

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

06/11/2002

Querelles cartésiennes I (Alquié-Gueroult)

Kant, qui espérait, par la voie de la critique, ramener la paix dans la philosophie, déplorait que l'ensemble de l'histoire passée de celle-ci se fût déroulée comme sur un *Kampffplatz*, un champ de bataille où, à tous les sens de l'expression, elle étale ses divisions. Effectivement, cette histoire a été jalonnée tout au long de son déroulement par de spectaculaires "querelles" : celle des amis des formes et des amis de la matière du temps de Platon ; la querelle des universaux au Moyen-Age ; la querelle des Anciens et des Modernes à l'époque classique; le *Pantheismusstreit* déclenché en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle qui a eu un retentissement en France avec un décalage de plusieurs dizaines d'années sous le nom de querelle du panthéisme; la querelle de la philosophie chrétienne au XXe siècle, pour ne citer que quelques épisodes saillants d'une épopée emplie de bruit et de fureur, où, comme s'il était impossible de discuter sans se disputer ou se chamailler, ne se sont jamais tues longtemps les aigres voix de la discorde et de l'invective. Et, bien sûr, cette ambiance permanente de controverse jette la suspicion sur le caractère rationnel, voire même raisonnable, de l'activité philosophique qui tend naturellement à transformer ses débats en affrontements dont l'allure est davantage politique que scientifique, et privilégie la violence, donc en dernière instance le conflit des volontés, sur la persuasion intellectuelle par voie d'arguments et de démonstrations en règle, pour faire valoir, c'est-à-dire en fait prévaloir, des thèses qui ne semblent ne pouvoir s'affirmer qu'en s'opposant et en cherchant à se détruire réciproquement. Précisons d'ailleurs que ces belliqueuses querelles, même si elles ont pu présenter au moment de leur déclenchement le caractère de bagarres personnelles mettant aux prises des protagonistes individuellement nommés et identifiés, se sont ensuite propagées à des communautés d'opinion élargies, appelées à s'engager dans le débat ainsi amorcé, et sommées de se ranger sous la bannière de l'une ou l'autre partie, de choisir leur camp, dans le cadre de ce qui s'est ainsi mué en de véritables batailles rangées où l'on n'hésitait même pas à l'occasion à faire prendre les armes à des morts.

Mais faut-il s'effaroucher de la combativité d'une démarche qu'Althusser, jouant à fond cette carte, a pu définir comme "lutte des classes dans la théorie" ? Le contraire du différend, tel qu'il sortirait de sa résolution, ce serait l'indifférence, résultant d'une artificielle neutralisation du travail de la pensée philosophique, sommée de se maintenir à tout prix sur une voie unique de développement, ce qui reviendrait peut-être à la supprimer en tant que philosophie. Et d'ailleurs, le moyen le plus efficace auquel un philosophe puisse recourir en vue de se faire comprendre n'est-il pas, en vue de polémiquer avec lui, de se donner un adversaire, plus ou moins fictif ou réel, dont la réfutation lui fournit un prétexte pour faire ressortir les aspects positifs de sa propre démarche ?

Ce phénomène a aussi concerné l'histoire de la philosophie lorsque ce nom a plus spécialement désigné l'étude des doctrines des philosophes, étude qui a donné lieu à des débats qui ont pu être acharnés, et ont d'ailleurs contribué à restituer à cette discipline à part entière qu'est devenue l'"histoire de la philosophie" des enjeux proprement philosophiques ne concernant pas seulement la méthodologie de l'histoire des idées. C'est ainsi que, dans la seconde moitié du vingtième siècle, l'interprétation de la philosophie de Descartes a donné lieu en France à deux bruyantes querelles dont les échos résonnent encore aujourd'hui. Il y a eu, dans les années cinquante, celle qui s'est élevée entre Ferdinand Alquié, tenant d'une lecture "existentialiste" du cogito, et Martial Gueroult, partisan de l'ordre des raisons: cette discussion, en dehors de ses aspects particuliers, souvent assez techniques, portait plus généralement sur la question de savoir si

lire un philosophe suppose l'examen de la genèse personnelle de sa pensée qui en fait une expérience mentale singulière, ou a pour unique propos de reconstituer une structure argumentative et démonstrative impersonnelle et essentielle prenant place dans une typologie globale des systèmes. Et puis, il y a eu, au cours de la décennie suivante, la dispute qui s'est élevée entre Michel Foucault et Jacques Derrida à propos de la lecture de quelques lignes de la première des *Méditations Métaphysiques*, discussion qui a pris rapidement un tour fort vif, voire même virulent, et dans laquelle la communauté des personnes s'intéressant à la philosophie a été, comme dans le cas de la précédente, largement prise à témoin et impliquée, ce qui, à partir de la considération de ce qui pouvait à une vue rapide apparaître comme un point de détail, a fait venir au jour des enjeux beaucoup plus larges concernant la nature du discours philosophique et des événements de pensée dont celui-ci est le lieu ou l'occasion.

De ceci, il se conclut immédiatement qu'on n'a jamais fini de lire et de relire les "classiques", pour autant que ceux-ci sont porteurs d'enjeux de pensée qui débordent l'époque pour laquelle ils ont été écrits. Qu'est-ce en effet qu'une grande oeuvre philosophique comme les *Méditations métaphysiques* ? Ce n'est pas un répertoire où seraient consignés un certain nombre d'idées toutes faites qui y seraient déposées et en quelque sorte gelées dans l'attente de leur réactivation ; mais c'est une machine à forger des idées et des arguments, dans la forme d'une réflexion active et vivante dont la dispute ou la querelle est l'une des formes les plus voyantes.

I - Le débat Alquié-Gueroult autour de la question du *cogito*

L'occasion du débat que nous allons retracer dans ses grandes lignes a été fournie par la publication, à quelques années de distance, de deux grands ouvrages consacrés à Descartes par des universitaires français de renom, où ceux-ci, poussant à fond des options interprétatives qui s'inscrivaient dans des contextes philosophiques alternatifs l'un de l'autre, dotaient du même coup cette pensée réputée "classique", et reléguée à ce titre dans l'ordre du bien connu, de dimensions inédites par lesquelles elle se trouvait être en prise sur une brûlante modernité: l'histoire de la philosophie se trouvait par là même exhaussée au-dessus du statut qui lui ordinairement assigné de recension respectueusement fidèle des grandes pensées du passé, ce qui l'apparente à une commémoration funéraire ou à un rite muséal, pour devenir un lieu où se produit effectivement de la pensée, dans la figure ardente du débat, et d'un débat dont, il faut le dire, les termes auraient sans doute été pour une grande part incompréhensibles de la part des contemporains de Descartes, pour ne pas parler de Descartes lui-même.

