

Descartes et la raison devenue (de Descartes a Heidegger)

Bernard Piettre

Descartes est une figure essentielle du rationalisme moderne occidental – et non pas simplement du rationalisme français –, figure fondatrice et figure emblématique, et en ce sens un des auteurs qui nous aident le mieux à penser la modernité et ses avatars ou ses impasses, voire son inéluctable conséquence, à savoir le "nihilisme" contemporain, selon Heidegger.

Le thème de la conférence qu'on m'a proposée:¹ "Qu'est devenue la raison après Descartes ?" est aguichant. Il est pertinent – étant donnée la place centrale de Descartes dans ce qu'on pourrait appeler l'histoire de la raison. Mais il suscite une réflexion très vaste et large, au risque d'embrasser des généralités qui risquent de tourner à l'énumération de banalités. C'est pourquoi, à la réflexion, j'ai décidé d'étayer ma critique ou ce qu'on pourrait appeler mon soupçon – ou nos soupçons – à l'égard du rationalisme moderne et de son devenir, en me concentrant sur l'analyse de certains aspects de la critique heideggerienne du rationalisme et de son destin techniciste.

Nous nous proposons d'étudier:

1 - Descartes comme père du rationalisme moderne et comme "ancêtre" de la philosophie des lumières.

2 - Et le devenir de ce rationalisme dans la civilisation européen-américaine du XX^e siècle et son impérialisme mondial, en m'appuyant sur les philosophes de l'Ecole de Francfort, mais surtout sur Heidegger.

Nous nous interrogerons, pour finir, sur la validité de la critique heideggerienne du rationalisme moderne.

¹ Prononcée en décembre, 1996, au lycée de Méru (dans l'Oise), à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes. Le texte de cette conférence été revu pour le présent article.

1. DESCARTES, PÈRE DE LA RATIONALITÉ MODERNE

A. Raison antique et raison moderne: actualité d'Aristote

La raison préexiste à Descartes. En principe elle existe dès que l'homme existe, puisque, selon Aristote, ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est précisément la raison. L'homme est un "animal raisonnable".

Mais l'expression d'Aristote en grec *zôon logikon* signifie: "animal doué de logos" – c'est-à-dire, aussi bien, animal "doué de parole", puisque *logos* signifie à la fois parole, discours, raison... L'homme est un être vivant capable de parler, de discuter, d'argumenter, de convaincre par la parole ou par le raisonnement. Par le logos, un homme est capable de ne pas se soumettre à l'opinion de n'importe quel séducteur, sophiste, imposteur, démagogue, tyran. La parole est précieuse pour se défendre au tribunal, pour convaincre à l'assemblée publique, pour délibérer dans des instances politiques ou judiciaires etc. Aristote associe d'ailleurs la nature politique de l'homme à sa nature raisonnable (l'homme est un "animal politique");² c'est en effet dans la cité que l'homme peut user au mieux du logos que lui a donné la nature, qu'il peut réaliser sa nature d'être raisonnable, son humanité en ayant tout le loisir d'exercer son logos au service de la vie publique et de la justice.

On dit que les Grecs ont inventé la démocratie. Mieux, je dirais qu'ils ont inventé la politique, si on entend par "politique" l'activité commune des hommes, membres d'une cité (*polis*), pour contribuer à la destinée de la cité par le libre exercice de la parole – et de la raison. L'activité philosophique est inséparable d'une activité critique au sein de la vie de la cité. Ainsi les sophistes ont jeté le soupçon sur les croyances religieuses et la superstition populaire, sur la prétendue sacralité de l'autorité de lois ou de gouvernements institués. "L'homme est la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas" (Protagoras) – l'homme et non Dieu, chaque homme... Dans la démocratie la parole (le logos) est reine. En revanche, les tyrannies s'exercent dans le silence de la peur.

Les Grecs ont aussi inventé les mathématiques, ou du moins ils ont libéré l'essor de la spéculation des mathématiques loin de la pratique tâtonnante et empirique du calcul et de la géométrie commencée avec les Babyloniens et les Egyptiens. L'aventure de la recherche scientifique (mathématique, astronomique, harmonique,

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

2 *Politique*, I, 2.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

physique...) chez les Grecs n'est pas à dissocier de leur invention de la démocratie politique. Vous connaissez ce mot qu'on prête à Euclide qui présentait son travail au Grand Roi,³ lequel lui demandait si on ne pouvait pas faire l'économie de la lecture de si nombreux livres pour s'instruire en mathématiques: Euclide lui aurait répondu: "Il n'y a pas de voie royale à l'étude des mathématiques".

On dit que les Grecs ont été le premier peuple "rationnel". On parle de miracle grec... Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. En tout cas le destin du nihilisme occidental ne commence pas, selon Heidegger, avec Descartes, mais bien avec les Grecs, et en particulier avec Platon.

Si nous croyons à la valeur de l'héritage grec (si nous sommes "humanistes"), nous ne pouvons pas prétendre qu'il y a eu deux raisons, une raison antique, et une raison moderne qui aurait balayé la raison antique; mais il y a eu deux ou plusieurs aspects historiques d'une même raison. Deux ou plusieurs façons de penser l'usage de la raison. Cela ne doit pas nous gêner et ne met pas en cause l'existence de la raison. Pas plus que les différentes façons historiques de penser le travail, par exemple, dans l'antiquité ou la modernité, ne mettent en cause l'existence du travail... On peut même parvenir à donner une définition minimale de la raison, valable pour toutes les époques: la raison est cette faculté de l'esprit humain d'atteindre par lui-même des vérités qui s'imposent nécessairement à son esprit comme à l'esprit de tout homme exerçant également sa raison, en dépit de la différence des subjectivité, des sentiments, des passions, des opinions de chacun... Définition qui n'en rend pas moins problématiques la nature et les propriétés de la raison.

B. Le rationalisme moderne ou la soumission de la nature à la raison humaine

Alors quelle est la marque de la spécificité du rationalisme moderne?

Pour un Ancien il y a entre l'homme et les animaux et les végétaux des différences de degré et non de nature. L'homme est un animal; mais qui, en plus des propriétés d'être vivant qu'il partage avec les animaux et les plantes, possède la raison. L'homme, "animal raisonnable", reste un animal, être vivant au milieu de la nature et qui ne saurait se penser hors de la nature, ou différent de la nature, comme c'est le cas chez Descartes.

Dans les Méditations Métaphysiques, en effet, le sujet pensant se pense existant en toute certitude, quand bien même il n'aurait

³ Le roi de Perse.

aucune certitude qu'un monde extérieur existât. Il n'y a plus, dans le cartésianisme, ce lien de familiarité, de proximité entre l'homme et la nature. Dans notre approche moderne scientifique et technique rationnelle de la nature, ce sentiment d'appartenance de l'homme à la nature, si vivant dans la pensée antique comme au Moyen – Age et jusqu'à la Renaissance (sans parler des civilisations non occidentales) est perdu. Plus de lien de proximité et de parenté, non plus, entre l'homme et le monde animal. L'animal étant sans raison, et sans langage attestant une pensée, est alors sans âme (ce qui est paradoxal puisque le terme animal est formé par le terme latin anima, âme); mais la pensée et la raison sont ce qui définit proprement l'âme, selon Descartes: "Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison".⁴ Les animaux, n'ayant pas de raison, n'ont pas d'âme; n'ayant pas d'âme, ils ne sont donc que des machines. C'est la fameuse théorie cartésienne des "animaux-machines".

Ne pas avoir de raison, pour un homme, c'eût été à la limite, pour un Ancien, ne pas se distinguer de l'animal, ne plus être qu'un animal qui n'a que la voix ou la capacité d'émettre des sons (phônè en grec) pour signifier ses besoins élémentaires,⁵ et qui n'aurait plus le logos pour parler. Les hommes usent plus ou moins bien du logos, selon qu'ils réalisent plus ou moins l'essence humaine – étant entendu que la femme, l'enfant, l'esclave n'ont pas été destinés par la nature à être des humains accomplis, et donc à être parfaitement rationnels ou raisonnables. Cela ne signifie pas que l'esclave soit totalement dénué de logos (ne serait-ce que parce qu'il parle), ou qu'il est simplement un animal. Il existe des différences de degrés dans l'usage de la raison: les hommes sont plus ou moins raisonnables, et donc plus ou moins hommes, selon qu'ils sont Grecs ou barbares, maîtres ou esclaves, hommes ou femmes...

Ne pas avoir de raison, ne pas ou ne plus avoir sa raison signifie, pour nous modernes, être "fou". Le logos n'a pas de contraire, fait remarquer justement Foucault;⁶ la raison moderne a un contraire: "la déraison", la folie. "Être fou" ou "insensé" ne se dit pas du tout en grec "être sans raison" ou "être déraisonnable" (cela se dit apherôn par exemple mais non alogos). Le héros tragique, avec son logos, pouvait avoir affaire à l'hybris, à la démesure. Médée qui tue par jalousie ses propres enfants est folle, certes, car son action est démesurée, sa colère contre Jason dépasse la mesure. Créon en condamnant Antigone dépasse la mesure... Antigone est peut-être folle aussi à sa manière. Mais tous ces héros sont des gens qui agissent bien ou mal avec leur logos. La démesure est une limite à laquelle se heurte la parole et la raison des hommes; mais non le

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

4 *Méditations Métaphysiques* II.

5 *Politique*, I, 2.

6 Dans la Folie à l'âge classique,
préface de l'édition de 1961.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

contraire de la raison. Si un homme se perd dans la démesure et qu'il est frappé de folie, il reste cet animal doué de logos. Nous pouvons rester, avec notre logos, impuissants face à l'inexorabilité du destin, ou vaincus par la passion. Nous pouvons tout au plus douter de la puissance du logos... Et des gens comme Diogène, ou les sceptiques ont mis en doute la puissance du logos. Sans pour autant faire l'éloge de la folie.

