérale de Zurich (1947)¹

PIERRE THÉVENAZ

Le problème de la connaissance serait résolu si nous pouvions être assurés que nous touchons vraiment la réalité chaque fois qu'une évidence suffisamment éprouvée s'impose à nous. Il n'y aurait ni relativisme ni métaphysique; il n'y en aurait jamais eu, car relativisme et métaphysique (comme nous allons le voir) sont des réponses fondamentalement divergentes à la question des rapports de l'évidence et de la réalité.

L'homme voit dans l'évidence le signe certain qu'il saisit la réalité même. Pour reconnaître ce qui est vrai, ce qui est réel, à quoi nous fier sinon à l'évidence, qu'elle soit l'évidence sensible, l'évidence rationnelle, l'intuition du cœur ou l'illumination mystique ? Et pourtant ce seul signe certain est encore incertain; et il n'est pas de théorie de la connaissance ou de philosophie qui ne soit avant tout la critique des évidences trompeuses, les mieux établies en apparence. L'évidence n'est donc pas la garantie de la réalité. Elle a besoin d'être fondée, c'est-à-dire d'acquérir, en surplus, une nouvelle qualité d'évidence.

L'évidence sensible est la première dont l'homme ait appris à se défier. Les hallucinations et les illusions de perception s'imposent à nous avec la même évidence que la perception de l'objet réel. Nos sens, en fonctionnant pour eux-mêmes, sans référence à la réalité, déjouent notre vigilance la plus critique et sont impuissants à nous fournir le critère décisif entre l'évidence indicatrice et garante de réalité et l'évidence trompeuse.

La raison met heureusement à notre disposition des moyens de recoupement et nous permet de faire le tri entre les évidences. Une évidence supérieure, d'ordre rationnel, vient ainsi confirmer certaines évidences sensibles et en infirmer d'autres en les dépouillant par la critique de leur caractère d'évidence. De là à penser que l'évidence rationnelle seule nous assure le contact avec la réalité, il n'y a qu'un pas, que savants et philosophes ont souvent franchi. En effet le rationalisme n'est autre que la conviction que, s'il est une évidence

¹ NdE : Leçon publiée en brochure à Zurich aux Éditions Polygraphiques en 1948.

qui corresponde à la réalité et à laquelle nous puissions nous fier, c'est bien l'évidence rationnelle.

Mais, de même que les sens nous entraînent parfois par l'appât d'évidences invincibles loin de la réalité, de même la raison peut – et avec quelle aisance déconcertante ! – s'enfermer dans ses propres évidences, perdre pied et nous emporter loin du réel dans un monde rationnellement fabriqué et dont la cohérence fallacieuse repose sur des évidences sans fondement. La raison semble donc ne jouir à cet égard d'aucun privilège décisif et être même exposée à des tentations assez graves.

Toutefois, ne disposons-nous pas d'un moyen sûr de trier les évidences rationnelles : le recours à l'expérience ? L'évidence qui résistera victorieusement à toutes les épreuves de l'expérience, pense-t-on, livrera enfin la réalité à nos prises. Ainsi l'expérience seule serait en mesure de garantir l'évidence rationnelle et de consacrer son adéquation à la réalité. L'évidence rationnelle ne suffirait donc pas : une évidence supérieure, l'évidence expérimentale, garantirait seule la correspondance avec la réalité.

Il semble que nous ayons là une réponse satisfaisante au problème de la connaissance. Malheureusement il n'en est rien. Si en effet l'expérience est appelée à garantir l'évidence, il faut bien nous demander ce qui fonde cette expérience même. Il faudrait que le recours à l'expérience s'imposât à nous avec évidence comme la méthode de contrôle appropriée, et naturellement avec une évidence supérieure à toutes celles que l'expérience est appelée à garantir. Et cette évidence supérieure ne pourra jamais être elle-même une évidence expérimentale.