Le premier de ces ouvrages, publié en 1950 aux PUF, est *La découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes* de Ferdinand Alquié, qui met au coeur de sa lecture de Descartes "l'expérience de l'homme" sous ses formes les plus intimement personnalisées: de là la thèse selon laquelle la recherche de la vérité, à caractère apparemment gnoséologique, à laquelle Descartes s'est voué et à laquelle il a identifié sa démarche de philosophe, est indissociable d'une affirmation ontologique dont le *ego sum, ego existo* de la 2^e Méditation constitue le témoignage par excellence. Il en résulte que, pour comprendre Descartes, au sens d'une opération mentale effectuée au présent et prenant le caractère d'une étroite adhésion au mouvement actif de pensée qui identifie cette philosophie, il faut reprendre cette pensée à sa source, en remontant jusqu'à l'engagement métaphysique, qui est aussi un acte de liberté, dont elle est issue comme d'une sorte de vécu primordial susceptible d'être assumé et partagé, donc revécu, par d'autres. Il s'agit donc de lire Descartes à la première personne et non en adoptant la neutralité objective du savant ou du théoricien désengagé qui établit une dissociation tranchée entre l'oeuvre et l'homme: à la rigueur, on peut expliquer l'oeuvre indépendamment de l'homme, mais on ne peut authentiquement la comprendre. Très logiquement, la position défendue par Alquié devait le conduire, d'un strict point de vue méthodologique, à mettre l'accent sur l'évolution de la pensée cartésienne, ce qui interdit de la réduire à un système d'idées se combinant abstraitement entre elles sur un même plan, donc, pour

reprendre le langage de l'époque, à adopter le point de vue de la genèse contre celui de la structure. C'est suivant la logique de ce point de vue qu'Alquié réalisera par la suite, en 1963-1967, une très intéressante et utile édition chronologique des *Oeuvres philosophiques* de Descartes (trois volumes parus aux éditions Garnier), destinée à mettre en valeur cette genèse de la pensée cartésienne, qui a suivi le cours d'une évolution temporelle obéissant à une nécessité différente de celle qui commande la structure d'un système intellectuel dont tous les éléments sont par définition co-présents les uns aux autres.

L'autre ouvrage, paru trois ans plus tard aux éditions Aubier, est *Descartes selon l'ordre des raisons* de Martial Gueroult qui, adoptant un style de lecture inverse du précédent, se présente comme une lecture strictement raisonnée des *Méditations Métaphysiques*, hantée par un souci de rigueur qui en fait l'opposé de ce que l'Avant-Propos du livre appelle, en visant implicitement la démarche suivie par Alquié qui manifestement l'horripile, un "roman", c'est-à-dire une histoire de vie abusivement élevée au rang d'expérience de pensée. C'est pourquoi Gueroult, soucieux avant tout d'objectivité, s'engage dans la voie complètement dépersonnalisée d'une "analyse des structures" de la pensée cartésienne, la seule en mesure de conduire à la "vérité de Descartes" en écartant le risque de l'arbitraire. Pour reprendre les termes utilisés par Gueroult lui-même, Descartes ressort d'une telle lecture sous la figure d'un "penseur de granit", "profond monument, solide et géométrique, comme une forteresse à la Vauban": c'est une oeuvre qui tient debout toute seule, du fait même de la rigidité de son organisation argumentative, son "ordre", dont on peut effectuer l'exploration en se passant complètement de la référence à un sujet concret, par définition extérieur à l'exercice de la pensée rationnelle qui est tout sauf une intrigue de roman.

Alquié a lui-même clairement résumé les termes du débat suscité par la confrontation de ces deux approches de la pensée cartésienne au début de son petit livre *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, paru chez Hatier-Boivin en 1956 :

"Certains auteurs essaient de comprendre le système par sa cause finale. Ils ne voient dans le cartésianisme qu'un ensemble d'idées qu'ils jugent du point de vue de la seule valeur objective. Ils coordonnent des textes selon le critère de la cohérence. D'autres au contraire ne dédaignent pas d'expliquer la pensée de Descartes par son histoire. Pour eux l'ordre véritable du cartésianisme n'est pas celui dans lequel s'enchaînent logiquement des idées, c'est l'ordre temporel dans lequel une pensée vivante s'est développée." (p. 8)

De fait, étudier Descartes en France dans les années cinquante, c'était se trouver placé devant l'obligation de choisir entre deux figures du cartésianisme exclusives l'une de l'autre, l'une propre à une philosophie axée sur l'expérience dans ses dimensions vécue et temporelle, l'autre propre à une philosophie centrée au contraire sur la considération du système. Par là même, la pensée cartésienne était engagée dans un dilemme dont les enjeux la dépassaient largement, et dont les termes avaient été résumés à travers la fameuse formule sur laquelle s'achevait *Sur la logique et la théorie de la science* de Cavailles, publié à titre posthume en 1947: celle-ci opposait "philosophie de la conscience" et "philosophie du concept", installant un clivage qui devait se trouver à l'arrière-plan de la plupart des débats philosophiques menés en France jusqu'en 1980, au nombre desquels celui occasionné dans les années cinquante par la lecture de Descartes : Alquié y apparaissait clairement comme le représentant des philosophies de la conscience, et Gueroult comme celui des philosophies du concept.

