

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

16/11/2005

Lire Descartes aujourd'hui :

Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*
(Introduction générale – Première Méditation), t. I, PUF/Quadrige, 2005

Présentation par Pierre Macherey

Les *Meditationes de prima philosophia* ou *Méditations métaphysiques* de Descartes, pour reprendre les titres latin et français de leurs premières éditions publiées du vivant de Descartes en 1641 et 1647, sont un texte sur lequel, depuis Victor Cousin, l'enseignement philosophique en France n'a cessé de revenir en lui conférant, conformément d'ailleurs à l'intention expressément déclarée de son auteur qui tenait beaucoup à ce que sa philosophie soit enseignée dans les écoles, un statut canonique, ce qui devrait en avoir épuisé les charmes et l'avoir fait passer au rang des choses convenues ou du moins bien connues, tellement connues qu'on peut les supposer suffisamment connues, et que l'usage a ossifiées ou desséchées en les encensant. Pourtant elles ne cessent d'étonner, et même de suffoquer, comme en témoignent en particulier les ardentes querelles auxquelles elles ont donné objet au cours de ces cinquante dernières années, querelles qui n'ont rien eu de marginal mais sont au contraire révélatrices de conflits doctrinaux et institutionnels qui remuent en profondeur la scène philosophique française actuelle ; celle-ci continue en effet à définir ses orientations en se référant à Descartes et en débattant au sujet de la véritable signification de sa démarche, comme si cette signification, aujourd'hui encore, demeurerait en suspens (cf. à ce sujet, dans le cadre de la 3^e série de « La philosophie au sens large », les séances des 6, 13 et 20 novembre 2002 consacrées aux ardentes discussions qu'ont eues, d'une part Alquié et Gueroult, et d'autre part Foucault et Derrida, à propos de thèmes tirés de ces *Méditations*). Si Descartes, représentant par excellence de ce que l'on a coutume de ranger sous la rubrique « philosophie classique », est cependant pour nous, et à un tel point, moderne, en ce sens qu'il appelle à être lu, non au passé, mais au présent, et au présent d'une modernité qui se refuse à passer au rang du périmé ou du révolu, c'est parce que, en dépit de tout ce qu'on a pu dire et écrire à son propos, il continue à apparaître sur fond d'étrangeté, comme une énigme encore non parfaitement résolue, ce qui en tout cas lui épargne d'être rangé définitivement des voitures, et le fait persévérer dans son être sur le mode d'une anomalie impossible à réduire : cette anomalie caractérise en propre une expérience de pensée qui, son exposition étant rédigée à la première personne du singulier de l'indicatif présent, ce qui la fait apparaître *in statu nascendi* telle qu'elle s'est censément effectuée dans l'esprit de son auteur, semble devoir se poursuivre, d'une voix qui parle d'elle-même en nous pour toujours à l'indicatif présent, et dont la présence directe, comme vivante, nous hante obsessionnellement, bien qu'elle se rapporte à un texte que son écriture datée situe à distance de nous, ce qui autorise à le considérer aussi, de manière détachée, comme un objet de pensée parmi d'autres, susceptible d'être interprété en fonction d'autres références que celles qu'il s'est données au départ. Si cette expérience perdure, ce n'est donc pas en se conservant à l'identique ou en se répétant, mais en se reproduisant dans des contextes différents où elle réapparaît comme à neuf, sur fond d'imprévu et de risque.

C'est pourquoi les *Méditations* sont de ces livres qui paraissent éternels parce qu'il est impossible de les refermer pour toujours en considérant qu'ils ont perdu leur valeur de provocation : elles se maintiennent constamment à l'ordre du jour, en dépit des efforts que l'on peut faire pour tourner définitivement la page, étant admis qu'elles ont dit ou qu'on leur a fait dire leur dernier mot. Peut-être en va-t-il d'ailleurs autant de tous les livres vraiment importants de la philosophie, ses « Bibles », comme, pour ne citer que ces seuls exemples, la *République* de Platon, les *Essais* de