D'ailleurs le recours à l'expérience implique toujours un certain réalisme, c'est-à-dire la conviction qu'il y a une réalité extérieure qui peut, en arbitre, opérer le tri des évidences valables. Mais cette garantie, qui la garantira ? Loin de résoudre le problème de la connaissance, le recours à l'expérience le déplace seulement. Nous nous demandions si telle évidence pouvait correspondre à la réalité extérieure ; et nous invoquons l'expérience, c'est-à-dire la réalité extérieure, pour trancher. Le problème de la garantie de cette garantie surgit immédiatement, et l'expérience, cette fois-ci, est absolument incapable de le trancher.

Après la garantie de l'évidence, nous voilà condamnés à chercher l'évidence de cette garantie et, en nous engageant sur cette voie, nous devons remonter de garantie en garantie à l'infini.

En rappelant ces données élémentaires, nous ne faisons que formuler le problème général de la connaissance, à savoir celui du fondement premier ou dernier de la connaissance. Nous ne refusons naturellement pas à l'expérience son rôle d'instance décisive dans la connaissance, dans toute connaissance, même métaphysique, comme Bergson, par exemple, n'a cessé de le proclamer en qualifiant la métaphysique d'expérience intégrale. Néanmoins l'expérience, qui est notre recours pour trancher *des problèmes de connaissance de fait*,

ne peut en aucune façon trancher *le problème de la connaissance* en général sans avoir justifié préalablement ses titres, sans expliciter l'instance qui la garantit elle-même. Autre chose est de chercher le fondement dernier de la connaissance, autre chose de se demander seulement, dans une recherche de fait, comment fonder telle évidence particulière; car en ce cas l'incertitude du fondement dernier, ou sa présence implicite sous forme de réalité expérimentale n'est pas gênante et peut satisfaire momentanément le savant. Il lui est possible de faire une substitution d'évidences successives en recourant chaque fois à une garantie extérieure qui ruine l'évidence première en la remplaçant par une évidence nouvelle et supérieure. En cela consiste le progrès de toute science particulière.

Mais, quand il s'agit du problème de la connaissance en général, aucun critère (que ce soient les sens, la raison, l'expérience, l'autorité d'une révélation, que sais-je encore ?) ne peut en tant que tel s'instaurer d'emblée comme garantie fondamentale et dernière de la connaissance rationnelle – même pas l'expérience, comme les savants le voudraient, car elle serait une expérience qui s'absolutiserait en soustrayant ses prétentions à tout contrôle de l'expérience – même pas la raison, comme certains philosophes le voudraient, car elle serait fatalement une raison-juge qui s'arrogerait un droit d'arbitre sur une raison-accusée.

Bref, dans l'évidence du vrai, n'est pas contenue, comme un caractère propre à cette évidence, la garantie que par elle nous touchons à la réalité. La correspondance entre évidence et réalité, tout en étant impliquée dans la notion d'évidence, n'est pas évidente du tout. Nous avons besoin d'elle pour qu'évidence et vérité aient un sens, car que serait une vérité évidente qui serait coupée de toute référence à la réalité ? Nous ne pouvons pas ne pas voir dans l'évidence précisément l'indice certain de cette correspondance. Et voilà que cette correspondance, tout en donnant son sens à l'évidence, n'est pas saisissable en elle. Le terrain se dérobe sous nos pieds au moment même où nous touchons au but et où l'évidence nous promet la réalité. Telle est l'impasse de la connaissance, d'où vont sortir et le relativisme et la métaphysique.

Le problème de la réalité se trouve ainsi posé dans toute son acuité. Il est posé, en effet, dès que le vrai n'est plus automatiquement le signe du réel, dès que l'évidence, tout en restant évidence, se trouve amputée de sa référence à la réalité, qui paraissait être son caractère le plus essentiel. Si l'évidence ne nous conduit plus à la réalité, c'est que la réalité est devenue problème.