À cela s'ajoutaient, sur un plan institutionnel, des considérations beaucoup plus concrètes et pratiques. Au moment où le débat qui nous intéresse a été déclenché, Alquié se préparait à exercer un long magistère sur les études d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, où il allait former toute une génération d'élèves parmi lesquels se trouvent les grands commentateurs actuels de Descartes comme Beyssade et Marion. De son côté, Gueroult, qui avait des admirateurs plutôt que des élèves, prenait la suite de Gilson au Collège de France, où il occupait la chaire d'"histoire et technologie des systèmes philosophiques", en même temps qu'il assurait régulièrement des cours à l'ENS de Saint-Cloud, et dirigeait aux éditions Aubier une collection, "Analyse et raisons", d'esprit étonnamment ouvert où devaient être publiés des livres signés Elster, Granger ou Simondon. Alquié et Gueroult avaient des styles d'enseignement complètement différents: l'un

tendant à un maximum de simplification et de clarté, la fameuse “clarté française”, l’autre mettant au contraire l’accent, non sans une certaine lourdeur germanique, sur l’extrême complication d’une rationalité suivie minutieusement dans les détails les plus infimes de sa formulation textuelle et des commentaires dont celle-ci avait pu faire l’objet. Entre 1950 et 1970, ils ont été les deux grands maîtres rivaux qui, l’œil fixé en permanence sur l’autre, se partageaient en France les études universitaires d’histoire de la philosophie classique, dans des conditions telles qu’il n’était possible de plaire à l’un qu’en déplaisant à l’autre, nul n’osant ni même n’ayant l’idée, à l’exception du seul Gouhier, d’entreprendre un compromis ou une synthèse entre deux démarches qui apparaissaient comme radicalement exclusives l’une de l’autre.

Le débat ainsi élevé entre les deux grands historiens de la philosophie cartésienne a atteint un degré maximum d’acuité critique lorsque s’est tenu à Royaumont un grand colloque sur Descartes, dont les Actes qui restituent l’intégralité des communications et des discussions qui les avaient suivies ont été publiés en 1957 aux éditions de Minuit sous le titre *Descartes*, titre dont la sobriété trompeuse dissimulait les épisodes d’une joute oratoire menée *in vivo* avec une ardeur confondante dont on peut se faire à distance une idée en relisant aujourd’hui les compte-rendus qui en ont été conservés. Alquié et Gueroult étaient bien sûr présents à cette rencontre, qui avait sans doute été organisée pour qu’ils aient une occasion de s’expliquer publiquement devant la communauté philosophique convoquée en vue de les entendre, de se faire une opinion sur la nature de leur différend, et éventuellement de le trancher, comme cela se pouvait normalement se faire dans les Universités médiévales, suivant un rite qui a presque disparu actuellement de nos usages, sauf peut-être à l’occasion des soutenances de thèse, où très fréquemment ce sont les membres du jury qui s’examinent entre eux, dans le cadre d’un face à face direct dont le public compte avidement les coups, comme s’il s’agissait d’une compétition à l’issue de laquelle un vainqueur doit être désigné. Sportivement, Alquié et Gueroult, comme deux champions en présence, avaient relevé le gant, et ainsi donné le témoignage passionnant et spectaculaire d’une pratique de la philosophie, sous les espèces de l’histoire de la philosophie, ne se ramenant pas à l’exercice solitaire de la pensée ou à l’exposé magistral dans lequel l’orateur paraît avant tout s’adresser à lui-même, mais se proposant entre autres pour but d’occuper directement l’espace public, sans passer par l’interposition de “médiats”.

Rentrons à présent dans le vif de ce débat qui, tout en maintenant les formes extérieures d’une parfaite urbanité, n’en a pas moins maintenu jusqu’au bout un niveau d’extrême tension, qui a dû tenir en haleine les assistants, sans doute médusés, de cette rencontre.

Après un discours d’ouverture prononcé par Gueroult, d’où se dégage, en attente des échanges serrés qui vont suivre, une version très intégrative de la pensée cartésienne, d’après laquelle, dans son discours, tout se tient sans lacunes ni contradictions, la parole est donnée à Alquié pour le premier exposé, qui est intitulé “Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes” : à la seule lecture de ce titre, on comprend que la question cruciale va être soulevée en toute clarté, les principaux éléments de la discussion étant d’emblée mis sur la table.

La thèse soutenue par Alquié est qu’on ne trouve pas chez Descartes un ordre univoque des raisons, parce que sa démarche se déroule simultanément sur deux plans décalés l’un par rapport à l’autre: il y a, d’une part, celui de la connaissance scientifique, qui ne parvient qu’à des certitudes relatives, parce que ses raisonnements se déploient en suivant une procédure à caractère hypothético-déductif, où la vérité des choses est atteinte indirectement, par le biais d’une reconstruction, sur le mode du “tout se passe comme si”, sans qu’il soit possible, en poursuivant cette voie, d’aller plus loin, et d’atteindre en toute certitude la réalité effective des choses; et il y a, d’autre part, celui propre à la métaphysique, qui, elle, parvient à des certitudes absolues, parce qu’elle adopte une autre voie, un ordre distinct de celui de la déduction scientifique, et procède d’une expérience de pensée, la méditation, qui se situe complètement à part, en rupture par rapport à l’ordre nécessaire fermé où s’accomplit, de façon rigoureuse et neutre, la démonstration: c’est sous

la condition de ce décrochage que peut en effet être posée une question qui reste inaccessible à l'esprit scientifique, la question de l'être, qui ne relève pas d'une approche à caractère hypothético-déductif. Ceci signifie que la science a besoin de la métaphysique pour qu'elle résolve à sa place une question qu'elle n'est pas en mesure d'aborder, et pour qu'elle confère à ses résultats incomplets en eux-mêmes le caractère proprement ontologique de la réalité objective, de l'être, ce qu'elle fait par le biais de la thèse de la véracité divine.

Il y a donc clivage entre deux types de vérités: "les vérités métaphysiques sont d'un autre ordre que les vérités de la science", ce dont Alquié conclut :

"C'est pourquoi je crois que Descartes n'a pas de système." (p. 15)

Par système, il faut entendre ici un ordre des raisons unique et continu, enchaînant toutes les vérités sur un même plan horizontal où elles dépendent étroitement les unes des autres. Le propre de l'expérience métaphysique de la méditation, selon Alquié, c'est qu'elle troue la surface où se déploie le système, de manière à introduire dans l'exercice de la pensée une sorte de verticalité :

"L'ordre de la métaphysique doit établir des liens entre des réalités hétérogènes, et cela parce qu'elles sont des êtres: le "moi", "Dieu", "la matière". La science au contraire est faite d'idées homogènes représentant une réalité elle-même homogène. C'est pourquoi elle explique, alors que la métaphysique découvre et constate." (p. 15-16)

On peut dire de la métaphysique, qu'elle s'efforce de penser directement les choses mêmes, d'en "toucher" la vérité, selon les termes employés par Descartes, même si, comme s'agissant de la réalité divine, elle n'est pas en mesure de les embrasser en totalité: la science, au contraire prétend rendre compte en totalité de ses "objets", ce qu'elle ne peut faire que parce qu'elle les reconstruit par le moyen de l'abstraction, ce qui la libère de l'obligation de voir les choses mêmes, auxquelles elle substitue ses artefacts.