Alors que pour un Ancien les hommes sont tous plus ou moins doués de logos, plus ou moins raisonnables selon leur rang ou leur sexe, pour un moderne en revanche la raison est un absolu, dont le manque se traduit par l'inhumanité. On a ou on n'a pas la raison. Descartes le dit expressément au début du Discours de la Méthode: "La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on appelle le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes". La raison est égale en tout homme. Ce qui différencie les individus (mémoire, vivacité intellectuelle...) les fait plus ou moins intelligents, mais non plus ou moins raisonnables. Les différences d'intelligence sont inessentiellles pour Descartes. Pourvu qu'on ait la méthode pour bien conduire son raisonnement, alors on est capable, comme tout un chacun, de discerner le vrai du faux. Certes pour un Ancien aussi, tout le monde peut discerner le vrai du faux, s'il est aidé dans sa démarche (comme l'esclave de Ménon par Socrate); mais il y a des différences – dues à la naissance, aux circonstances, à l'éducation – qui empêcheront certains d'exceller (en politique, en sciences...), de se distinguer dans la cité, d'atteindre la sagesse. La conception antique de la raison comme de la diversité des intelligences demeure aristocratique. Les premières lignes du Discours de la Méthode sont en revanche, sans même que Descartes en ait saisi toute la portée politique, profondément démocratiques. Egalité de la raison et universalisation possible des sciences et de la philosophie, avec Descartes; et par là même égalité des individus (avant que cette affirmation soit érigée en principe fondamental de la philosophie des droits de l'homme).

Nous savons que Discours de la Méthode présente le projet d'une réforme radicale de pensée. Cette réforme doit être universalisée. D'où l'écriture du livre, non en latin, mais en langue vulgaire (en Français). Plutôt que de se soumettre à l'autorité de la tradition et des Ecoles, mieux vaut écouter sa seule raison, puisque la raison est égale en tout homme. Ce sont les facultés d'en bien user qu'il faut enseigner. Il y a un caractère révolutionnaire de ces premières lignes du Discours de la Méthode. Chaque homme peut par sa seule raison découvrir par lui-même ce qui est vrai et faux, et, comme on

dit familièrement, refaire le monde. Rejeter les croyances ou les opinions non suffisamment fondées à ses yeux. Entreprise individuelle, qui peut rester éminemment solitaire, comme le sont d'ailleurs les Méditations métaphysiques de Descartes. Voilà encore une différence avec le logos des Grecs: le logos, c'est la raison discutante et la parole échangée (pensons aux dialogues de Platon). L'entreprise philosophique n'est jamais envisagée comme une entreprise solitaire chez les Anciens (d'où les nombreuses écoles ou communautés philosophiques: l'Académie, le Lycée, le Portique, le Jardin...).

Le Discours de la Méthode, on l'a compris, est une oeuvre militante. Avec Descartes, et la pensée moderne, la raison devient l'arme qui permet de faire table rase de l'enseignement de la tradition, qui permet de douter de tout ce qui est un tant soit peu susceptible d'être mis en doute. Le doute cartésien à l'égard de l'existence du monde (dans les deux premières méditations métaphysiques) est tout sauf sceptique. Il montre la puissance de la raison à se penser, soi, face au monde extérieur et différent de lui; à penser l'âme distincte entièrement du corps. Avec la raison je reconstitue le monde. La nature n'est plus ce à quoi la raison me demande de me soumettre, comme chez Platon, Aristote: la raison devait découvrir l'ordre divin des Idées ou des Formes qui organisent le monde; elle devait se mettre en accord avec le logos qui gouverne la nature; et on trouve ce thème de l'accord avec la nature aussi bien chez Héraclite, Aristote, que chez les Stoïciens. Non, la raison, avec les modernes, doit reconstruire les lois mathématiques de la nature, inventer pour établir ces lois. La nature est à présent ce qui doit se soumettre à la raison.

Mais pourquoi cette confiance renouvelée dans la puissance de la raison?

C. La méthode cartésienne au service d'une mathesis universalis

Pourquoi cette confiance dans la puissance de la raison? C'est que la raison fait merveille dans certains domaines, en particulier dans mathématiques. Et dans la découverte d'une apparente application universelle des mathématiques.

Il faut savoir que Descartes est un très grand mathématicien. Il a appris l'algèbre qui nous vient des Arabes, en même temps que la géométrie des Grecs; mais il eut l'idée d'appliquer l'algèbre aux problèmes traditionnels de la géométrie où les Grecs étaient allés le

○
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

plus loin qu'ils ont pu. Ce qui va simplifier la résolution des problèmes, et étendre aussi les capacités de leur résolution. De même il va simplifier l'écriture de l'algèbre et augmenter ainsi l'efficacité du calcul algébrique. Cette simplification des mathématiques va permettre d'en mieux saisir la fécondité et d'étendre leurs applications. Mieux, elles vont apparaître davantage comme une possibilité de calculer tout ce qui est rendu calculable.

On calcule pour ramener des inconnues à du connu. A partir de Descartes, les mathématiques deviennent un art de l'invention plutôt qu'un art de la découverte. Descartes, en algébrisant la géométrie, va créer ainsi des grandeurs n supérieures à 3, sans qu'elles soient donc vraiment constructibles. Il va également rencontrer des racines carrées de nombres négatifs – ce qui lui apparaîtra d'ailleurs comme une curiosité sans conséquence. Chez Euclide et les géomètres grecs, l'inconnu est ce qui n'a pas encore été démontré; mais il appartient déjà en quelque sorte à l'ordre géométrique du monde; l'inconnu n'est que du connu caché qui demande à être découvert. Avec Descartes il s'agit plutôt, lorsqu'on rencontre un problème, de faire en sorte qu'on puisse lui donner une expression telle que ce qu'il y a d'inconnu en lui soit ramené à du connu. Autrement dit le monde n'est pas tant, en son essence cachée, mathématique, qu'il n'est mathématisable. L'important est de pouvoir donner une expression mathématique à des problèmes physiques par exemple; ce qui exige quelque invention. Descartes nous en donne un exemple avec la dioptrique: il a jeté les bases de la géométrisation de l'optique en supposant que la lumière se dirige en ligne droite, et en faisant abstraction de ce qui peut, du fait du milieu (de l'air, de l'eau...), dévier ou déformer cette ligne droite. (C'est ainsi qu'il établit la première loi de l'optique connue comme loi de Descartes: l'indice de l'angle de réfraction = n sinus de l'angle d'incidence).

A partir de là il semble à Descartes que, pourvu qu'on sache user correctement de sa raison, on peut mettre de l'ordre et de la clarté dans tous les problèmes difficiles qu'on peut rencontrer dans les sciences. L'application de l'algèbre à la géométrie, et partant l'extension des méthodes du calcul des grandeurs au domaine de la physique relève d'une même façon féconde de procéder, d'une même méthode. Descartes a pris soin d'exposer simplement les règles de cette méthode dans la seconde partie du Discours de la Méthode. Rappelons-les:

Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de

ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres."

La première règle consiste à s'assurer que le point de départ d'une démonstration repose sur des évidences irrécusables, et non sur des opinions vraisemblables ou générales, comme celles qu'admettait Aristote dans ses raisonnements dialectiques; il s'agit de s'appuyer non seulement sur des évidences comme celles des axiomes des *Éléments* d'Euclide, mais plus précisément sur des énoncés simples et radicaux, un peu comme ceux que permettent en physique des expériences idéales de pensée, ou encore des raisonnements qui dissipent le moindre doute, comme ceux qui commentent les *Méditations Métaphysiques* permettant d'aboutir à l'évidence irréductible du *Cogito*. Evidence de ce qu'on a pu ramener à la simplicité de l'évidence – ainsi des hypothèses de la physique cartésienne – et non pas évidence immédiate de l'expérience.

La seconde règle est celle de l'analyse. Communément on appelle analyse le mouvement de pensée qui consiste à partir des conclusions d'un raisonnement pour remonter à ses principes. Ici il s'agit de ramener un problème à ses états élémentaires; par exemple décomposer une équation à deux ou plusieurs inconnues pour la ramener à deux ou plusieurs sous-équations à une inconnue. En physique, il s'agit de décomposer un problème pour le ramener à une relation déterminée de grandeurs distinctes mesurables.

La troisième règle est celle de la synthèse, qui, communément, désigne ce mouvement de pensée qui part des prémisses pour aboutir aux conséquences. Ici il s'agit de reconstituer l'ordre de déduction correct, en partant des choses les plus simples ou les plus élémentaires pour arriver aux plus composées. Par exemple après avoir décomposé une équation à plusieurs inconnues en plusieurs mini équations à une inconnue, reste à réécrire l'équation dans l'ordre de déduction correct qui puisse permettre la résolution de l'ensemble de l'équation, "et supposant même de l'ordre" entre des parties ou des membres de l'équation "qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres."

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

Ces règles de la méthode sont donc inspirées de la pratique des mathématiques. Mais leur portée n'est pas strictement mathématique; elle est universelle. Écoutons Descartes conclure sa présentation des règles de la méthode: "Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent de même façon, et que, pourvu qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il ne peut y en avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre."

Tout problème (relevant des sciences de la nature, physique, biologique...) est susceptible d'être décomposé en éléments simples, et comme tels calculables, ou d'être ramené à des unités de grandeurs mesurables. Tout problème est donc traitable selon la méthode dont la fécondité s'est déjà révélée en mathématique, et dans certaines branches de la physique. Galilée avait déjà montré la voie de la mathématisation de la physique, en mécanique en particulier (Galilée établit la loi de la chute des corps). Descartes en a donné un exemple en optique. L'un et l'autre ont pris le parti de géométriser le monde physique. Car, selon Galilée, Dieu a écrit l'univers en langue mathématique. Mais la vision du monde galiléenne reste platonicienne ou pythagoricienne. Les visées de Descartes sont plus ambitieuses encore que celles de Galilée: oui, il s'agit de repenser le monde en le géométrisant, en le mathématisant de part en part, non que les mathématiques soient spécialement une voie d'accès privilégié au divin, pour Descartes, mais Dieu a donné à l'homme la raison – par quoi il porte Son empreinte – et par cette raison, l'homme peut accroître considérablement sa connaissance et par là aussi sa puissance. Conformément à la parole de la Genèse, c'est l'homme, et non la nature, qui a été créé à l'image de Dieu.

Il n'est donc pas de domaine qui soit susceptible d'échapper à l'emprise de sa raison, et ce par l'usage d'une seule et même méthode. À la différence d'Aristote, par exemple, qui distinguait deux usages et deux aspects de la raison – un usage épistémique, scientifique, et un usage délibératif, éthique et politique – selon l'objet auquel elle s'applique, Descartes croit en l'unité de la raison et en l'universalité de l'application de son usage méthodique, "car toutes les sciences n'étant rien d'autre que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même, quelle que soit la différence des sujets auxquelles on l'applique, et qui ne leur emprunte pas plus de distinc-

tions que la lumière du soleil n'en emprunte à la variété des choses qu'il éclaire, il n'est besoin d'imposer aux esprits aucune limite."⁷ Les limites que pourrait rencontrer la puissance de la raison ne sauraient venir de la nature des objets, de leur variété ou de leur complexité, mais des seules limites de l'esprit humain – limites de sa volonté ou limites du temps d'une existence.