Lorsqu'on prit nette conscience de la nécessité objective de cette correspondance entre évidence et réalité, l'exigence d'une recherche métaphysique naquit en Occident. Son ambition était de les recoller l'une à l'autre et de résoudre ainsi d'un seul coup le problème de la connaissance et le problème de la réalité. Pour illustrer ce que nous avons dit jusqu'ici, il vaudrait la peine de montrer que les grands métaphysiciens ont cherché, chacun à leur manière, à combler ce hiatus menaçant. Un seul exemple bien typique doit nous suffire,

celui de Descartes, qui en même temps nous montrera une des origines du relativisme.

Nul n'a formulé notre problème de façon plus nette que Descartes dans les *Méditations*, quand il fait l'hypothèse du «mauvais génie». C'est d'ailleurs le point précis où le mathématicien-physicien Descartes devient métaphysicien, où le doute méthodique du savant devient le doute hyperbolique du métaphysicien, ni l'un ni l'autre n'ayant rien à voir avec le doute sceptique. Descartes suppose, comme on sait, que si un mauvais génie puissant et rusé nous insufflait le sentiment d'évidence en même temps qu'il nous trompe, notre esprit serait empli d'une évidence parfaite qui ne correspondrait pourtant à aucune réalité. Or Descartes ne veut pas dire: la réalité dernière nous échappe, nos évidences ne sont que relatives, ou simples probabilités. Il veut au contraire nous montrer que nos évidences, sans rien perdre de leur parfaite évidence, ne correspondent pas nécessairement, de ce simple fait, à la réalité, et en même temps nous rendre sensible la nécessité d'une métaphysique. L'évidence n'est pas devenue douteuse; seul, dirais-je, son coefficient de réalité a changé. Descartes ne relativise pas les évidences, il met le doigt sur la dissociation: il n'y a pas immédiatement réalité là où il y a évidence. En d'autres termes: ainsi se trouve fondée *l'autonomie du vrai* ou de l'évidence par rapport au réel. Si une évidence peut être évidence lors même que sa référence à la réalité reste entièrement problématique, c'est dire que la vérité se reconnaît à des critères internes et non pas à son adéquation à la chose (*adaequatio rei et intellectus*), comme disaient Aristote et les scolastiques. Descartes substitue en effet à la connaissance des *choses* la connaissance des *relations*, dont la connaissance mathématique lui fournissait le modèle.

Mais, dira-t-on, Descartes n'est-il pas celui qui a affirmé que l'évidence des idées claires et distinctes est le fondement certain de la connaissance de la réalité? – Oui, mais seulement parce que pour lui existe un Dieu bon qui nous garantit la correspondance de l'évidence et de la réalité. Après coup donc, la garantie divine vient nous assurer que cette évidence purement intérieure du vrai est quand même adéquate à la réalité. Grâce à Dieu, la vérité est quand même absolue et Descartes peut rester réaliste, ou plutôt, si je puis dire, «relationniste»; mais il n'est pas le moins du monde relativiste.

Cependant, dès que la garantie divine tombe – or les successeurs de Descartes l'abandonnèrent immédiatement – cette vérité intérieure à elle-même, que Spinoza appelle indicatrice d'elle-même (*veritas index sui*), ne repose plus que sur elle-même. Le fondement réaliste de l'évidence s'évanouit, la dissociation surgit plus grave que jamais. Et comme, après l'absolu de la chose, on vient d'abandonner aussi la garantie de Dieu, seuls subsistent les relations et l'esprit qui connaît ces relations.

À moins qu'on se réfugie, comme Berkeley, dans l'idéalisme absolu, le *relationnisme*, privé de son fondement dans l'absolu, conduit tout naturellement au *relativisme*. Alors que la métaphysique était une tentative pour sortir à tout prix de l'impasse que constitue le divorce entre évidence et réalité, le

relativisme, par phobie de l'absolu, prend son parti de ce divorce, c'est-à-dire croit le résoudre en le consacrant. Courageusement il veut reconnaître que «tout est relatif», et qu'il est vain, voire même dangereux pour la pensée, de prétendre atteindre un absolu.