"Les idées de la science sont des idées de même ordre... En sorte que l'idée scientifique peut dériver d'une autre idée, être tirée d'une autre idée, être reconstruite à partir d'une autre idée, cela est clair dans les *Regulae*. Mais en métaphysique, il n'en est pas ainsi. Ayant à lier des êtres hétérogènes et libres, la métaphysique doit user d'une méthode qui ne peut plus être de simple analyse logique ou de construction géométrique. Je ne peux déduire Dieu de moi, je ne peux me déduire de Dieu puisque Dieu aurait pu ne pas me créer. Je ne puis reconstruire dans l'homogène une vérité à partir d'une autre. Par conséquent, il faut bien qu'ici je découvre, je constate, et que, par là même, s'introduise ce que j'appelle l'expérience de l'être, l'expérience purement ontologique." (p. 16).

À ce que Marion, l'élève d'Alquié, appellera "l'ontologie grise" de la science et de sa rationalité abstraite, vide de toute référence effective à l'être, la métaphysique est donc seule en mesure de restituer un contenu et des couleurs.

C'est ainsi que l'idée de moi-même à laquelle fait accéder l'expérience métaphysique de l'être est sans aucun rapport avec l'idée du triangle telle qu'elle est travaillée par le géomètre, ce qui amène Alquié à affirmer, de façon volontairement provoquante :

"Dans les *Méditations* des êtres sont découverts à titre de présences directes, et sans leurs raisons" (p. 19),

ce qui revient à suggérer qu'il y a dans l'expérience métaphysique de l'être, véritable théophanie mystique par l'intermédiaire de laquelle sont atteintes de réelles présences, quelque chose de profondément irrationnel.

Ouvrons ici une parenthèse: on s'est parfois étonné, voire même offusqué, qu'Alquié, universitaire spécialisé dans l'étude de la philosophie classique, et particulièrement amateur de clarté, ait pu aussi, sans états d'âme, publier un ouvrage intitulé *Philosophie du surréalisme* (éd. Flammarion, 1955), et, dans la foulée, prendre l'initiative d'organiser, également à Royaumont, un colloque sur le surréalisme auquel Breton, à ce moment bien isolé, avait accepté d'assister au titre de témoin muet, déclarant par sa présence qu'il n'était pas fâché de cette reconnaissance incongrue venue sous les formes les plus officielles du monde de l'Université. Si on y réfléchit, on s'aperçoit qu'il n'y avait pas tellement lieu de s'étonner, du moins en ce qui concerne Alquié, tant sa démarche est cohérente avec elle-même. La critique des abstractions rationnelles de la science auxquelles sont opposées les vérités directement éprouvées de l'ontologie métaphysique au cours d'une "rencontre" renversante mettant en avant la thématique de l'hétérogène, le moi et Dieu, le petit je et le grand Il, n'ayant pas plus de "raisons" d'être réunis qu'un parapluie et une machine à coudre sur une table de dissection, peut paraître directement inspirée par le premier *Manifeste du*

Surréalisme et par le déni jeté par celui-ci sur la raison bourgeoise et ses pauvres certitudes. On mesure mieux alors que l'entreprise d'Alquié a consisté à faire passer sur la philosophie de Descartes le souffle vertigineux de l'inspiration et de la déraison, démarche incontestablement décapante qui pouvait, tout en se réclamant des pouvoirs de l'imagination poétique, rallier par la même occasion les adorateurs cléricaux de la donation de l'être, mystérieusement appréhendée, Alquié, pourtant amateur de sensations fortes, n'allait pas jusque là, comme retrait de l'être. Toge universitaire et goupillon, ayant fait alliance sous l'autorité souveraine de Descartes, pouvaient alors clamer d'une même voix: sus à la science, poésie, métaphysique et religion, même combat !

Cette parenthèse refermée, revenons à l'exposé d'Alquié. Celui-ci se poursuivait de la manière suivante :

“Je sais que je suis parce que je sais que je pense. Mais pourquoi est-ce que je pense et suis ? C'est là un fait. C'est également un fait que j'ai l'idée de Dieu, ou que je me découvre comme un milieu entre l'être et le néant. Dès lors, d'où vient l'ordre métaphysique ? Selon moi, de la position de l'homme. Je suis un “moi” et je ne peux partir que de ce “moi” pour passer à Dieu et de Dieu au monde. L'unité, la constance de l'ordre proviennent donc avant tout de la situation ontologique de l'homme plus encore que d'un ordre logique. Je me trouve dans le monde créé, situé de telle sorte que je dois, si je veux parvenir à connaître le réel, passer par un certain nombre de moments, de découvertes, dont chacune me révèle un être.” (p. 19)

En effet, ce qu'enseigne la métaphysique, c'est d'abord que je suis un être dans le monde, un existant, un *Dasein*, qui n'est pas quelque chose d'absolu mais un fini, milieu entre rien et tout, dont l'existence est suspendue à celle d'un autre être, Tout-Puissant, qui m'a créé et me maintient dans l'existence: “découverte” effectivement décoiffante, d'où il résulte que tout ce que je connais, je ne le connais qu'en perspective, à partir de la position que j'occupe moi-même dans le monde, dans des conditions telles que tout ce que je sais ou crois savoir accède à une certitude objective uniquement sous la condition d'être rapporté à la souveraine perfection de Dieu, créateur des vérités éternelles, de la décision libre duquel relèvent en dernière instance toutes les choses créées, au nombre desquelles les connaissances que je peux former à leur propos qui sont, elles aussi, suspendues à l'initiative divine.