Montaigne, l'*Ethique* de Spinoza, la *Critique de la raison pure* de Kant ou le *Tractatus* de Wittgenstein, dont, depuis qu'ils existent, on s'épuise vainement à faire le tour : tous sans exception, ils s'offrent à être indéfiniment relus, sous les éclairages les plus variés, comme si le message qui peut en être dégagé, à chaque fois différent, était porteur d'une inépuisable capacité de renouvellement. A quoi il faut ajouter que, si les *Méditations* sont, comme ceux qui viennent d'être évoqués, à ranger dans la catégorie des livres éternels du fait que leur signification ne puisse être définitivement arrêtée, ou du moins reste encore pour une part à déterminer, c'est d'une manière qui leur est tout à fait propre, selon l'ordre d'une pensée qui, comme on vient d'en faire la remarque, s'est donné les moyens de continuer à s'exprimer au présent, dans l'absolue proximité d'une parole intérieure ou intériorisée excluant tout éloignement, ce qui en fait l'irréductible singularité, une singularité dont les traits sont particulièrement difficiles à cerner, ce qui la rend plus singulière encore. De là, la tentation permanente de redécouvrir ce texte qui s'offre au regard comme si l'encre qui a servi à le composer n'était pas encore sèche, en se figurant que l'entreprise de pensée préconisée par Descartes n'avait pas même commencé et reste encore à entreprendre, donc à refaire comme si elle n'avait jamais eu lieu.

C'est ce qui justifie qu'aujourd'hui se pose toujours la question de savoir comment introduire à cette expérience de pensée, ou plutôt de savoir comment soi-même s'y introduire, ce pour quoi on a besoin d'instruments appropriés, du type de la série d'ouvrages dont Denis Kambouchner vient de commencer la publication en vue d'actualiser la lecture des *Méditations*, en informant sur ses plus récents développements, - la littérature spécialisée consacrée à Descartes, dans toutes les parties du monde, reste aujourd'hui encore considérable et ne cesse de s'accroître -, et en faisant, comme on dit, un état de la question, question dont on n'imagine pas qu'elle ne puisse être encore et encore remise en chantier par la suite et continuer à être sondée dans ses ultimes attendus. Car, après Gilson, Gouhier, Gueroult, Alquié, Beyssade, Marion et Kambouchner lui-même, pour citer les auteurs des plus importants livres consacrés à Descartes publiés en France au cours de la période qui précède, il reste toujours quelque chose à dire sur l'entreprise des *Méditations* en vue de la mettre au clair, ce dont, pour quitter l'horizon de l'histoire de la philosophie telle qu'on la pratique en France, une démarche comme celle d'Hintikka, qui repense le *cogito* à la lumière de la problématique intemporelle ou extratemporelle de la philosophie du langage, offre un témoignage particulièrement frappant. Non, tout n'a pas déjà été dit au sujet de Descartes et des *Méditations*, ce qui amène à soupçonner que lui-même, à son insu, n'aurait pas tout dit, ou n'aurait pas dit lui-même son dernier mot, mais n'aurait fait qu'énoncer un premier mot, en amorçant un processus intellectuel qui devait après lui se poursuivre, et éventuellement emprunter des voies qu'il n'avait pas prévues, parler un autre langage que le sien, en vue de surmonter des difficultés auxquelles il n'avait pu penser.

Il faut tout de suite signaler qu'il y a dans la manière dont cette situation vient d'être retracée quelque chose qui eût surpris, et peut-être scandalisé Descartes, puisque, dans son *Entretien avec Burman*, il avait formellement déclaré :

« **Règle à observer.** Qu'il ne faut pas tant se pencher sur les *Méditations* et les questions de métaphysique, ni les travailler à force de commentaires, etc., encore bien moins y revenir pour les creuser plus profondément que l'auteur ne l'a fait, comme certains s'y essaient, il a bien assez approfondi lui-même ce commencement. Mais qu'il suffit de les étudier une bonne fois dans leur ensemble, puis d'en retenir en sa mémoire la conclusion ; autrement elles détournent par trop l'esprit des questions de physique et des choses sensibles, et elles le rendent impropre à les considérer, travail qui pour les hommes est pourtant le plus recommandable puisqu'il fournirait une source inépuisable de commodités pour la vie. L'auteur a lui-même suffisamment, dans ses *Méditations*, contre les Sceptiques, etc., poursuivi l'examen des questions de métaphysique et établi la certitude de leurs solutions, si bien que nul n'a plus ni le devoir de s'essayer à l'entreprise, ni le besoin de se tourmenter à méditer longuement ces questions ; il suffit de connaître le premier livre des *Principes*, qui, en fait de métaphysique, renferme tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour la physique et pour les autres sciences. » (texte 36, éd. Beyssade, PUF, coll. Epiméthée, 1981, p. 92-94)