Il y a à la fois un credo cartésien en l'unité et la puissance de la raison, et un credo cartésien en la liberté infinie de la volonté. C'est dans cet esprit de liberté et d'aventure d'une raison dominatrice et conquérante que s'inscrit le projet cartésien d'une maîtrise technique du monde – apparemment sans limite. On connaît ce fameux passage du Discours de la Méthode:⁸ "Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent... Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature." Dès lors qu'il est possible de découvrir les mécanismes simples que cache la complexité apparente des corps et de leurs mouvements, dès lors qu'on a pu mettre en évidence leur mécanique, comme on démonte les rouages d'une machine, il devient possible de les contrôler et d'agir sur eux.

Par exemple, comprendre la mécanique des mouvements des muscles du coeur et de la circulation du sang dans l'organisme, etc., ou bien comprendre la mécanique des mouvements des nerfs depuis les organes périphériques jusqu'au cerveau et inversement (par l'intermédiaire des "esprits animaux"), c'est caresser l'espoir d'avoir prise sur eux, de mieux soigner les troubles du coeur ou des nerfs et sortir la médecine de l'ésotérisme et de l'occultisme dans lequel elle complait à se maintenir. C'est ainsi que Descartes s'est intéressé de près à la mécanique psycho-physiologique des passions (de leur genèse et de leur déclenchement), et ce afin d'aider l'âme à mieux les contrôler: d'où son traité des Passions de l'Ame, qui est un traité de médecine autant que de morale, et d'où ses remarques à la suite du texte du Discours de la Méthode que nous citons plus haut: "...car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la dispo-

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

7 Les Règles pour la direction de
l'esprit, Règle 1.

8 6^e partie.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

sition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher".

La science, ainsi fondée sur de nouvelles bases, est en mesure d'accroître rien moins que la sagesse et le bonheur des hommes. Tel sera aussi le credo des Lumières.

D. Descartes, précurseur des Lumières

Descartes est donc le père de la modernité.

Qu'appelle-t-on la modernité? L'époque qui correspond grosso modo au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècle, mais qu'on peut aussi limiter au XVIIe-XVIIIe et faire commencer avec Descartes, en ce sens qu'elle tourne non seulement le dos au Moyen-Age, et à son théocentrisme – à cet égard elle est l'héritière de l'humanisme de la Renaissance – mais aussi au naturalisme des Anciens, dont la Renaissance est encore prisonnière. Certes la référence aux Anciens, et en particulier aux modèles de la démocratie athénienne et de la république romaine, est omniprésente chez les "philosophes" du XVIIIe. De même la référence à la nature, au droit naturel, au "doux guide" de la nature (pensons à Rousseau) pourrait nous faire croire que les modernes n'ont pas abandonné le naturalisme des Anciens. Et pourtant il ne s'agit plus pour les hommes du XVIIIe de se conformer à la nature, comme invitaient à le faire les Stoïciens ou les Epicuriens, c'est-à-dire d'apprendre de la nature les limites qu'il convient d'imposer à ses désirs si l'on veut jamais acquérir la vertu. A la grande différence des Anciens, les écrivains et philosophes du XVIIIe voient dans la nature, non un modèle de mesure, mais une source de bonheur. L'homme est heureux pourvu qu'il se laisse aller à suivre la nature, injustement noircie par le dogme chrétien du péché (songeons à Diderot, mais aussi à Sade). Il convient d'avoir confiance en la nature humaine. Le naturalisme du XVIIIe est en fait un humanisme dressé contre la religion.

Car rien ne peut arrêter à présent la quête par les hommes de leur bonheur ici-bas.

Cette quête a seulement été empêchée par la superstition, la crédulité inculquée par les prêtres de la religion chrétienne et encouragée par les tyrans qui nous ont gouvernés jusqu'ici, lesquels ont persuadé les âmes maintenues dans l'ignorance que leur malheur était "naturel", qu'il était à la fois le résultat d'inégalités de naissance (et non pas d'inégalités arbitrairement instituées) et la conséquence du péché originel et d'un juste châtement divin. Tel est, résumé à

gros traits, le réquisitoire des philosophes les plus engagés dans le combat pour les Lumières. Nul réquisitoire de la sorte chez Descartes. Au contraire ses preuves de l'existence de Dieu, même si elles n'ont guère de valeur pour un esprit religieux comme Pascal, pouvaient apparaître comme une arme philosophique contre l'athéisme discret des libertins, et l'étaient vraisemblablement aux yeux de Descartes. Mais Descartes, en redonnant tous ses droits à la raison, affranchissait la philosophie et les sciences de la tutelle de l'aristotélisme et de la théologie. La nature elle-même, loin de demeurer un modèle de rationalité, devient soumise à la raison, sujette à ses investigations et ses expérimentations. La suprématie de la raison humaine sur les choses doit permettre d'augmenter, non seulement la connaissance, mais aussi le pouvoir de nos arts et de nos techniques, et par là d'accroître notre liberté et notre bonheur.

Le *Discours de la Méthode* affirmait qu'aucune opinion ne devait échapper à l'examen critique et méthodique de la raison. Si la religion et la politique ont été épargnées par Descartes, elles ne le seront plus au XVIII^e siècle. D'où cette remarque élogieuse de Condorcet à propos de Descartes: "Il (Descartes) dit aux hommes de secouer le joug de l'autorité, de ne plus reconnaître que celle qui serait avouée par leur raison; et il fut obéi, parce qu'il subjuguait par sa hardiesse, qu'il entraînait par son enthousiasme. L'esprit humain ne fut pas libre encore, mais il sut qu'il était formé pour l'être. Ceux qui osèrent s'opiniâtrer à lui conserver ses chaînes, ou essayer de lui en donner de nouvelles, furent forcés de lui prouver qu'il devait les garder ou les recevoir; et dès lors on put prévoir qu'elles seraient bientôt brisées."⁹ Ces dernières lignes affichent l'optimisme résolu et foncier d'un homme entièrement engagé dans le combat pour les Lumières. On sait que Condorcet s'est illustré par ses travaux de mathématicien et de philosophe politique à la veille et pendant la Révolution – dont il fut la victime, comme Lavoisier et tant d'autres éminents esprits de l'époque. Il est un des plus représentatifs défenseurs des Lumières en France.

Admironons ce bel optimisme qu'il exprime par exemple dans ces lignes: "Il arrivera donc ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres; où l'on ne s'en occupera plus que pour plaindre leurs victimes et leurs dupes; pour s'entretenir, par l'horreur de leurs excès, dans une utile vigilance; pour savoir reconnaître et étouffer, sous le poids de la raison, les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osaient reparaître."¹⁰ Cette foi dans

○
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

⁹ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Vrin, 1970. p. 143.

¹⁰ *Ibid.*, p. 210.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

l'avenir de l'humanité est venue encore illuminer les combats politiques du XIXe et du début du XXe. La Grande Guerre fut sans doute le premier événement qui sema le doute sur les réelles capacités humaines de progresser sur le chemin de la sagesse et de la liberté. Nous y reviendrons.

Il convient de remarquer dans ces lignes de Condorcet l'importance accordée au rôle de la raison. Condorcet voyait dans l'ensemble de l'histoire un progrès continu, lent, mais sûr, de la raison, progrès dont la révolution marquait l'aboutissement en même temps qu'elle marquait les débuts d'une nouvelle ère. D'où son travail écrit en prison retraçant l'histoire de ce progrès: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Les progrès des sciences, des arts (des techniques), des institutions, des moeurs, de la philosophie et des lettres relèvent d'un même progrès: celui de la raison. "Toutes les erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques (entendons dans les sciences physiques). Il n'existe ni un système religieux, ni une extravagance surnaturelle, qui ne soit fondée sur l'ignorance des lois de la nature."¹¹ Ce n'est pas que les progrès moraux et politiques dérivent directement des progrès des sciences. Mais les progrès des sciences, eux-mêmes issus d'un usage rigoureux de la raison, forçant à l'abandon de préjugés, favorisent l'usage de la raison dans d'autres domaines (moraux, politiques...) et incitent à ne se soumettre à d'autre autorité que sa raison. Car nulle autorité ne peut être supérieure à celle de la raison – de ma raison. Par sa raison, en effet, tout homme est capable de s'élever à l'universelle vérité – scientifique, morale ou politique.

De même Kant, tout en séparant radicalement le domaine de la morale de celui des sciences, fait reposer science et morale sur la libre activité de la raison: par la raison, l'esprit humain est capable de déchiffrer la nécessité qui règne dans la nature selon des lois déterminées; et par la raison, je m'impose des obligations selon une loi morale universelle dont je suis, comme tout être raisonnable, le libre auteur. La raison est ce par quoi l'entendement humain révèle sa liberté: liberté de soumettre la nature à l'examen de ses concepts et de ses principes pour en décrypter les lois, liberté de m'imposer des lois qui me guident dans la société comme dans l'humanité en général et m'arrachent à l'animalité. Même accent chez Rousseau, inspirateur et de Condorcet et de Kant, lorsqu'il définit la liberté, au fondement du Contrat Social, charte de toute démocratie à venir: "la liberté est l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite". Le Contrat Social détermine un changement radical en l'homme que Rousseau décrit en ces termes: "Ce passage de l'état de nature à l'état civil pro-

¹¹ Ibid., p. 193.

duit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusques là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants."¹²

N'écouter que sa raison, à condition de l'exercer, et ce grâce à la détermination de sa libre volonté, et grâce à l'aide aussi d'une instruction elle-même dispensée par des instituteurs libres et éclairés, tel est finalement le maître mot des Lumières. "Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières" dit Kant.¹³ Or que disait d'autre Descartes dans le Discours de la Méthode, sinon d'avoir le courage d'user de son entendement et de sa raison? User de son entendement sous la direction d'autrui, pour Kant, ce n'est pas encore servir de la raison. Se servir de son propre entendement, c'est bel et bien user de raison. La raison est l'expression même de la liberté. On ne voit plus d'ailleurs ce qui sépare volonté et raison chez Kant. Descartes séparait entendement et volonté. On peut, selon Descartes, agir volontairement mais sans intelligence; on peut exercer son intelligence mais sans faire preuve de volonté au moment d'agir. C'est pourquoi, chez Descartes, les qualités de l'action morale exigent plus que la simple connaissance scientifique de la mécanique de la nature humaine et de la genèse des passions; elles exigent une éducation et une discipline de la volonté. Cela dit, faire concourir ensemble au mieux sa volonté et son intelligence, c'est réellement faire preuve de raison.