Il y a donc éclatement de la raison entre, d'une part, une expérience ontologique, au point de vue de laquelle les choses ont plus ou moins d'être, et, d'autre part, une connaissance physicienne, qui élimine toute considération de valeur parce qu'elle met tous ses objets à plat en les faisant rentrer dans un ordre unique où elles peuvent s'enchaîner rigoureusement les unes aux autres :

“Le monde se divise en deux domaines: il y a celui du réel physique qui n'a pas de valeur et qui peut être soumis à mon action technicienne, de même qu'il est offert à ma connaissance; car tout cela est du même côté, et, si je puis dire, au-dessous de moi: le monde physique, c'est ce que je comprends, c'est ce sur quoi j'agis, et c'est ce dont je doute. Et, d'un autre côté, il y a le domaine métaphysique: c'est ce que je ne comprends pas, c'est ce sur quoi je ne peux pas agir, et c'est ce dont je ne doute pas; voici mon être propre, qui est liberté, et l'Être divin que je ne puis qu'admirer et adorer.”(p. 21)

De là, c'est le point auquel Alquié veut en venir, une nécessaire réévaluation de la leçon du *cogito*, leçon qui n'est pas intellectuelle mais existentielle :

“Le “je pense” ne révèle pas un esprit pur, un entendement en général mais un “moi”, un “je” existant et concret.” (p. 22)

C'est pourquoi Alquié attache énormément d'importance au fait que, dans l'exposé des *Méditations*, Descartes ait écarté la figure déductive du *cogito*, celle évoquée par la formule *cogito ergo sum*, exploitée dans d'autres contextes, comme ceux du *Discours de la méthode* ou des *Principes de philosophie*, et lui ait substitué l'affirmation de la pure existence véhiculée par la formule *ego sum ego existo*, vérité directement issue de l'expérience vécue du doute.

“L'être pensant, avant même de se saisir comme pensée, se saisit comme être et comme *sum* ... Ce n'est pas un concept que le moi, j'entends le moi-chose, le moi-*res*, c'est une sorte d'être qui est donné dans une expérience vécue sans équivalent.” (p. 23)

Et, en conséquence, c'est seulement après avoir découvert que “je suis”, et ceci d'une manière qui est au-dessus de tout doute possible, alors même que cette certitude est issue de l'expérience du doute, que je suis en mesure de m'interroger sur ce que je suis, question qui sera résolue par élimination, en écartant tout ce que je ne suis pas et ne peux pas “être”: je ne suis pas

mon corps, ni tout ce qui s'y rapporte, donc, il ne reste plus que cela, je suis pure pensée, *cogitatio*, je suis une chose "pensante". Et ainsi, la substance, c'est moi en tant que, dans l'absolu, "je suis", à laquelle la pensée se rattache en tant qu'attribut principal: le moi est ce qui donne à la pensée son substrat ontologique, ce qui suppose qu'il ne soit pas lui-même réductible à la pensée, donc qu'il ne soit pas ontologiquement en substance de la pensée au sens où on dit vulgairement de la table qu'elle est de bois ou en bois.

C'est pourquoi, nous en arrivons à la conclusion de l'exposé d'Alquié, alors que la science vise à la maîtrise d'un monde privé d'être, la métaphysique fixe au contraire l'attention sur l'être, et atteint ainsi, suivant un ordre qui n'est pas logique, la réalité absolue de certains êtres, le moi, Dieu et le monde, ce qui permet en retour de restituer un contenu aux connaissances rationnelles obtenues par la voie de l'intellection pure. C'est pourquoi le cartésianisme est une philosophie du vécu avant d'être une philosophie du conçu.

Alquié ayant ainsi présenté sa position, avec une clarté qui n'était pas exempte d'un certain esprit de provocation, le débat s'engage aussitôt, et, le premier, Gueroult prend la parole, puisque c'est à lui qu'était destiné le propos d'Alquié dont l'intention principale était de ruiner l'idée d'un ordre unique et homogène des raisons sur laquelle lui-même avait fondé sa lecture des *Méditations*. Sur un plan très général, il commence par dénoncer l'orientation adoptée par Alquié, qui tend à faire de Descartes un philosophe "de la gratuité", alors qu'il est tout le contraire, un philosophe de la rigueur et de la certitude, animé avant tout par un souci de rationalité: en rompant l'ordre des raisons, qui progresse rigoureusement de certitude en certitude, on fait basculer Descartes du côté, la chose est manifeste, d'un certain irrationalisme, ce qui est inacceptable.

Cette remarque faite, Gueroult soulève immédiatement un point beaucoup plus technique qui va donner lieu à une discussion serrée: si, comme le fait Alquié, on ramène l'expérience métaphysique à la saisie primordiale d'un moi pur, qui n'est pas substantiellement de l'ordre de la pensée, celle-ci ne pouvant lui être rattachée qu'ultérieurement, quelle est la nature de ce moi qui, bien sûr, n'est pas une portion de l'étendue, mais, comme on l'affirme, n'est pas non plus une détermination de la pensée ou n'est pas en soi-même une réalité pensante ?

Alquié répond: ce moi pur est le moi-substance auquel la pensée se rattache comme son attribut à travers la constatation que je suis une chose pensante, *ego sum res cogitans*; il faut d'abord que je me découvre comme cette chose-substance pour pouvoir ensuite m'appréhender, sur un tout autre plan, comme chose pensante. Ce qui revient à soutenir qu'il y a priorité ontologique de l'existence (le moi) sur l'essence (la pensée). Autrement dit encore, Descartes passe de la considération du *quod* (que je suis) à celle du *quid* (ce que je suis): avant de me demander ce que je suis, il faut bien que je sache que je suis. Suivant la vulgate de l'existentialisme, Sartre lui aussi s'est recommandé de Descartes, l'existence précède l'essence.

À cela, Gueroult réagit de la façon suivante: si ce raisonnement est valable pour la *res cogitans*, qui doit être connue comme *res* avant de pouvoir être déterminée comme *res cogitans*, il doit être également valable à propos de la *res extensa*: mais alors, quelle serait cette réalité primordiale, cette "chose" dont la nature serait antérieure à sa détermination comme chose étendue et à laquelle cette détermination ne serait rattachée qu'au titre d'un attribut, de la même manière que la pensée est censée qualifier un moi qui subsiste en dehors d'elle? Cette objection est très intéressante, parce qu'elle révèle que Gueroult, consciemment ou non, s'installe lui-même dès le départ dans une perspective "paralléliste", au sens où on parle du parallélisme à propos de Spinoza, perspective au point de vue de laquelle ce qui vaut sur le plan de la pensée doit aussi valoir au même titre sur le plan de l'étendue, abstraction étant faite dans les deux cas de la référence à un "sujet" de la pensée comme à un "sujet" de l'étendue, puisque le mot *res* doit avoir exactement la même signification s'agissant de la chose pensante et de la chose étendue, qui sont en réalité une seule et même "chose", que Spinoza appelle Dieu ou la substance. Or on ne peut oublier que Descartes ne cesse d'affirmer, en sens exactement inverse, l'inégalité ontologique des deux ordres de la pensée et de l'étendue, Dieu participant au premier mais pas au second, ce qui interdit

d'emblée de lui appliquer une grille d'interprétation de type paralléliste. Alors même que, lorsqu'il proposera sa propre lecture de Spinoza, il mettra en avant la thèse du radical anti-cartésianisme de celui-ci, c'est en quelque sorte avec les yeux de Spinoza que Gueroult lit Descartes, ce qui est la raison de fond du différend qui l'oppose à Alquié, à propos de qui on pourrait dire que, lui, il lit Descartes d'une certaine manière avec les yeux de Kant, en limitant les ambitions de la science pour ouvrir un champ d'exercice à la foi.