Considérer tous les résultats de la connaissance comme relatifs, ce n'est pas simplement reconnaître qu'ils ne sauraient être que partiels, approximatifs, sommaires ou limités. Car même les plus farouches métaphysiciens n'ont jamais contesté que notre raison soit imparfaite et faible, limitée dans son exercice effectif. Le relativiste dit bien davantage : il prétend qu'il y a toujours, et en principe, divorce entre évidence et réalité, et que la correspondance entre la connaissance, même limitée, et un absolu est une impossibilité absolue. Se figurer l'atteindre serait un leurre. Nos jugements sont des vérités liées au lieu et au moment. L'homme en est la mesure. Quant à la vérité absolue ou à la réalité dernière, le relativiste, par une sorte d'atavisme réaliste indéracinable, ne les sacrifie tout de même pas entièrement ; il les conserve du moins à titre de repère, lointain et pratiquement inaccessible, par rapport auquel tout est déclaré relatif.

Ou alors, s'il veut être parfaitement conséquent avec son relativisme, il abandonnera la notion même de réalité dernière, comme contradictoire ou inutile. Il est clair alors que l'évidence du vrai, privée de toute référence à la réalité, sera en ce cas parfaitement autonome, mais le relativiste devra payer cette autonomie d'un lourd tribut : à savoir l'abandon total de la notion de réalité et de vérité ; toutes les notions, y compris celle de relativisme, perdent leur sens, se transmutent ou se volatilisent. Le relativiste ne pourra même pas se rabattre sur la notion de *réalité relative*, qui n'a rigoureusement aucun sens : on ne saurait parler en effet que de *vérité relative*, et encore ne pourrait-elle être qualifiée de relative que si implicitement on la rapportait à une réalité supposée non-relative, fût-ce même un X inconnaissable et inaccessible. Même l'échappatoire pragmatiste qui tenterait de raccrocher l'évidence et la vérité aux valeurs d'utilité ou d'efficacité se trouverait exclue, puisque ces notions ou bien sont de nouveaux absolus en eux-mêmes ou bien se réfèrent implicitement à une réalité dernière.

Mais, à côté de toutes ces graves difficultés, nous voyons le relativisme s'enfermer à son insu dans une nouvelle impasse. Ce n'est plus, cette fois-ci, une impasse entre évidence et réalité, mais une impasse à l'intérieur de la connaissance, dans l'attitude de la raison vis-à-vis d'elle-même. Et une fois encore la prise de conscience aiguë de cette impasse ne sera pas autre chose qu'une nouvelle exigence métaphysique.

Pour renoncer vraiment à l'absolu, disions-nous, il faudrait consentir à ne conserver que l'évidence rationnelle pour elle seule en renonçant à la notion même de réalité. C'est dire que notre raison reposerait entièrement sur elle-même et ne pourrait se fier qu'à elle seule. Car, à moins de renoncer complètement à l'entreprise de la connaissance, comme les sceptiques, on est bien forcé de répartir sa confiance sur la réalité et l'évidence du vrai : ce qu'on