Par usage méthodique de son intelligence et une discipline de sa volonté, en un mot par un judicieux usage de sa raison, Descartes déclarait l'homme capable de devenir "comme maître et possesseur de la nature", de devenir aussi quasi maître de ses passions. La raison est la manifestation de la liberté de l'homme (vouloir c'est manifester une liberté; mais vouloir n'importe quoi c'est manifester le plus bas degré de la liberté, dit Descartes). Il y a là une équation entre raison et liberté remarquablement posée par Descartes, thème repris selon des variations diverses, par Spinoza, Rousseau, Condorcet, Kant, Hegel.

Pouvons-nous mettre en doute cette conquête intellectuelle, mais aussi politique, de la modernité ? Faut-il tuer Descartes, et avec lui toute la lignée des philosophes des lumières ? Ou bien que faut-il tuer chez Descartes, s'il y a quelque chose que nous devons absolument tuer ou du moins abandonner chez lui ? Où, et pour quels motifs, le soupçon va-t-il se glisser à l'égard de ce rational-

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes a
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

12 *Contract Social*, I, 8.

13 Dans *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784).

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

isme moderne dont Descartes a posé les fondements ? Quelle serait la nature de ce soupçon ?

Examinons de plus près ces questions.

2. LE RATIONALISME EN QUESTION À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

A. Des désillusions du XX^e siècle à la suspicion jetée sur la raison

Le plus remarquable dans le destin de la raison occidentale – de la raison à l'oeuvre dans la civilisation occidentale moderne – ce sont les conséquences catastrophiques qui ont accompagné les progrès évidents des sciences envisagés déjà par Descartes et anticipés par Condorcet – ces progrès qui permettent de "jouir sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent",¹⁴ et d'oeuvrer à "la conservation de la santé", d'accroître la longévité, de favoriser le bien-être en général, de libérer les femmes d'une antique servitude¹⁵ De quelles catastrophes s'agit-il ? Elles ont pour nom les deux guerres mondiales; les déportations de population et les exécutions massives sous Staline; l'extermination des Juifs organisée sur tout le territoire du III^e Reich, les bombes d'Hiroshima et Nagasaki. Elles ont pour nom aussi les décimages de populations minoritaires (en Europe de l'Est, en Arménie, mais aussi, depuis le XVII^e siècle, en Amérique du Nord et du Sud), le saccage de nombreuses régions de la planète et la disparition brutale de nombreuses civilisations.

Il est certain que toutes ces catastrophes nous font apparaître rétrospectivement les Condorcet et les chantres des lumières et du progrès comme de doux rêveurs. On sourit à la fois avec nostalgie et condescendance à la lecture de ces lignes de Victor Hugo: "Dans l'avenir personne ne tuera personne, la terre rayonnera, le genre humain aimera. Il viendra, citoyen, le jour où tout sera concorde, harmonie, lumière, joie et vie, il viendra. Et c'est pour qu'il vienne que nous allons mourir."¹⁶ Après que le XVIII^e et le XIX^e siècles furent des époques de grande espérance, le XX^e siècle est celle des dures désillusions. Nous constatons que les progrès des connaissances, des techniques, et même des institutions et du droit – autant de conquête de la science moderne et de la philosophie des Lumières – s'ils permettent apparemment d'accroître le bien-être général (d'augmenter la longévité, de faire reculer la mortalité

14 *Dicours de la Méthode*, VI^e partie.

15 Condorcet *Esquisse d'un tableau des progrès historiques...* 10^e époque.

16 *Lés Misérables*, livre 12, c. 8.

infantile..., comme en témoigne la croissance démographique exponentielle de l'humanité en ce dernier quart de siècle) n'apportent nullement la justice et l'harmonie de l'humanité dont rêvaient Hugo ou Jaurès ? Ces progrès n'ont pas empêché l'aggravation du malheur de populations dont la pauvreté est l'effet, à bien des égards, de l'enrichissement des peuples les plus nantis (populations affamées, ruinées par des épidémies, aujourd'hui par exemple par le Sida...), ni la dépendance du plus grand nombre à la folie des puissants – folie dévastatrice de la course au profit, folie meurtrière de la défense d'intérêts nationaux ou ethniques (en dépit de la mondialisation des échanges).

Quelle est finalement notre principale désillusion? Nous constatons avec amertume que les progrès des sciences, des techniques, du droit, de l'instruction... que ces conquêtes effectives de la raison n'enrayent nullement la folie des hommes. Les Lumières ne dissipent pas l'obscurantisme. (Un seul exemple: les progrès des sciences, de la biologie, de l'anthropologie, et les progrès de l'instruction générale, conquête de la République, n'empêchent nullement des individus de soutenir des idéologies racistes). Le philosophe est alors le premier en proie en doute et au découragement, lui dont c'est le métier d'exercer au mieux sa raison – exercice qu'il a lui-même appris auprès des grands philosophes – et d'encourager autrui à user de sa raison. Car c'est dans ce seul usage de la raison que chacun trouvera, sinon le bonheur, au moins la liberté (Rappelons-nous cette formule de Kant: "Aie le courage de te servir de ton propre entendement"; or le même Kant disait: "Philosopher, c'est penser par soi-même"). Mais voilà que le doute s'étend, non sur la valeur de la raison, mais sur le pouvoir de la raison de permettre à l'homme d'atteindre la sagesse, du moins de permettre à l'homme de développer le meilleur de son humanité.

On pourrait s'en tenir à ce constat simple: l'homme a toujours été capable de la plus grande folie, comme de la plus grande sagesse; il est à la fois le pire des animaux et le meilleur des animaux; celui qui humilie et tue avec une sauvagerie et une cruauté dont est incapable le plus féroce des animaux, mais aussi cet être capable d'amour (bien au-delà du besoin sexuel), de générosité, et précisément d'humanité. L'homme a toujours été à la fois effrayant et fascinant; nulle raison qu'il ne conserve pas à l'avenir ce double visage. Ainsi les progrès des sciences, des techniques, des institutions juridiques ou politiques changeront peut être la condition des hommes mais non une nature humaine foncièrement ambivalente. En termes chrétiens, on pourrait dire que les progrès de la raison ne sauraient effacer comme par enchantement la marque du péché originel. L'homme avec toute la force de sa raison ne saurait triom-

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

67 CAVALLO, Guglielmo;
CHARTIER, Roger (dir.). *Histoire
de la lecture dans le monde occi-
dental*, op. cit., p. 7.

68 CERTEAU, Michel de. *L'in-
vention du quotidien*. Paris: Galli-
mard. p. 61. (coll. "Folio").

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

pher, sans l'aide de Dieu, du péché. Mais il nous faut aller au-delà de ces constats qui risquent bien de n'être qu'un tissu de banalités, ou l'expression d'une foi religieuse susceptible de nous faire retomber dans l'obscurantisme.

La situation du XXe siècle nous apprend autre chose: il semble que les progrès incontestables des sciences, des techniques, auxquels nous ajoutons ceux du droit (cf. la déclaration universelle des droits de l'homme...) qui sont en effet des conquêtes de la raison, s'accompagnent d'un progrès des hommes dans la déraison. Il semble qu'au XXe siècle l'homme ait atteint un degré d'inhumanité inconnu dans les siècles précédents. Loin que la seule passion conduite aux pires ignominies, comme ce fut le cas dans des guerres ou ces crises de toute sorte de l'Antiquité ou du Moyen Age, une froide raison semble avoir mis au point, en ce XXe siècle, des dispositifs et des stratégies implacables pour réduire à néant l'humanité de ce ceux qu'on pense devoir éliminer. On l'a dit et répété, rien dans l'histoire ne ressemble de près ou de loin à l'extermination savamment organisée, rationnellement systématisée, des Juifs sous le nazisme. Jamais, non plus, aucune guerre n'a pratiqué de façon aussi systématique et aussi massive la destruction de populations civiles innocentes (qu'on songe au massacre de Guernica, mais aussi, on l'oublie trop souvent, à Hiroshima et Nagasaki). Et si les phénomènes d'exploitation abusive de la nature et de pollution ont toujours existé, en particulier depuis l'apparition de civilisations agricoles et urbaines, ils n'ont jamais été aussi dévastateurs au point de détruire le patrimoine, résultat d'un travail ancestral et parfois millénaire, de civilisations entières; et jamais les destructions de l'environnement n'ont été aussi irréversibles au point de compromettre la vie des générations futures et l'avenir de l'humanité sur la planète.

Or nous avons dit en commençant que la raison moderne (à la différence du logos des Anciens) rejetait la folie du côté de son contraire: la déraison, comme si l'usage de la raison nous prémunissait du danger de la folie. Il semble au contraire que la raison – scientifique et technicienne moderne – puisse être au service des entreprises les plus insensées. Ne faisait-on pas appel à des savants, à des ingénieurs et des médecins qualifiés pour rationaliser au maximum l'extermination des Juifs pendant la seconde guerre? Méditons ce mot de Nietzsche: "Le XXe siècle sera un siècle de barbarie. Et la science sera à son service." Le rationalisme moderne loin de nous rendre au bout du compte plus "sages," comme l'escomptait Descartes (par le biais des progrès de la médecine), nous rendrait plus aisément "insensés". Comment comprendre cet effet imprévisible à un Descartes, un Spinoza, un Kant ou à un Condorcet ?

69 GAUCHET, Marcel. L'élargissement de l'objet historique. *Le Débat*, n. 103, janvier-février 1999, p. 141.

70 Voir: DOSSE, François. *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1995; rééd. La Découverte-poche, 1997.

71 GAUCHET, Marcel. op. cit., p. 143.

B. La rationalisation de la domination de la nature et de l'homme sur l'homme

S'agit-il alors simplement de faire le procès de la raison, de cette raison magnifiée par un Descartes ou un Condorcet? Ou de faire celui de la seule rationalité scientifique et technique? Ou bien arrêtons de s'en pendre à ces entités de la "science" et de la "technique", et attaquons-nous aux causes politiques des dégâts provoqués, non par la science et la technique, mais par l'usage qu'on en a fait? Il semble que ce soit en effet ce dernier parti qui soit le plus raisonnable et le plus rationnel.

Mais toute la question est de savoir s'il est possible de maîtriser raisonnablement l'usage des sciences et des techniques. S'il n'y a pas un destin de la raison scientifique et technique, auquel est indissolublement lié celui d'une rationalité sociale et économique irréversible, dont l'homme serait nécessairement prisonnier, et contre lequel l'éthique ne peut opposer que des paroles, des raisonnements (des "logoi") sans force et sans effet sur la conduite politique de nos destins collectifs. Voilà le cœur de la question.