Cette déclaration recueillie sur le tard de la bouche même de Descartes, dont la relation n'a été publiée qu'à la fin du XIXe siècle, recoupe d'autres textes écrits de sa main, en particulier dans sa correspondance avec la Princesse Elisabeth, qui, eux aussi, prescrivent avec insistance la même exigence du « ça suffit comme ça ! », en présentant les *Méditations* comme un ouvrage susceptible d'être résumé et dont seules les conclusions méritent d'être retenues, une fois parcouru le cheminement de pensée qui y a conduit, en prenant pour cela le temps qu'il faut, ce qui devrait épargner la peine d'y revenir ensuite. Descartes donne ainsi le sentiment d'avoir voulu, en même temps qu'il rouvrait l'entreprise de la métaphysique, en la ramenant à son point de départ, à son point zéro, ce qui permettait de lui donner une impulsion et une orientation complètement originales, celles propres à ce qu'on peut appeler une ontologie subjective, c'est-à-dire une ontologie centrée sur la considération du sujet et non sur celle de l'objet, ce qui était sans précédent, la refermer pour toujours, de telle manière qu'il puisse, ensuite, ne plus en être question, étant exclu de la remettre en question : c'est donc comme si, en refondant la métaphysique, il avait aussi cherché à s'en débarrasser, en en faisant un point acquis et en lui mettant un point final. Et, si les *Méditations*, dès qu'elles ont été rédigées, ont été aussitôt mises en circulation, et soumises confidentiellement, avant d'avoir été offertes à la connaissance du public, à l'examen d'un panel d'objecteurs soigneusement sélectionnés en vue que sa représentativité soit établie, au sein duquel se trouvaient les théologiens de la faculté de Paris, Hobbes, Gassendi, Arnauld, Mersenne, puis publiées assorties des Réponses de l'auteur aux diverses Objections recueillies par ce moyen, ce qui est un apax de l'édition philosophique, et même de l'édition en général, c'est précisément dans le but de parvenir ainsi à clore une fois pour toutes la discussion, celle-ci ayant été poussée dès le départ aussi loin que cela pouvait se faire, de manière à décourager le désir de la reprendre, tout, absolument tout, ayant en principe été dit sur le sujet dans les limites d'un ouvrage qui paraissait assorti de son protocole de lecture, donc déjà lu, et lu en totalité, et non encore à lire comme à neuf. En métaphysique comme en morale, Descartes se présente comme le voyageur opiniâtre, le fier cavalier français dont parle Péguy, qui, animé d'une ferme et entière résolution d'agir, une fois choisie sa direction, va droit devant soi, en refusant énergiquement tout ce qui pourrait s'apparenter à un retour en arrière ou, pour rejouer cette métaphore sur le plan du discours et de sa rhétorique, à une palinodie.

De ce point de vue, le dispositif imaginé par Descartes, qui consiste à postposer à l'exercice de la méditation proprement dite un ensemble de questions assorties des réponses de l'auteur présente à la fois un avantage et un inconvénient. En effet, s'il atteint bien son objectif, qui est d'intégrer, ou tout au moins d'annexer, au texte philosophique son propre commentaire, de manière à écarter, comme superfétatoire, la tentative d'en remettre en discussion les tenants et les aboutissants, cette entreprise ayant été en une seule fois, et sous le contrôle même de l'auteur, épuisée, du moins formellement, il n'en soulève pas moins la difficulté suivante : ou bien ce commentaire effectué à travers la prise en compte d'un ensemble exhaustif de questions et des réponses qui leur ont été assorties, commentaire qui lui a été incorporé au moment de sa publication, est redondant par rapport au texte lui-même, dont il ne modifie en rien le contenu, auquel rien ne peut être ajouté ni retranché : et l'on sait que, sauf sur quelques points mineurs de formulation, Descartes n'a satisfait à aucune des demandes qui lui étaient faites par les interlocuteurs qu'il s'était choisi en vue d'infléchir ses positions ni les termes qu'il avait retenus en vue d'en rendre compte ; ou bien il signale dans ce texte une relative incomplétude, le besoin d'être, sinon corrigé, du moins prolongé dans la forme d'un nouveau discours relevant d'une rhétorique argumentative différente de celle de la réflexion pure et intériorisée qui définit la procédure même de la méditation.