enlève à l'une, on le donne à l'autre. Le relativiste reporte nécessairement sur l'évidence la confiance qu'il refuse à la réalité. C'est parce qu'il renonce à l'absolu qu'il a une confiance absolue en sa raison, rendant ainsi un hommage involontaire et contradictoire à l'absolu métaphysique qu'il refuse. Il en reste pourtant inconscient, s'imaginant relativiser aussi sa propre faculté de connaissance par le simple fait qu'il en relativise les résultats. Il multiplie ses efforts de critique en ce sens et redouble de vigilance contre les retours offensifs des notions d'absolu, d'inconditionnel ou d'a priori. Mais, plus il met en question les résultats de la connaissance ou plus il affirme la dissociation entre évidence et réalité, plus il manifeste sa confiance en l'instance rationnelle qui critique. Celui qui met la réalité objective le plus radicalement en question, c'est celui qui a la plus grande confiance en sa raison, mais une confiance sans raison, si je puis dire, car il est tout à fait normal en ce cas qu'elle n'ait pas besoin d'être fondée. C'est ainsi, par exemple, que l'homme de science est par excellence celui qui met en question et critique la réalité. Ni le physicien, ni l'historien, ni même le théologien, pas plus que l'homme de la rue qui utilise quotidiennement sa raison comme instrument de travail, ne commencent par chercher la justification et le fondement de la raison dont ils vont se servir. Il leur suffit d'utiliser cet outil, de l'affiner au besoin.

Toutefois, objectera-t-on, la raison critique peut aussi se critiquer elle-même. Certes, mais c'est toujours la même attitude critique. La notion même de critique de la connaissance implique qu'une partie du sujet connaissant est une instance qui juge et dont on attend le verdict. Et cette partie, c'est toujours encore la raison. Ce juge qui critique la raison est à l'abri de la critique et il n'est pas cité lui-même à comparaître. On pourra peut-être fonder sur le verdict de la raison-juge la situation de la raison-accusée, mais on se gardera bien de mettre en question ou de fonder la raison-juge. On voit donc que la critique de la raison implique une confiance absolue en l'instance décisive de la raison, sans quoi toute critique devient impossible. C'est là l'impasse fondamentale du relativisme. L'exemple de Kant nous en fournirait une preuve éclatante, encore que sa philosophie soit loin d'être confinée dans les limites du relativisme et d'une critique de la raison et qu'elle soit précisément à certains égards l'origine des métaphysiques nouvelles.

Cette confiance inconsciente en la raison est donc le soutien naturel de toute pensée qui par un effort de critique veut dépouiller la réalité de ses prestiges. C'est fort de cette même confiance que le relativiste décrète que «tout est relatif». Rien d'étonnant s'il accorde dès lors à cette affirmation-clef une valeur absolue. Ce faisant, il se déjuge certes, mais surtout il nous rend visible la situation paradoxale, l'impasse dans laquelle il se trouve. S'il voulait se poser la question du statut de sa raison, c'est-à-dire se préoccuper de savoir sur quoi se fondent sa valeur et sa compétence comme voie d'accès à la réalité, s'il mettait en question une bonne fois cette confiance naïve, il en ferait soit une confiance fondée, soit une défiance fondée; mais, quoi qu'il en soit, le relativisme s'effondrerait ou plutôt se changerait en métaphysique. En effet,

la réponse à la question de fondement ne serait pas autre chose qu'une façon de saisir le rapport entre l'évidence rationnelle et la réalité et de supprimer la faille qui les dissocie.

Or le relativiste s'imagine consacrer cette dissociation. Pourtant en fait il se contente simplement d'une adéquation au rabais entre l'évidence et la réalité, entre une demi-vérité absolue et une demi-réalité absolue, sans quoi «tout est relatif» n'aurait aucun sens. Il apparaît donc que l'expression «tout est relatif» n'est qu'une étiquette posée sur le problème de la dissociation. Le relativiste n'est si empressé à jeter du lest sur la portée dernière de *ses connaissances* que pour se dispenser de mettre en question la valeur et le fondement de *sa connaissance* et esquiver l'exigence métaphysique.

De cette impasse relativiste, une nouvelle métaphysique allait surgir. Surmonter le divorce entre évidence et réalité, mettre en question la raison; chercher le fondement de la connaissance, voilà les trois démarches qui vont de pair et qui constituent la raison d'être et le domaine propre de la recherche métaphysique. Ainsi la nouvelle métaphysique commence au moment précis où tous les absolus s'effondrent, y compris celui auquel le relativiste s'accroche encore : l'absolu de la raison. C'est comme si toutes ces «réalités» du monde et de la raison attendaient d'être fondées pour constituer vraiment *notre* monde et mériter le nom de réalité.