La raison philosophique semble en effet impuissante devant le devenir d'une rationalité scientifique, technique, économique. Comme si la raison ne pouvait rien contre un certain devenir de la raison. Serait-ce que la raison est divisée? Qu'il faut distinguer rationalité (scientifique, technique...) et raison, ou encore rationnel et raisonnable? Notre réflexion ne s'engagera pas pour commencer dans cette question d'une possible dualité de la raison. Car elle serait une manière de se dérober à la question de savoir si, oui ou non, pour saisir les racines du mal du XXe siècle, il convient de remonter au rationalisme de la modernité, dont Descartes le premier a défini la méthode, l'esprit et les ambitions.

Il faut d'abord remarquer que les progrès des sciences et des techniques sont, à partir du XVIIe siècle, devenus inséparables, alors qu'ils étaient jusqu'alors séparés. Il y eut d'importants progrès techniques dans l'artisanat et dans l'agriculture, à la fin du Moyen-Age, alors que la science en restait dans des discussions stériles avec l'aristotélisme, et, d'une façon générale, il y eut de nombreuses inventions techniques dans les civilisations orientales, arabes ou autres sans rapports avec un quelconque progrès des sciences. En revanche les progrès des sciences modernes entraînent des progrès techniques qui rejaillissent sur les développements des sciences. C'est qu'interroger la nature relève d'un art d'inventer les moyens techniques d'interroger la nature – cela commence avec la simple

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

lunette astronomique de Galilée – et ces inventions techniques rejaillissent sur le développement des sciences qui, fortes de leurs nouvelles découvertes, suggèrent l'invention de nouvelles possibilités techniques. La science moderne instrumentalise la nature et n'expérimente les phénomènes qu'à travers des instruments technologiques toujours plus sophistiqués. La technologie n'est que de la science matérialisée, et la science n'avance qu'en se technologisant toujours davantage. D'où le concept de l'école de Francfort de "techno-science". Dès lors s'en prendre aux néfastes applications technologiques de la science, c'est introduire une séparation abstraite entre science et technique qui n'existe et ne peut exister concrètement. La physique nucléaire – y compris dans ses développements apparemment les plus désintéressés, ou les plus bénéfiques comme en médecine – a tiré profit de l'accélération des recherches nucléaires en vue de la construction de la bombe atomique. Le plus pacifiste des physiciens en ce XXe siècle – Einstein – a été un des pionniers de la construction de la bombe.

Non seulement on ne peut séparer progrès des techniques, bonnes ou mauvaises, de ceux de la science, mais on ne peut séparer le développement de la techno-science d'une rationalisation scientifique et technicienne de la société. L'exigence et le besoin de rationalité que défendait Descartes – et dont Descartes et les philosophes des lumières voyaient quel parti l'humanité pouvait tirer de leur satisfaction – ont en effet envahi tous les objets d'intérêt des hommes. En vérité le devenir de la société moderne, de sa direction politique, comme celui de son organisation économique, est pris dans le même processus de rationalisation que celui que la science moderne a imposé à la nature. Du moins c'est ce que disent les philosophes de l'école de Francfort.¹⁷ Écoutons par exemple Marcuse: "La rationalité scientifique favorise une organisation sociale spécifique parce que justement elle fait le projet d'une simple forme (ou d'une simple matière – ici les termes sont convergents) qui peut pratiquement se prêter à toutes les fins. La formalisation et la fonctionnarisation sont, avant toute application, la forme pure d'une pratique sociale concrète. Tandis que la science libère la nature de toutes les fins inhérentes et qu'elle n'accorde qu'à la matière que des qualités quantifiables, la société libère les hommes de la hiérarchie "naturelle" fondée sur la dépendance de personne à personne, pour les lier les uns aux autres selon des critères de quantité – c'est-à-dire en tant qu'unités de force de travail abstraites, que l'on peut évaluer en unités de temps."¹⁸ Il est vrai que la fin du fondement naturel des inégalités, qui prévalait dans la société aristocratique, s'est accompagné d'une rationalisation de la vie admin-

17 L'École de Francfort réunissait avant la guerre et a continué de réunir après la guerre, même s'ils sont éloignés géographiquement les uns des autres (certains se sont installés aux États-Unis) de philosophes allemands, d'inspiration marxiste, engagés dans une critique du développement moderne de la société. Ils s'appellent Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas.

istrative, du droit... avec la Révolution et Napoléon, au moins dans la société française; d'une façon générale l'idéologie bourgeoise a contribué à faire de l'individu un sujet abstrait (aussi bien un sujet abstrait de droits et de devoirs qu'un sujet abstrait producteur ou consommateur...) susceptible d'être pris comme une unité de raisonnements juridiques, de manipulations administratives ou de calculs économiques froids et désenchantés.

Marcuse cite à la suite de ce passage Horkheimer et Adorno qui écrivent : "En vertu de la rationalisation des modes de travail, les qualités ont été éliminées du monde quotidien de l'expérience, de la même façon qu'elles ont été éliminées de l'univers de la science". Non seulement la nature est soumise à la mathématisation et donc à la quantification et à l'élimination du qualitatif, conformément au projet cartésien, mais les rapports sociaux eux-mêmes sont soumis à un tel processus de quantification et d'élimination du qualitatif. Ce ne sont plus à la limite les animaux et la nature entière qui apparaissent comme des machines sans âme, c'est la société – qu'elle ait été prise dans une organisation communiste d'Etat, ou qu'elle soit emportée par une logique capitaliste – qui semble avoir perdu toute âme. Marx a dénoncé cette société sans âme mise en place par la révolution bourgeoise, à travers en particulier le concept de "réification des rapports sociaux", c'est-à-dire de réduction des rapports sociaux à de simples rapports d'argent: "Partout où la bourgeoisie a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales, idylliques... Elle a noyé l'extase religieuse, l'enthousiasme chevaleresque, la sentimentalité du petit bourgeois, dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange...".¹⁹

Loin que Marx rêvait d'un retour à la féodalité, comme chacun sait, il pensait que l'extraordinaire développement des forces productives que la révolution industrielle et bourgeoise a favorisé se retournerait contre l'exploitation "ouverte, directe, brutale et éhontée" qu'elle a instaurée: les classes exploitées finiraient, à la faveur de crises économiques inéluctables, par renverser le pouvoir politique et économique détenu par la bourgeoisie, afin de libérer une ère rationnelle de division du travail et d'exploitation de la nature au profit de tous, et non d'une minorité. Or on sait que la société soviétique, sous la domination d'un parti qui se réclamait de Marx, a sur-exploité la nature comme les hommes; la révolution prolétarienne devait permettre une rationalisation de la production, des échanges et de la distribution. On devine en réalité qu'il y a une logique d'exploitation de la nature, de maîtrise et de possession de la nature – celle-là même dont Descartes envisageait la possibilité à partir

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes a
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

18 *L'homme Uni-dimensionnel*.
Paris: Minuit, 1964. p. 180. (trad.
fr. 1968).

19 *Manifeste du Parti communiste*
(1848), trad. fr. Paul et Laura
Lafargue.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

d'une "mathesis universalis" – qui entraîne avec elle une logique d'exploitation des hommes, et par conséquent une déshumanisation des rapports sociaux.

C'est ce que met en évidence Heidegger – qui eut une influence au moins aussi grande que Marx sur les philosophes de l'École de Francfort. "L'homme moderne considère la totalité de l'être comme une matière première pour la production et il soumet la totalité du monde au domaine de l'ordre de la production."²⁰ Sciences et techniques modernes participent de ce que Heidegger appelle "une mise en demeure", "une mise à la raison" de la nature, un "araînement" : la nature est "commise" de se livrer, de mettre à disposition ses ressources, ses énergies, de se "dévoiler". Heidegger fait remarquer que la "vérité" en grec – *alèthéia* – signifie étymologiquement "dévoilement"; l'histoire de la science et de la technique occidentales serait enracinée dans l'histoire de la métaphysique occidentale d'une quête de la vérité, au sens d'un dévoilement sans limite. Or l'homme, qui requiert de la nature qu'elle réponde à son appel et son exigence de dévoilement, est lui-même requis pour contraindre la nature à se livrer, à se dévoiler; il est commis à cet effet de livrer ses propres forces et ses propres ressources. L'homme comme la nature est matière à production, à exploitation, à expérimentation, à manipulation (songeons aux manipulations sur le génome humain). Non seulement la nature est prise comme "fonds" qu'on utilise, qu'on exploite et épuise, mais l'homme lui-même est pris comme fonds. "...Ainsi l'homme suit son chemin à l'extrême bord du précipice, il va vers le point où lui-même ne doit plus être pris que comme fonds. Cependant c'est justement l'homme ainsi menacé qui se rengorge et qui pose au seigneur de la terre".²¹

Dans la réalisation même du projet cartésien de se rendre comme maître et possesseur de la nature, l'humanité est engagée dans ce que Heidegger a appelé une décadence spirituelle ou dans ce qu'il appelle, après Nietzsche, l'avènement du nihilisme:

"En un temps où le dernier petit coin du globe terrestre a été soumis à la domination de la technique et est devenu exploitable économiquement, où toute occurrence qu'on voudra, est devenue accessible aussi vite qu'on voudra, et où l'on peut vivre simultanément un attentat contre un roi de France et un concert symphonique à Tokyo, lorsque le temps n'est plus que vitesse, instantanéité et simultanée, et que le temps comme provenance a disparu de la réalité humaine (*Dasein*) de tous les peuples, lorsque le boxeur est considéré comme le grand homme d'un peuple, la question: " Pour quel but? Où allons-nous? Et quoi ensuite? " est toujours présente et, à la façon d'un spectre, traverse toute cette sorcellerie.

20 Heidegger cité par Marcuse.

21 *La question de la technique* (1954), trad. fr. A. Préau. In: ESSAIS ET CONFÉRENCES. Paris: Gallimard, 1958, p. 36.

La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettrait du moins de voir et d'estimer comme telle cette décadence (conçue dans sa relation au destin de l'être). Cette simple constatation n'a rien à voir avec un pessimisme concernant la civilisation, rien non plus, bien sûr, avec un optimisme; car l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégarisation de l'homme, la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre, tout cela a déjà atteint, sur toute la terre, de telles proportions, que des catégories aussi enfantines que pessimisme et optimisme sont depuis longtemps devenues ridicules."²²

L'expression "la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre" est directement inspirée de Nietzsche, si elle n'est pas de Nietzsche lui-même. Le XXe siècle est en effet, selon Nietzsche, celui de l'avènement du nihilisme; il est, plus précisément pour Heidegger l'aboutissement d'un destin nihiliste de l'Occident; et l'on peut dire que la modernité (ici rassemblée, pour des raisons historiques et pédagogiques, sous le nom de Descartes) a précipité la chute de la civilisation dans ce nihilisme. Voilà ce qu'il nous faut à présent expliquer.