À ce moment de la controverse, Alquié, qui a par ailleurs écrit tout un livre pour expliquer qu'il ne comprend pas Spinoza, chez lequel il ne doit d'ailleurs selon lui y avoir rien à comprendre, au sens propre du mot comprendre, ne soulève toutefois pas ce point. Il concède qu'il doit bien y avoir une "chose", à laquelle il donne le nom de "matière", sorte de réalité en soi de type kantien, qui doit constituer la substance dont l'étendue est l'attribut principal. Et il précise, ce qui rompt de fait le parallélisme installé par Gueroult entre *res cogitans* et *res extensa*, que, d'après Descartes, le moi-substance est beaucoup plus aisé à appréhender que la substance matérielle, puisqu'il fait l'objet d'une expérience directe qui est celle de ma liberté. C'est pourquoi l'expérience ontologique fondamentale est celle qui, suivant la voie du doute, me fait saisir moi-même comme être libre, ce mode d'accès étant impraticable s'agissant de la réalité de la matière dont il est impossible d'avoir une expérience directe allant au-delà de ce que je peux en connaître, à savoir le fait que cette réalité est étendue, au sens où l'étendue est attribuée à la matière.

"Vous me demandez: qu'est-ce que cette matière qui ne se réduit pas à ce que j'en conçois? Je ne sais pas. Il y a là toute l'obscurité de la notion d'existence, d'être. Mais il me semble que cette difficulté se trouve en Descartes et il me semble que l'on ne peut l'éliminer ou la passer sous silence." (p. 34)

Ceci revient à dire qu'à l'arrière-plan de la démarche de Descartes, il y a un secret ontologique impénétrable ou incomplètement pénétrable à la raison, un mystère insondable constituant cette part d'ombre de la doctrine qui empêche qu'on la fasse rentrer en totalité dans un ordre unifié de rationalité.

Gueroult, qui ne peut accepter cette irruption de l'irrationnel dans la démarche métaphysique de Descartes, reformule la question qu'il a posée à Alquié, en lui faisant remarquer que son raisonnement présuppose que la substance puisse être appréhendée en elle-même indépendamment de son attribut, alors que cet attribut, la pensée pour le moi, et l'étendue pour la matière, ne peut en être séparé puisqu'il la constitue essentiellement: c'est pourquoi, lorsqu'Alquié soutient que je peux comprendre le moi sans la pensée alors que je ne peux comprendre la pensée sans le moi qui constitue son substrat, il est en contradiction avec Descartes pour qui, entre la substance et son attribut principal, il y a tout au plus une distinction de raison, mais en aucun cas distinction réelle. Cet argument confirme que Gueroult interprète spontanément la notion d'attribut dans son sens spinoziste, - ce qui pourrait d'ailleurs se justifier par le fait que Spinoza a lui-même élaboré son propre concept de l'attribut, qui est la pièce fondamentale de son ontologie, à partir d'une réflexion sur les particularités de la notion d'attribut principal chez Descartes -, comme déterminant ou composant essentiel de la substance, qui doit être à l'identique ce que l'entendement connaît d'elle, au sens où la chose et l'idée de la chose, dans la perspective propre à Spinoza, coïncident absolument, pour autant bien sûr que cette idée soit adéquate. C'est pourquoi Gueroult n'admet pas qu'il puisse y avoir une expérience ontologique première de l'existence indépendante de la saisie intellectuelle de l'essence :

"Je ne vois pas du tout de textes dans lesquels Descartes oppose un support, une qualité occulte, un être qui ne pourrait pas être atteint par la pensée puisqu'il ne serait pas la pensée, ce qui fait qu'au fond de nous-mêmes nous aurions un être opaque qui nous échapperait, et que par conséquent, lorsque Descartes dit qu'il n'y a aucun inconscient en nous, c'est-à-dire qu'il n'y a rien en nous que nous ne pourrions rendre conscient si nous le voulions, ce principe devrait être récusé car il y a une chose que nous ne pourrions arriver à élever à la pensée, c'est ce support extra-intellectuel, inconnu et inconnaissable, qui ne serait pas la pensée." (p. 39)

À la philosophie de l'opacité qui soutient la conception de la métaphysique défendue par Alquié, Gueroult oppose une philosophie de la transparence, un rationalisme intégral au point de vue duquel il est impensable que l'existence précède l'essence comme il est d'ailleurs également impensable que l'essence précède l'existence, l'une et l'autre se tenant étroitement entre elles.

L'essence et l'existence sont le même être, que cet être soit celui de la pensée ou celui de l'étendue, et c'est pourquoi il n'y a pas lieu de les distinguer. Gueroult est ainsi justifié à conclure son intervention sur une affirmation dont l'énoncé suit une structure grammaticale évoquant directement l'idée de parallélisme :

“De même que l'être de la chose extérieure n'est rien d'autre que l'étendue selon ses trois dimensions, de même l'être de la substance spirituelle n'est rien d'autre non pas seulement que la pensée, mais que l'intelligence pure.” (p. 39)

En disant à Alquié “je ne vois pas du tout de textes”, Gueroult a tendu à celui-ci une perche dont il se saisit aussitôt en proposant précisément de revenir aux textes pour donner une base solide à la discussion. Il choisit de se référer aux Réponses aux troisièmes objections, celles qui avaient été communiquées à Descartes par Hobbes. Hobbes avait reproché à Descartes de conclure de ce que “je suis pensant”, qui est un fait irrécusable, que “je suis pensée ou de la pensée”, ce qui est une interprétation ; et il lui avait objecté que, suivant le même raisonnement, on pourrait conclure du fait que “je suis promenant” (*sum ambulans*) que “je suis promenade” ou “je suis une promenade” (*sum ambulatio*). Cette objection avait profondément agacé Descartes, qui avait répondu à “l'Anglais”, comme il l'appelait, de la manière suivante :