Un monde extérieur dont l'ordre semble incohérent, un homme «comparable à un malade qui cherche une position» (comme dit G. Marcel), une raison qui se sent à la fois puissante et faible et cherche sa situation, une faille entre l'évidence et la réalité, voilà l'expérience décisive, le choc, l'étonnement premier du métaphysicien. Tout, y compris la raison, réclame son fondement pour *être*, tout attend une situation et une raison d'être. Et nulle part une béquille pour nous soutenir, un sol ferme où poser le pied, un absolu sur quoi faire fond ! La raison est en face d'elle-même et du monde, sans appui, sans même ces bonnes règles de la logique, puisque leur évidence ne garantit même pas à première vue leur correspondance avec la réalité. Si la raison est vraiment en question de la sorte, tout est en question; et il n'y a même pas un point de départ de notre recherche rationnelle sur lequel il ne faille bientôt revenir pour le fonder. L'angoisse métaphysique n'est pas un vain mot; elle est le vertige de la raison qui est privée de ses absolus, de ses assurances et de ses confiances, et qui a perdu son monde. Le fait que le relativiste ne connaît pas cette angoisse est la meilleure preuve qu'il a gardé au moins une confiance absolue, une assurance inébranlable : l'absolu de la raison.

Le monde était là avec la solidité que lui conférait ma confiance naïve en ma raison. Et soudain le voilà comme évidé, comme vidé de sa substance. Ce roc où je pose mon pied, cette branche où je me raccroche, l'édifice du monde tout entier ne serait-il qu'un château de cartes ? – Et je n'ose plus faire un pas sans m'assurer tout à nouveau du terrain; ma raison, jusqu'ici trop confiante, sent qu'elle doit retenir son souffle...

Tel est le point de départ de la recherche métaphysique ! Et dire qu'on s'imagine que le métaphysicien part sereinement d'un absolu, déroulant ses déductions, confiant en la puissance inconditionnelle de la raison !

Le frisson qui secoue l'homme devant cette menace de néant présente naturellement des degrés d'intensité variables selon les époques de l'histoire, selon les moments de notre vie. Ces variations, dont on pourrait tracer et justifier la courbe, sont des variations de la confiance plus ou moins naïve, plus ou moins fondée que l'homme a en sa raison. Elles sont le sûr baromètre de l'exigence métaphysique.

Certes cette exigence de fonder a toujours existé. Mais il fut des temps où le monde restait solide autour de l'homme, où, après l'ébranlement métaphysique, la raison retrouvait aisément son assiette et s'assurait bien vite que sa confiance première était justifiée. On pouvait faire fond sur l'Être, il vous restait fidèle et ne se dérobaient point ; les valeurs allaient de soi. Et alors, une fois le moment d'angoisse passé, les systèmes métaphysiques s'édifiaient sur et dans l'absolu retrouvé.

Mais, depuis Kant, l'objet comme fondement absolu de la connaissance s'est dérobé, et l'on a vu s'infiltrer le relativisme pour lequel les absolus ont disparu et la raison ne se préoccupe même plus de chercher sa situation. Puis, dans un monde devenu plus fragile, que le machinisme, les crises sociales et les guerres ont encore disloqué, où toutes les valeurs ont été mises en question, la recherche du fondement est redevenue une exigence pressante. Le renouveau de la métaphysique, auquel nous assistons dès le début du XX^e siècle, n'est pas l'évasion vers d'anciennes mythologies rationnelles ; elle est au contraire la prise de conscience la plus nette, la plus lucide, la plus radicale surtout, de l'ébranlement radical du monde et de la raison. Elle est l'éveil d'une nouvelle exigence métaphysique plutôt que le réveil de l'esprit de système.