C. Le destin techniciste moderne de la raison

Essayons d'abord de mieux comprendre comment, selon Heidegger, sciences et techniques modernes contribuent à cette décadence et cet obscurcissement du monde occidental et du monde tout court.

Par la science et la technique l'homme croit régner en maître sur la terre, alors qu'il est pris lui-même dans une sorte de chute sans fond ou de fuite en avant loin de sa propre essence d'homme. L'essence de l'homme réside dans son existence, qu'il convient d'écrire "ex-sistence" – selon Heidegger dans son premier livre *l'Être et le Temps* – terme qu'il abandonnera plus tard. Cette ex-sistence de l'homme, cette irruption de l'homme hors de lui-même et des choses le met dans une situation telle que rien ne va de soi pour lui, ni l'être du monde, ni l'être des choses, ni son propre être. L'homme est tout simplement cet être à qui se pose la question du sens de l'être de tout ce qui est, ne serait-ce que de son propre être. Heidegger nomme cette question la question ontologique (du terme grec *on* qui signifie être). Toute l'existence d'un homme, si elle est authentiquement humaine, est comme orientée, tendue, soutenue par cette question. La liberté est dans l'insistance et l'ouverture de cette question. Car cette question, comme telle, ne peut obtenir de

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

²² *Introduction à la
Métaphysique*. Trad. G. Kahn,
Paris: Gallimard, 1967. p. 49.
L'édition allemande du texte date
de 1952, mais le texte est celui
d'un cours prononcé en 1935.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

réponse, sauf à être dénaturée, galvaudée ou tout simplement supprimée. Or le rationalisme de la philosophie, comme celui de la science occidentale, se présente comme ce qui est susceptible d'avoir raison de cette question du sens de l'existence, en un mot de la faire oublier.

Autrement dit les sciences et techniques modernes contribuent d'une façon résolue et aveugle à ce que Heidegger appelle "l'oubli de l'être", oubli qui caractérise d'ailleurs la métaphysique dès son origine grecque. Par oubli de l'être, il faut entendre tout simplement l'oubli du mystère de l'existence du monde, des choses et des êtres (de ce que Heidegger nomme les "étants"). Ce que j'ai appelé ici pour simplifier "existence" (qu'il ne faut pas confondre avec l'ex-sistence ou l'exister de l'homme), Heidegger le nomme "être", au sens fort du verbe, sens qu'il faut distinguer de celui du substantif "un" être ou "un" étant. La science moderne, dans le sillage de la métaphysique et de la théologie (en un mot, de l'ontologie traditionnelle), privilégie la connaissance, la saisie de ce que sont les étants. Et plus on s'intéresse à la connaissance de ce que sont les étants (les choses, les êtres du monde), plus on se détourne du mystère même de l'être des étants, de leur advenue à l'être. Ce qui revient à dire que la clarté apportée par la science sur la nature ou l'essence des étants nous détourne plus que jamais du mystère même de l'être des étants. "Quand nous disons d'une chose: elle "est" ou "elle est ceci ou cela", nous la représentons par là comme étant. Seul l'étant "est"; mais l'est lui-même, l'être "n'est pas". Ce mur qui se trouve devant nous et derrière moi "est". Il se montre à nous sans intermédiaire, comme chose présente. Mais où est son est.? Où chercher la présence du mur? Déjà probablement ces questions s'égarent. Et pourtant le mur est".²³ Formules lapidaires qui permettent de saisir la différence entre "étant" et "être" (la différence entre le substantif "étant" et le verbe "être"), "la différence ontologique" au cœur de l'interrogation heideggérienne.

Assurés de maîtriser par la raison, par la science et la technique, la totalité des étants, appelée "nature" (c'est-à-dire l'ensemble de ce dont l'homme de science peut faire l'expérience), nous nous éloignons toujours davantage d'une existence authentique dont la liberté réside, non dans la domination sur les étants, mais dans l'ouverture à la question du sens de l'être. Et cette question n'est pas tant celle du sens de notre existence, entendu comme valeur à donner à notre existence individuelle, que celle du sens de "notre être-au-monde", dans la mesure où le monde qui est notre séjour (et que nous habitons d'abord par les mots de la langue), avant d'être un objet de savoir et d'expérimentation, donne sens. Toute écoute, toute

23 *Le principe de raison* (1957).
Trad. A. Préau. Paris: Gallimard,
1962. p. 132.

disponibilité pour cueillir la parole du monde, toute attention au don de l'être, toute ouverture au sens de l'être sont comme recouvertes, empêchées, interdites par l'affirmation d'un primat du sujet sur le monde, lequel devient objet pour un sujet.

Descartes inaugure la philosophie et la science modernes en l'établissant sur un nouveau fondement, celui de la subjectivité, sur l'assurance de l'ego cogito – d'un ego (d'un moi) assuré de la vérité de son existence et de son essence. "Par le cogito sum (je pense, je suis) Descartes prétend établir la philosophie sur une base nouvelle et sûre. Ce qu'il laisse pourtant indéterminé, dans ce commencement radical, c'est le mode d'être de la res cogitans (chose pensante) et, plus précisément le sens d'être du sum (je suis)",²⁴ fait remarquer Heidegger. Et de façon générale, Descartes laisse totalement indéterminé le sens de l'être de tout étant créé par Dieu (celui de sa pensée comme des choses étendues) comme de l'étant incréé qu'est Dieu lui-même. Descartes reçoit de la théologie du Moyen-Age, et, par lui, de l'Antiquité une ontologie non critiquée; et même il contribue à l'appauvrir.

En laissant de côté les arguments détaillés de la critique heideggerienne de Descartes, nous pouvons dire que Descartes, en faisant reposer science et philosophie sur le sujet, réduit le monde à la position d'un objet pour un sujet. La vérité recherchée est celle de l'objet. L'idéal de la philosophie, sur le modèle de la physique mathématique, est celui de l'objectivité (ainsi du positivisme, du matérialisme, de l'empirisme et du logicisme...). Plus exactement, le sujet, assuré de son être, s'assure la maîtrise de ce qu'il se représente comme objet d'expérimentation, d'investigation, de manipulation. ""J'installe devant moi quelque chose comme étant quelque chose" serait une formulation plus rigoureuse de l'ego cogito de Descartes...C'est dans la relation au moi comme sujet que l'étant, qui dans l'acte de représentation est installé devant le moi, reçoit le caractère d'un objet pour le sujet. L'étant est un étant en sa qualité d'objet pour une conscience",²⁵ explique Heidegger. "L'homme s'est dressé dans l'égoïté de l'ego cogito. Avec ce soulèvement, tout étant devient objet."²⁶ Voilà en quelques formules décisives comment, selon Heidegger, la pensée cartésienne détermine le sol prétendument assuré et la direction résolue de la philosophie, de la science et de la technique modernes.

Avec Descartes commence donc l'aventure de la raison – de la ratio – moderne. Ratio en latin signifie "compte, calcul". Le propre de la raison est de demander la raison des choses et de rendre raison des choses, ou plutôt des objets qu'ils se représentent; autrement dit de rendre exactement compte (ou de rendre des comptes exacts) de

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

24 *L'Être et le temps*, §6.

25 *Le principe de la raison*, p. 177.

26 Le mot de Nietzsche "Dieu est mort". In: HOLZWEIG.
Chemins qui ne mènent nulle part.
Trad. de W. Brokmeier. Paris:
Gallimard, 1962. p. 214.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

ce que sont les objets. À qui ? – Au sujet. "Depuis Descartes, suivi par Leibniz et par toute la pensée moderne, l'homme est appréhendé comme moi, et le moi se rapporte au monde de telle sorte qu'il se l'adjoint sous la forme de connexions exactes établies entre ses représentations, c'est-à-dire sous la forme de jugements et qu'en face de lui-même il place ainsi le monde comme objet... La raison n'est telle que si elle est une ratio, un compte relatif à une chose et qui est présenté, rendu, à l'homme et pour lui en sa qualité de moi qui juge".²⁷ Or, continue Heidegger, dans cette même conférence sur "le Principe de raison" "Ratio, depuis toujours ne signifie pas seulement compte à rendre au sens de ce qui justifie, c'est-à-dire fonde, une autre chose. Ratio veut dire aussi rendre compte, justifier, au sens de ce qui par le calcul, atteint une chose, l'établit comme fondée en droit, comme exacte, et, par ce calcul, l'assure." Aussi lorsque Leibniz dit "Rien n'est sans raison", le principe dit finalement: "une chose quelconque n'est acceptée comme étant que lorsqu'elle est assurée, pour notre activité représentative, comme objet calculable"

Nous l'avons vu en examinant les règles de la méthode cartésienne, inspirées du calcul algébrique et de sa possible extension à la géométrie et à la physique, user de sa raison méthodiquement c'est certes bien juger de ce qui est vrai ou faux, mais fondamentalement c'est calculer ce qui est vrai ou faux, le vrai se réduisant à ce qui est exact et le faux à ce qui est inexact. La meilleure illustration peut-être de la méthode cartésienne, en particulier de la seconde règle de la méthode – à savoir "diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre" – est donnée par la manière dont on pose et résout aujourd'hui un problème informatique, car il s'agit de décomposer tout problème en ses différentes étapes élémentaires, mieux, de ramener un problème à ses états élémentaires de telle sorte qu'ils soient finalement calculables en termes de 0 et de 1. User le plus convenablement possible de sa raison, afin de rendre raison des objets de connaissance, et d'en avoir raison, c'est se les rendre disponibles par le calcul. N'oublions pas que d'une certaine manière l'informatique réalise le rêve leibnizien de caractéristique universelle, à savoir construire un langage formel, fait de notations symboliques univoques, qui puisse permettre de supprimer toutes les ambiguïtés et les obscurités de la communication entre les hommes qui passe par la langue naturelle, et de ramener tout raisonnement et toute argumentation à la transparence d'un calcul. "Si quelqu'un venait à douter de mes résultats, écrivait Leibniz à propos de son projet d'invention d'une caractéristique universelle, je lui dirais:

27 *Le principe de la raison*, p. 251.