“Où j'ai dit “(je suis une chose qui pense), c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison, etc.”, je n'ai point entendu par ces noms les seules facultés, mais les choses douées de la faculté de penser, comme par les deux premiers (esprit, âme), on a coutume d'entendre, et assez souvent aussi par les deux derniers (entendement, raison) : ce que j'ai si souvent expliqué et en des termes si exprès que je ne vois pas qu'il y ait lieu d'en douter. Et il n'y a point ici de rapport ou de convenue entre la promenade et la pensée, parce que la promenade n'est jamais prise que pour l'action même; mais la pensée se prend quelquefois pour l'action quelquefois pour la faculté, et quelquefois pour la chose en laquelle réside cette faculté. Et je ne dis pas que l'intellection et la chose qui entend soient une même chose, non pas même la chose qui entend et l'entendement, si l'entendement est pris pour la chose même qui entend. Or j'avoue franchement que pour signifier une chose ou une substance, laquelle je voulais dépouiller de toutes les choses qui ne lui appartiennent pas, je me suis servi de termes autant simples et abstraits que j'ai pu...” (trad. Clerselier, in *Oeuvres philosophiques* de Descartes, éd. Alquié, t. II, p. 602-603).

Autrement dit, en tant qu'action ou faculté d'un sujet promenant, la promenade est un accident qui n'est en aucun cas substantialisable ; alors que la pensée, elle, n'est pas seulement une action ou une faculté, mais est aussi la “chose” à laquelle l'action et la faculté de penser peuvent être rapportées: c'est parce qu'il a abusivement interprété Descartes à la lumière d'une logique essentialiste, qui installe une fâcheuse confusion entre l'action ou la faculté et la réalité agissante ou douée de cette faculté, que Hobbes a pu lui imputer une absurdité du type “je suis une chose promenant”. Contre cette logique essentialiste, qui met tout sur un même plan, et se révèle incapable de saisir les différences ontologiques fondamentales, Descartes défend une logique substantialiste, seule apte à dissocier les substrats des activités factuelles ou essentielles qui peuvent leur être rapportées. Dans son édition, Alquié commente ce passage des troisièmes Réponses de la façon suivante: “Descartes indique ici son substantialisme.” Autrement dit, affirmer que je suis une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, c'est tout autre chose que constater que je suis en train de penser: et ce n'est donc pas rabattre sur le prédicat “pensant” la réalité de la chose qui constitue le sujet auquel ce prédicat est rapporté, mais c'est au contraire reconnaître la priorité ontologique de ce sujet par rapport à tout ce qui peut lui être rapporté. Il faut être aveugle aux différences ontologiques fondamentales pour croire que dans les deux phrases “je suis promenant”, et “je suis pensant”, le verbe être a la même valeur et la fonction d'attribution s'exerce à l'identique.

Alquié semble n'avoir pas clairement conscience qu'en s'appuyant sur ce passage de Descartes pour étayer sa propre position, il la met gravement en péril. Hobbes n'avait pas pris au hasard l'exemple de la promenade pour ébranler le raisonnement du *cogito*. La promenade n'est pas en effet n'importe quelle activité : c'est une activité corporelle, du type de toutes celles auxquelles se livrent les seules réalités auxquelles, dans le cadre de son matérialisme intégral, il reconnaisse un être effectif, à savoir des corps individués exerçant un certain nombre de fonctions au nombre desquelles la pensée. C'est pourquoi l'enjeu de son débat avec Descartes ne se ramène pas au choix entre une logique essentialiste, une logique du *quid*, et une logique substantialiste, une logique du *quod*, mais il porte sur la question de savoir quelle chose “je suis”, à savoir précisément une chose

de nature corporelle, pour laquelle penser et se promener sont des activités de même ordre, ou spirituelle, pour laquelle une telle confusion est impossible. A cet égard, la position de Descartes est nette: je ne suis pas corps mais esprit, ou du moins je me connais comme esprit d'une tout autre manière que celle dont je me connais comme corps, ce qui me conduit précisément, dans le cadre de la méditation, à m'appréhender d'abord de manière claire et distincte comme substance pensante, et non comme substance corporelle. Et donc je suis esprit, au sens où ma détermination d'être pensant est inséparable de mon être, qui ne peut absolument pas se concevoir autrement. Ce sont les ambiguïtés de la notion d'attribut principal, c'est-à-dire d'attribut substantiel, - ces ambiguïtés qui ont certainement beaucoup fait réfléchir Spinoza -, qui transparaissent ici, et qui retournent la thèse d'Alquié contre elle-même: car si je suis, au sens où l'affirme la formule *ego sum ego cogito*, c'est précisément en tant que je suis esprit et non corps; c'est donc parce que je suis esprit, avec la valeur non seulement du déterminé mais du déterminant. La fameuse expérience métaphysique du "je suis" comme chose se révèle alors indissociable de l'appréhension de ma réalité comme chose pensante qui la conditionne: ma substance est bien la pensée, qui n'est pas seulement un attribut se rapportant après coup à mon être ou à mon existence de sujet qui serait susceptible d'être appréhendé de façon indépendante. Si on pousse à ses dernières conséquences la logique substantialiste, on doit admettre que l'attribut principal qu'est la pensée n'est pas seulement un attribut au sens grammatical du terme, c'est-à-dire une propriété jointe au sujet par l'opération attributive, mais est une détermination interne de sa nature même de sujet.

Au fond, Alquié est le plus proche de Descartes par ce qui fragilise sa propre position, alors que Gueroult, peut-être, s'en éloigne en cherchant à doter sa démarche d'une fermeté, d'une rigidité qui, précisément, lui fait défaut. Alquié maintient donc son interprétation, et renvoie à Gueroult son objection en forme de "je ne vois pas chez Descartes de texte...", en demandant pourquoi

"il n'y a pas dans Descartes un seul texte où il dise *sum cogitatio*. Il dit toujours *res cogitans*. Or *res cogitans* c'est une chose pensante. La pensée est l'attribut d'une chose qui pense. S'il n'y a rien de plus dans la chose qui pense que la pensée, pourquoi Descartes ne dit-il pas "je suis une pensée". Ce serait si simple." (p. 41).

Ceci revient à dire que le *cogito* se décompose en deux énoncés: je suis une chose (une substance), et cette chose pense (a pour attribut la pensée), le premier de ces énoncés étant la condition du second, qui ne peut être affirmé indépendamment de lui, tout en pouvant être affirmé pour lui-même indépendamment.