Kant a fermé la porte des anciennes métaphysiques, que nous appellerions volontiers les métaphysiques de l'extériorité, et l'ère du relativisme semblait s'ouvrir. Mais, tout en s'imaginant fermer la porte à la métaphysique comme telle, il lui a tout au contraire ouvert son vrai domaine, le domaine où la raison, radicalement mise en question, ne peut chercher son fondement qu'en elle-même. Si un Dieu transcendant ou un absolu extérieur ne sont plus la justification de notre confiance en la raison, il ne peut plus y avoir qu'un fondement intérieur, et la recherche métaphysique s'orientera dès lors vers l'approfondissement de l'intériorité ; elle sera un mouvement vers l'intérieur.

Nous voyons précisément la recherche métaphysique en France dès le XIX^e siècle prendre la forme d'une transcendance vers l'intérieur chez Maine de Biran, chez Bergson, chez Lavelle. La philosophie allemande chez Nietzsche, Jaspers ou Heidegger, pour ne citer que ceux-là, éprouve lucidement la fragilité du monde et des valeurs. Les philosophies du néant ne sont pas, chez un Heidegger ou un Sartre, un simple nihilisme décadent. Elles sont d'abord la prise de conscience radicale de la fragilité d'une raison qui ne connaît plus son fondement.

La mise en question de la raison qui définit l'exigence métaphysique assure du même coup l'indépendance totale de la raison. L'angoisse métaphysique, c'est, disons-nous, le vertige de la raison privée de ses absolus, mais c'est aussi le vertige de la raison qui a subitement conquis sa pleine liberté quand et parce que le monde s'effondre. La raison ne se laisse plus prendre à son propre jeu, elle ne cède plus aux confiances naïves du relativisme. La mise en question permet seule à la raison de conquérir sa définitive autonomie, qui est avant tout son indépendance vis-à-vis d'elle-même. La raison est un instrument qui peut avoir conscience de lui-même, et, dans une radicale mise en question, conquérir son indépendance, même vis-à-vis de cet instrument qu'elle *est* pourtant et ne peut presque pas cesser d'être. La percée du relativisme à la métaphysique se fait dès que la raison assume sa liberté en se «désinstrumentalisant» et en ne se leurrant plus sur sa propre situation.

La raison se libère et la métaphysique surgit au moment précis où la raison perd sa confiance absolue en elle-même. Si, confiante en elle-même et esquivant la mise en question métaphysique, elle croit avoir prise sur les choses de ce monde, elle ne s'interroge plus sur son propre fondement et tout l'édifice de nos sciences rationnelles, comme l'avait si bien vu Descartes, reste alors suspendu en l'air, sans fondement véritable. Si en revanche elle consent à se laisser mettre en question, elle devient la raison métaphysique. Elle reconnaît par là-même que c'est la réalité qui met perpétuellement en question les évidences même les mieux éprouvées. Et pourtant, en le reconnaissant, la raison conquiert son autonomie et, en trouvant ainsi sa propre situation, elle est à même de donner son fondement à l'édifice total de la connaissance en général.

Nous voici revenus à notre point de départ, puisque c'est ce divorce entre la réalité et l'évidence qui met la raison radicalement en question et qui constitue l'excitant de la recherche métaphysique et sa justification. La recherche métaphysique surgit du divorce entre évidence et réalité, et vise passionnément leur réconciliation; celle-ci ne sera possible que si la raison reste ébranlée, perpétuellement mise en question, de façon à être ramenée sans cesse à chercher *en elle-même* sa propre situation de raison purement humaine et quelque lumière sur les problèmes derniers.

Ainsi nous commencerons l'itinéraire métaphysique vers l'intérieur et, en comprenant comment l'univers se situe par rapport à nous, et nous par rapport à lui, nous comprendrons aussi, un peu mieux peut-être, quelle est notre condition d'hommes dans le monde.