"Monsieur, calculons cela ensemble, et de la sorte à l'aide de d'une plume et d'un crayon, nous réglerons la question."²⁸ Devant l'extension du règne mondial de l'informatisation, de la "computation", ces propos de Heidegger des années 50 n'en prennent que plus de relief: "Nous savons aujourd'hui, sans le comprendre encore tout à fait, que la technique moderne nous pousse constamment à conférer à ses dispositifs et produits une perfection totale et aussi haute que possible. Cette perfection consiste en la réussite totale d'un calcul mettant en sûreté sans exception et les objets et le calcul qu'on en fait, et l'assurance que les possibilités de calcul sont elles-mêmes calculables."

D. Le destin nihiliste de la raison.

L'autre trait du cartésianisme, outre l'importance et l'étendue accordée au pouvoir d'une raison égale en tout homme, c'est le primat accordé à la liberté, conçue comme liberté de la volonté. L'homme règne en maître de la terre de par la puissance de sa raison et de ses calculs, mais aussi par le pouvoir de sa volonté.

Selon Heidegger, à partir de Descartes, la métaphysique moderne pense l'essence du sujet comme volonté et, à partir de là, l'essence de tout ce qui est (de tout étant) comme volonté: le sujet cartésien est à la fois entendement et volonté. Chez Leibniz la monade (chaque substance individuelle) est pensée comme "percepiens et appetens", comme douée de perception et d'appétition. Chez Kant, l'homme est doué d'une volonté libre par laquelle il se donne des valeurs et peut s'y soumettre; par la force de sa volonté il doit et peut s'arracher aux nécessités de la nature qui s'opposent à réalisation de ses valeurs. Chez Hegel, la nature est animée par des forces qui sont des manifestations d'une vie de l'Esprit inconsciente d'elle-même, vie de l'esprit qui se libère dans l'histoire à travers et au moyen des volontés passionnées des hommes. Appétit, conatus, volonté, sont autant de représentations métaphysiques de l'existence comme "vouloir". Les choses sont encore plus claires chez Schopenhauer et chez Nietzsche: les deux derniers métaphysiciens, selon Heidegger, de la philosophie occidentale: chez le premier, le monde est défini en son essence intime comme vouloir-vivre, et chez le second, comme "volonté de puissance". Il y a là, depuis l'affirmation cartésienne de la liberté du sujet à l'affirmation de l'être comme volonté de puissance, une orientation irrépressible de la métaphysique moderne vers une consécration de la puissance du sujet, comme si cette orientation anthropocentrique était commandée par une fuite éperdue dans "l'oubli de l'être", jusque dans ses extrêmes conséquences.

○

PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

28 In: BUCHENAU-CASSIRER.
Zur allgemeinen Charakteristik.
v. I, p. 38, cité par Hubert
Dreyfus, *Intelligence artificielle,
mythes et limites* (New York,
1972), éd. française., Paris:
Flammarion, 1984. p. 6.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

Ce mouvement irréversible s'achève, se parachève, selon Heidegger, dans une vision du monde comme "volonté de volonté"; telle serait la *Weltschaung* de l'ère nihiliste dans laquelle nous sommes entrés: le sujet se pense soi, et pense tout étant comme volonté qui ne veut rien d'autre que l'affirmation d'elle-même, sans contenu, sans but. Rappelons-nous ces interrogations saisissantes que nous citons plus haut: "La question: " Pour quel but? Où allons-nous? Et quoi ensuite? " est toujours présente et, à la façon d'un spectre, traverse toute cette sorcellerie (de la modernité). Heidegger reprend le terme "nihilisme", de Nietzsche. Le nihilisme, aux yeux de Nietzsche, est consécutif à cet événement majeur et irréversible: "La mort de Dieu. Relisons ces quelques extraits de ce paragraphe bien connu du *Gai Savoir*, intitulé "L'insensé ": "N'avons-nous pas entendu parler de cet insensé qui, en plein jour, avait allumé une lanterne et s'était mis à courir sur la place publique en criant sans cesse: "Je cherche Dieu! Je cherche Dieu!" Comme il se trouvait là beaucoup de gens qui ne croyaient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité. (...) L'insensé sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. "Où est allé Dieu?, s'écria-t-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué – vous et moi! Nous tous, nous sommes ses assassins. Mais comment avons-nous pu boire d'un trait la mer entière? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon? Que faisons-nous lorsque nous détachions cette terre de son soleil? Vers où se meut-elle à présent? N'est-ce pas loin de tous les soleils? Ne tombons-nous pas sans cesse? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés? Y a-t-il encore un en-haut, un en-bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Le souffle du vide ne nous effleure-t-il pas de toutes parts? Ne fait-il pas plus froid? Ne voyez-vous pas venir la nuit, toujours la nuit?"²⁹... La mort de Dieu laisse la place au néant (nihil), au néant de sens, et ainsi au "nihilisme". "N'errons-nous pas comme à travers un néant infini?"

La modernité a tué Dieu. La mort de Dieu est impliquée par l'humanisme de la Renaissance, puis par l'abandon de tout naturalisme hérité des Anciens au profit de la toute puissance de l'homme, comme sujet connaissant et libre (sapiens et volens), comme sujet rationnel. La mort de Dieu, en dépit du christianisme de Descartes, est inscrite dans cette formule: "nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature". Bien sûr le "comme" suggérait que seul Dieu est maître et possesseur de la nature. Les philosophes du progrès du XVIII et du XIXe ne prendront pas les précautions de Descartes et feront sauter le "comme". Mieux, Condorcet, Marx, par exemple, annonçaient non seulement une humanité maître de la nature mais encore une humanité maître enfin de son histoire. Or cette affirma-

29 *Gai savoir*. § 125.

tion, cette présomption, cette assurance de l'homme moderne et contemporain a pour effet non l'ivresse et la jouissance de la puissance, mais le désenchantement, l'inquiétude, et la désespérance. "Le désert croît", dit Nietzsche par ailleurs. "Il est temps que l'homme se propose un but. Il est temps que l'homme plante le germe de son espérance la plus haute. Son sol maintenant est encore assez riche. Mais cette terre un jour sera pauvre et stérile, et aucun grand arbre ne pourra plus y croître." fait dire Nietzsche à Zarathoustra, parlant du "dernier homme".³⁰ Selon Heidegger, Nietzsche ne donnera qu'une réponse nihiliste à sa propre vision prémonitoire du nihilisme, précisément en définissant le monde comme volonté de puissance, et, à partir de là, l'homme comme "surhomme", comme si par un surcroît de volonté, voulant la puissance pour la puissance, l'homme pouvait surmonter la mort de Dieu. Nietzsche ne dépasserait nullement la métaphysique qu'il prétend renverser; il resterait prisonnier de ses catégories, et ne parviendrait pas, quoi qu'il en dise, à ne pas penser l'homme autrement que comme sujet volontaire et libre.

Mais cette maîtrise et de cette possession de la nature, qui se traduit aujourd'hui par une domination technique de l'homme sur la planète entière, loin lui donner le sentiment de la puissance – à quoi, selon Nietzsche, tout être qui est volonté de puissance, aspire – nous jette à présent dans le désarroi et nous plonge dans un sentiment d'impuissance. C'est que, selon Heidegger, le monde aujourd'hui est pensé et agi comme volonté de volonté, volonté qui se veut frénétiquement elle-même, prisonnière de sa propre frénésie sans but et sans contenu. "La volonté de volonté impose les formes fondamentales qui lui permettent de se manifester: le calcul et l'organisation de toutes choses". La raison moderne que nous dégageons tout à l'heure comme calculante et opératoire est la manifestation même de "la volonté de volonté" de l'humanité du XXe siècle. "La forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même (dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée) peut être appelée d'un mot: la "technique".³¹ L'allusion dans la parenthèse à la métaphysique doit être comprise en ce sens que la métaphysique est cette forme de la pensée rationnelle, qui, dès Platon et Aristote, dans la quête de la vérité (de l'étant), s'est détournée de la question du sens de l'être, et s'est égarée dans ce que Heidegger appelle "l'oubli de l'être". Non qu'il s'agisse d'une faute morale, et donc d'une destinée contingente de l'histoire de la philosophie ou de la pensée, mais il s'agit là d'une errance inéluctable; il y a donc comme un destin nécessaire de la métaphysique – et d'une histoire de la raison – qui s'achève dans la

○
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

30 Préface de *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de M. Betz. Paris: Livre de poche, 1963. p. 23.

31 Cette citation et précédente sont tirées de *Dépassement de la Métaphysique* (1954), §XI, trad. fr. A. Préau. In: *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958. p. 92. Les signes de parenthèse ont été ajoutés par nous.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

science et la technique modernes et contemporaines. "La métaphysique, sous toutes ses formes, et à toutes les étapes de son histoire, est une unique fatalité, mais peut-être aussi la fatalité nécessaire de l'occident et la condition de sa domination étendue à toute la terre".³²

Que ce destin de la métaphysique, qui est appelé par ailleurs par Heidegger, tout simplement, le destin de l'être lui-même, soit chose mystérieuse – surtout si l'on a de la peine à comprendre ce qu'il faut entendre par oubli de l'être, malgré nos explications ci-dessus – ne doit pas nous détourner d'une pensée fondamentale: l'homme n'est nullement maître de sa maîtrise de la nature. D'où cette remarque de Heidegger: règne "l'opinion que la volonté de volonté a son origine dans la volonté humaine, alors qu'au contraire l'homme est voulu par la volonté de volonté, sans qu'il ait connaissance de l'être même de ce vouloir".³³ Ou encore: "La dévastation de la terre commence comme un processus voulu, mais qui n'est pas et ne peut être connu dans son être (du moins tant qu'on reste à l'intérieur des représentations de la volonté de la volonté). Elle commence à une époque où l'être de la vérité se définit comme certitude (comme certitude du sujet, de l'ego cogito), comme ce à quoi les représentations et productions humaines deviennent sûres d'elles-mêmes".³⁴ Cette assurance se rassure elle-même d'autant plus qu'elle ne peut s'appuyer que sur l'occultation, l'oubli, le refoulement (terme freudien cette fois et non heideggérien) d'une condition fragile, terrestre et mortelle qui ne va jamais de soi, qui fait précisément sens – y compris lorsqu'on dit comme Camus ou Sartre qu'elle est absurde. Parce qu'elle fait sens, elle ne peut donc être objet d'une parfaite maîtrise calculatoire et technique. Le sens (ou le non-sens) se dit ou se chante, il ne se calcule pas.