Cette difficulté est présentée dans les termes suivants par D. Kambouchner :

« ... On ne pourra guère manquer de se demander *dans quelle mesure* précisément les *Méditations* constituent, par rapport aux *Réponses aux objections* (ou plutôt au tout des *Objections et Réponses*), un *texte indépendant*, c'est-à-dire parfaitement intelligible par lui-même, et à tous égards philosophiquement achevé.

Doit-on, autrement dit, considérer que, tout l'essentiel de la métaphysique cartésienne étant consigné dans ces *Méditations*, la lecture des *Objections et Réponses* ne peut jouer dans la

compréhension de cette métaphysique qu'un rôle subsidiaire – ou bien le fait sera-t-il au contraire qu'en dehors des nouveaux développements appelés par ces *Objections*, cette métaphysique n'aurait pas trouvé à s'exposer de manière complète et suffisamment explicite ou persuasive ?

A première vue, aucun des termes de l'alternative ne sera facile à accepter : si les *Objections et Réponses* n'ont qu'une fonction subsidiaire, on ne comprendra pas que la lecture en soit demandée avec tant d'insistance ; si au contraire elles permettent seules une pleine intelligence des *Méditations*, on ne comprendra pas pourquoi le procédé analytique mis en œuvre dans ces *Méditations* n'a pas permis d'aboutir à un texte qui se suffise à lui-même. » (*Les Méditations métaphysiques de Descartes*, t. I, PUF/Quadrige, 2005, p. 160)

Descartes a eu lui-même conscience de ce problème, comme en témoigne la *Praefatio ad lectorem* de l'édition de 1641 des *Meditationes*, non reprise dans la version française de 1647, Préface où il souligne qu'il a suivi, pour traiter de certaines questions traditionnelles de la philosophie, « un chemin si peu battu et éloigné de la pratique commune », ce qui l'amène à préciser, dans la dernière page de cette Préface :

« ... Je ne conseille à personne de lire ces pages, si ce n'est seulement à ceux qui pourront et voudront méditer sérieusement avec moi et détacher leur esprit des sens ainsi que de tous les préjugés, et je sais bien qu'il ne s'en rencontre qu'un tout petit nombre. Quant à ceux qui, sans se soucier de comprendre la suite et l'enchaînement de mes raisons, s'appliqueront à ergoter seulement sur chacun de leurs aboutissements pris à part, selon une habitude courante, ils ne recueilleront pas beaucoup de fruit de la lecture de cet écrit ; et quoiqu'ils saisissent peut-être l'occasion de chicaner en bien des endroits, il ne leur sera pourtant pas facile d'objecter rien qui presse ou qui soit digne de réponse.

Mais parce que je ne promets pas non plus même aux autres de les satisfaire en tout de prime abord, et que je n'ai pas la prétention de me croire capable de prévoir tout ce qu'on trouvera difficile, je commencerai, certes, par exposer dans les *Méditations* les pensées même par lesquelles il me semble être parvenu à la connaissance certaine et évidente de la vérité, afin d'éprouver s'il se peut que je réussisse à en persuader aussi d'autres par les mêmes raisons que celles qui m'ont persuadé ; mais ensuite je répondrai aux objections de quelques personnes éminentes par leur intelligence et leur savoir, à qui ces *Méditations* ont été envoyées pour être examinées avant leur mise sous presse. Leurs objections ont en effet été assez nombreuses et assez variées pour que j'ose espérer qu'il viendra difficilement à l'esprit des autres quoi que ce soit, du moins de quelque importance, que ceux-ci n'aient pas déjà touché. C'est pourquoi je prie instamment les lecteurs de ne pas porter de jugement sur les *Méditations* avant d'avoir daigné lire jusqu'au bout (*perlegere*) l'ensemble de ces objections et de leurs solutions. » (trad. fr. Michelle Beyssade, dans son édition des *Méditations Métaphysiques*, Le livre de poche/ Les classiques de la philosophie, 1990, p. 291-293 ; ce texte est partiellement cité dans le livre de D. Kambouchner, p. 156-157, d'après la traduction de Clerselier réalisée en 1661 ; cette Préface rédigée à la première personne n'a pas été reprise dans l'édition française de 1647 de *Méditations*, où elle est remplacée par une Adresse du Libraire au Lecteur, dont on ne sait si elle a été rédigée par Descartes lui-même)