Il est à noter que Spinoza, lorsque, dans la première partie de ses *Principes de philosophie cartésienne* de 1663 (à laquelle Gueroult a par ailleurs consacré une très intéressante étude: "Le *cogito* et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia philosophiae cartesianae* de Spinoza", *Archives de philosophie*, 1960), il s'est exercé à reformuler *ordine geometrico* les grandes lignes de la métaphysique de Descartes, a contourné ce dilemme en proposant du *cogito* la version simplifiée suivante: *ego sum cogitans*, qui se révèle à l'examen faite sur le même modèle que la formule de Hobbes *sum ambulans*, dont ce dernier refusait de conclure *sum ambulatio*. *Ego sum cogitans*, littéralement "je suis, moi, pensant", c'est-à-dire à la fois "je suis en train de penser", comme on dit "je suis en train de me promener", et "je suis quelque chose de pensant", "je suis un pensant", au sens où la chose, le quelque chose que je suis, n'est justement pas identifiable séparément de sa nature de pensant. Alquié lit donc la formule du *cogito* en la décomposant de la façon suivante: je suis quelque chose (*sum res*) - de pensant (*cogitans*); alors que Gueroult, suivant consciemment ou non la leçon de Spinoza, la lit de la façon suivante: je suis (*sum*) - quelque chose de pensant (*res cogitans*), c'est-à-dire je suis (*sum*) pensant (*cogitans*), ce qui en bouleverse complètement l'interprétation.

À ce point, la discussion prend la forme d'un échange de balles très serré dont on imagine qu'il a dû être suivi par des auditeurs-spectateurs tétanisés comme s'ils se trouvaient à une finale de Wimbledon ou de Roland-Garros :

"Gueroult - Il n'y a pas chez Descartes un être pensant qui ne serait pas pensant.

Alquié - Je n'ai jamais dit que l'être pensant n'est pas pensant. J'ai dit qu'il n'est pas la pensée.

Gueroult - Un être pensant qui ne serait pas pensée, qui serait autre chose que la pensée, qu'est-ce que cela serait.

Alquié - Je n'ai pas dit qu'il était "autre chose" que la pensée. L'être et la pensée ne sont pas deux choses. Mais l'être est pensant, non pensée. Comment voulez-vous que je vous réponde mieux? Descartes rattache la pensée à un être pensant, à un moi pensant, à une *res cogitans* .

Gueroult - Pour Descartes, qu'est-ce qu'un être pensant qui n'est pas pensée?

Alquié - Toute ma thèse consiste à affirmer que l'être n'est pas réductible au concept. Or, la question que vous me posez est la suivante: mais qu'est-ce que c'est que cet être qui n'est pas réductible au concept? Comme je ne pourrais m'expliquer, par définition, que par concepts, je ne puis vous répondre. Mais cela ne saurait prouver que j'ai tort, car ma thèse consiste à dire que l'être n'est pas réductible au concept. Si vous me demandez ce qu'est l'être dans le plan des concepts, je ne peux donc pas vous le dire, vous fournir un "attribut" qui soit adéquat à l'être. Je crois que l'être, l'existence ne se révèlent à la pensée qu'en une expérience familière, mais intraduisible. L'évidence du *sum* est première, et dépasse l'idée de pensée... Il y a plus dans cet être que le fait qu'il pense..." (p. 42).

Nous avons peine à croire que nous ne sommes pas en train de lire à présent un passage d'un dialogue platonicien mais qu'il s'agit de la retranscription, sans doute fidèle, d'une discussion qui s'est tenue réellement, devant témoins, en se maintenant à un niveau de tension extrême qui associe étroitement le débat d'idées et l'affrontement personnel en forme de pugilat, un affrontement qui allait marquer durablement les études d'histoire de la philosophie en France et leur donner à certains égard le caractère de guerre de tranchées où allaient s'opposer les fidèles de l'un et l'autre de ses protagonistes.

Nous en resterons là pour ce qui concerne le déroulement du colloque *Descartes* de Royaumont, qui s'est poursuivi au-delà de cette joute particulière dont la vivacité étonne et enchante: y ont pris ensuite la parole d'autres intervenants, entre autres le sage Gouhier, qui présentera des textes cartésiens des lectures plus équilibrées, plus nuancées, et peut-être plus fades que celles esquissées dans les propos d'Alquié et de Gueroult, que leur caractère extrêmement accusé rend particulièrement intéressants, en raison des enjeux philosophiques qui s'y manifestent avec une force stupéfiante, ce qui témoigne d'ailleurs du fait que l'institution universitaire n'était pas, dans la décade qui a précédé 1968, aussi moribonde et inféconde qu'on a bien voulu le dire.

Contentons-nous pour finir de résumer les positions en présence, qui ne pouvaient s'affirmer qu'en se déclarant mutuellement inconciliables: du *cogito* cartésien, Alquié donne une lecture existentielle qui le ramène sur le plan d'une expérience métaphysique en dernière instance indicible parce que non conceptualisable, et, à ce point de vue, la grandeur de Descartes, nouveau Parménide, tient au fait d'avoir poussé l'entreprise d'une élucidation rationnelle de l'être jusqu'au point où elle bute contre une limite infranchissable, étant impossible de rien dire de l'être sinon qu'il est, dans l'absolu de son indétermination; à cela Gueroult oppose une lecture du *cogito* qu'on peut dire logique, ce qui permet de le réinscrire à sa place à l'intérieur de l'ordre des raisons auquel il est parfaitement intégré, et, à ce point de vue, la grandeur de Descartes est d'avoir en quelque sorte ramené entièrement la métaphysique dans les limites de la simple raison, tout simplement en y mettant de l'ordre, c'est-à-dire en édifiant un système entièrement conceptualisé, véritable forteresse à la Vauban, que la pensée habite sans avoir aucune raison valable de chercher à en sortir.

Mais peut-être la grandeur de Descartes est-elle justement d'avoir prêté occasion à de telles lectures alternatives et irréconciliables, ce qui fait qu'on n'a pas fini de disputer et de se disputer à son propos, signe qu'il s'agit d'une pensée toujours vivante, qui, au-delà des limites dans lesquelles son discours est historiquement enfermé, continue à faire réfléchir parce qu'elle n'a toujours pas livré ses ultimes secrets.