Les tragiques grecs, l'immense lignée des poètes de l'Occident (Shakespeare, Goethe, Hölderlin et tant d'autres...), sans doute toute une tradition de la sagesse orientale trop peu connue de nous, disent la richesse de la condition humaine dans son dénuement même face à la mort et au monde, face aux limites de l'existence. Cela nous le disons rapidement et autrement que Heidegger. Mais cette notion de limites – bafouée par l'espoir d'un progrès sans limite apporté par la raison, et par la consécration de la puissance infinie de la volonté – est au centre de cette réflexion de Heidegger par laquelle nous terminerons: "La loi cachée de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toute chose dans le cercle assigné du possible, auquel chacune se conforme et qu'aucune ne connaît. Le bouleau ne dépasse jamais la ligne de son possible. Le peuple des abeilles habite son possible. La volonté

32 Ibid., §VIII.

33 Ibid., §XXII.

34 Ibid., §XXVIII.

seule, de tous côtés s'installant dans la technique, secoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de l'artificiel. Elle force la terre à sortir du cercle du possible, tel qu'il s'est développé autour d'elle, et elle la pousse dans ce qui n'est plus le possible, et donc dans l'impossible".³⁵

CONCLUSION

En s'interrogeant sur le devenir de la raison après Descartes nous n'avons pas voulu simplement nous indigner des dérives d'une rationalité scientifique et technicienne incontrôlée, que Descartes ne pouvait prévoir et ne pouvait encore moins vouloir. Ces dérives ne sont pas accidentelles. Et pour comprendre les inéluctables catastrophes de la dévastation de la planète et du désenchantement du monde fui par les dieux, il était nécessaire de remonter aux principes fondamentaux du rationalisme moderne. En analysant les bases que Descartes lui a données, il était possible de mieux voir en quoi le rationalisme cartésien préfigure, même si c'est de façon lointaine, le mouvement des Lumières et les idéologies du progrès du XIXe. Cela nous permet de ne pas nous cacher la face. Aussi fidèle à la raison que nous le sommes et pensons devoir l'être dans notre enseignement et notre conduite, nous ne devons pas nous dérober à la nécessité de penser le destin de notre civilisation occidentale, qui a imposé son mode "rationnel" de pensée et de faire à la planète entière.

La domination scientifique et technique du monde, qui a détrôné mythes et croyances, a contribué à la mort de Dieu – à la mort de "ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant", selon le mot de l'insensé de Nietzsche – quelles que soient par ailleurs la vitalité actuelle des religions et l'importance du "retour du religieux" (qui apparaissent plutôt comme des crispations réactionnaires). Or Dieu, ou les dieux, imposaient des limites à l'ambition des hommes de maîtriser par eux-mêmes leurs destins ainsi qu'à leur volonté de puissance. Ces limites étaient contenues dans le mystère dont les civilisations, à travers leurs mythes et leurs rites, ont entouré leurs croyances les plus sacrées – croyances par lesquelles les hommes avaient accédé à une certaine dignité. L'affirmation universelle de la liberté et de l'égalité de chaque homme – en tant qu'être doué de raison – de la déclaration universelle des droits de l'homme, suffit-elle pour reconquérir une dignité acquise dans le respect des dieux ?

Mais le "Dieu est mort" de Nietzsche nous rappelle que nous ne pourrons plus jamais croire, comme l'homme a jamais cru, aux

○
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

35 Ibid., § XXVII.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

dieux. Mieux la religion monothéiste en particulier, fort de son dogmatisme théologique, a elle-même contribué à l'illusion d'une toute puissance du sujet religieux, sinon sur la nature, au moins sur d'autres êtres jugés impies ou hérétiques. L'affirmation de la liberté cartésienne du sujet s'enracine elle-même dans une anthropologie chrétienne. Théologie judéo-chrétienne et métaphysique grecque seraient au départ d'une destinée de l'Occident dont le nihilisme est l'achèvement nécessaire. C'est ce qu'on pourrait conclure de la lecture de Heidegger et qu'on peut aussi bien, et plus facilement, tirer de la lecture de Nietzsche: Dieu est mort en raison même de son immoralité; la leçon évangélique du don de l'amour, qui transcende tout calcul d'échange et triomphe de tout ressentiment s'est retournée contre le Dieu justicier et vengeur de la Bible, dans lequel l'homme avait placé l'expression de son propre ressentiment contre l'existence.

Dans la période nihiliste du XXe siècle, où toute possibilité d'accueillir, de recueillir du sens – toute possibilité de recueillement – où l'ouverture à la question du sens de l'être disparaissent sous une domination technicienne et calculatoire, nous nous posons inévitablement les questions du genre: "Que devons-nous faire? A quoi est-il possible de croire encore? A quel saint se vouer, à quels dieux pouvons-nous nous consacrer?" Si nous trouvons des réponses rassurantes à ces questions ainsi posées, nous risquons de retomber dans les pires fanatismes – comme le montrent la montée des intégrismes ou la multiplication des sectes. Devons-nous renoncer à la raison? Nous laisser aller à l'obscurantisme? Non, le combat pour les Lumières ne saurait être abandonné, surtout à une époque de regain du fascisme. Mais il est clair, en réalité, que, dans notre interrogation sur le devenir de la raison après Descartes, c'est encore la raison qui s'interroge sur elle-même et qui découvre d'elle-même ses limites. Et l'entreprise de Heidegger critiquant, par exemple, la formulation leibnizienne du principe de raison, dans *Principe de Raison*, n'est jamais qu'une quête rigoureuse, par la raison, du fondement même de ce principe de raison, qui se donne lui-même comme fondateur; le fondement du fondement se perd alors – ou ce qui revient au même s'enracine – dans l'Être sans raison (sans pourquoi), selon Heidegger. Pourtant c'est encore la raison qui se découvre capable d'aller au-delà d'une raison calculatrice ou, mieux dit, de l'entendement qui calcule. Car il y a peut-être une grande différence entre calcul et raison. Or à cet égard la pensée de Heidegger n'est peut-être pas aussi rigoureuse qu'elle prétend l'être. Si la raison cartésienne et leibnizienne semble n'être que calcul, nous ne sommes pas sûrs que la raison chez Spinoza ou Kant ou Husserl, par exem-

ple, puisse être ramenée à du calcul. En réalité chez Descartes et Leibniz, le calcul définit une méthode d'usage de sa raison, mais non la raison, en tant qu'elle est quête du fondement. Et si la pensée heideggerienne prend ses distances par rapport à la ratio opératoire et calculatoire de la science et de la technique modernes, elle est aussi, et plus que jamais, à la recherche du fondement – dans le sillage de Descartes lui-même, de Kant, de Husserl – même si Heidegger découvre toutes les raisons de penser ce fondement comme anté-rationnel, comme au-delà (ou plutôt en-deçà) de toutes les raisons.

Il est simplement important de remarquer que la raison est à même de rencontrer – de se heurter à – son "autre", à savoir l'incalculable, et ce que Heidegger appelle l'Inutile: ("La pauvreté de la méditation est la promesse d'une richesse dont les trésors brillent à la lumière de cet Inutile qu'on ne peut faire entrer dans aucun calcul".³⁶ Elle est à même, le rencontrant, de le laisser être ce qu'il est, sans pouvoir en donner raison; de le respecter. Cet inutile m'est révélé aussi en la personne de l'autre – perspective éthique que nous suggérons au passage mais que Heidegger n'a pas poursuivie. Peut-être d'ailleurs que le "respect", celui par exemple que nous pensons devoir accorder à l'autre (à ce qu'on appelle la "personne" humaine) n'est précisément pas commandé par la raison, comme l'affirmait Kant. De même la folie – Lacan et Foucault nous le rappellent à la suite de Freud – tout comme la mort et le mystère de l'altérité en général, ne sauraient être niées simplement par la raison, comme ses contraires absolus. Mieux, c'est en refusant de respecter son "autre" que la raison finit par accueillir en elle la folie, à son propre insu et ainsi de la façon la plus dangereuse qui soit. Auquel cas il s'agit bel et bien alors d'une défaite de la raison. Il serait temps de ne pas confondre, depuis Descartes, raison et conscience de soi, raison et volonté.

Mais sommes-nous plus avancés à présent pour répondre à la question que nous posions plus haut: "Que pouvons-nous, que devons-nous faire en cette période de nihilisme?" Si nous écoutions jusqu'au bout Heidegger, à l'en croire, il n'y a rien à faire. Le salut viendra du danger lui-même, mené et appréhendé jusque dans ses ultimes effets. Heidegger cite la parole de Hölderlin: "Mais là où le danger croît, là aussi croît ce qui sauve..."³⁷ Heidegger précise dans "Le principe de raison": C'est uniquement dans le retrait extrême de l'être que la pensée perçoit l'essence de l'être. Ce qui probablement est tout à fait dans l'ordre des choses humaines, si réellement nous sommes ainsi constitués que c'est seulement à l'heure où nous la perdons que notre richesse se dévoile à nous".³⁸

L'attentisme que suggère une telle remarque et auquel conduit

○
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

38 *Le principe de raison*, p. 241.

36 Science et méditation. In:
Essais et conférences, p. 78.

37 La question de la technique.
In: *Essais et conférences*, p. 38.

★
PIETTRE, Bernard.
Descartes et la raison
devenue (de Descartes à
Heidegger).
Mimesis, Bauru,
v. 24, n. 1, p. 25-58,
2003.

en général une attitude, quasi religieuse, à l'égard de la "fatalité" de la métaphysique et de son achèvement dans la domination technique de la planète, nous fait nous interroger sur la passivité, pire sur l'al-légeance, de Heidegger à l'égard du nazisme. Quelle que soit la pro-fondeur de la pensée de Heidegger, le ton de prédicateur et de prophète qu'il adopte parfois, nous fait douter du caractère tout à fait conséquent de sa pensée. Car la conscience même du péril de l'hu-manité, dans l'aventure extrême de la science, de la technique, de la rationalisation (calculatoire) de la production et des échanges à l'échelle de la planète entière, ouvre un champ de réflexion extraor-dinairement riche pour la raison philosophante, et indirectement pour l'action politique délivrée des idéologies matérialistes et posi-tivistes qui ont obscurci le XIXe et le XXe siècles. Ce champ a été à peine abordé par la plupart des philosophes, par peur sans doute de se brûler les ailes de la raison en lisant simplement Heidegger ou Nietzsche – à moins que forts d'avoir entendu la parole du maître Heidegger, ou d'avoir fait de Nietzsche leur nouveau Dieu, ils n'aient renoncé tout simplement à exercer leur raison critique. A la raison, non de constater son impuissance, mais de reconnaître ses limites en les cernant avec rigueur. Pour mieux agir.