Avant tout, Descartes émet donc le vœu que son ouvrage fasse l'objet d'une lecture globale (exigence rendue à l'aide de l'emploi du verbe *perlegere*, littéralement « lire à fond »), qui pénètre complètement l'ensemble des problèmes traités, à savoir ceux concernant l'âme, Dieu et la nature corporelle, ceux-ci formant un tout indissociable, en rupture avec la méthode traditionnelle du commentaire tel qu'il avait été pratiqué durant tout le Moyen Age, qui consiste à détailler point par point sous forme de « questions » générales ou particulières des difficultés précises, et à cibler sur elles la discussion en les examinant séparément les unes des autres, procédure que la philosophie analytique a pour une part réactualisée aujourd'hui : à ses yeux, l'inconvénient de cette procédure du commentaire ponctuel est qu'elle morcelle le raisonnement, et par là en tarit l'élan créatif qui, par définition, pour autant qu'il épouse la dynamique d'une expérience de pensée vivante, effectuée au présent de l'indicatif, doit être pris dans son mouvement d'ensemble, de manière organique, comme un tout qui n'est pas réductible à la somme de ses parties ; cette continuité est particulièrement sensible dans le texte des *Meditationes* publiées en 1641, où chacune des six méditations se présentait d'un seul bloc, sans alinéas, ceux-ci n'ayant été introduits que dans la version française de 1647, en vue sans doute de faciliter la lecture du livre offert alors à l'attention d'un public plus large et non préparé. Dans les *Regulae*, qu'il n'a d'ailleurs pas publiées, Descartes

avait pu donner l'impression qu'il cautionnait cette démarche du décorticage analytique des difficultés qui permet de les traiter une à une, condition pour parvenir à leur sujet à une vue claire et surtout distincte, démarche suivie à nouveau, dans un but pédagogique, dans les *Principia Philosophiae* où des questions précisément identifiées sont traitées point par point dans une succession de paragraphes numérotés : mais l'image de la chaîne, qui revient si souvent chez lui, montre qu'à son point de vue isoler des idées saisies dans leur unité propre en s'épargnant la peine de les lier nécessairement entre elles serait s'exposer au risque de faillir plus gravement encore, en perdant de vue ce qui importe le plus à la raison, à savoir l'ordre, par définition unique et unifié, à l'intérieur duquel ces idées prennent place, et en dehors duquel elles perdent leur signification vraie. Ceci correspond à ce que, au siècle suivant, Condillac a appelé l'esprit de système, auquel il a lui-même opposé, selon une perspective qui rappelle à certains égards celle adoptée par les philosophes médiévaux, l'esprit d'examen.

En préconisant ce nouveau type de lecture globalisante, remarquons le au passage, Descartes institue un nouveau régime du livre de philosophie, qui ne soit plus réservé à la seule attention de spécialistes, disposés, comme leur nom même l'indique, à s'intéresser principalement à ce qui est spécial, c'est-à-dire à des problèmes particuliers, qu'ils sont capables de traiter pour eux-mêmes en leur attribuant l'importance qu'ils méritent : l'ouvrage qu'il lance en circulation est neuf, non seulement par le caractère original de son contenu propre, mais aussi par sa forme, qui est adaptée à une attitude d'esprit non prévenue, non préalablement informée ou déformée, donc ouverte à un type de réflexion ne ressemblant à rien de connu, ne s'adossant à aucune culture fondée sur une tradition apprise, forme qui doit en conséquence être prise en compte uniquement au présent de l'expérience de pensée qu'elle suscite ou propose, en en offrant la possibilité et en en esquissant la trame, dans un horizon d'absolue liberté. Le lecteur auquel Descartes s'adresse, c'est donc l'honnête homme, dont la pensée est naturellement orientée vers la considération de l'universel, précisément parce qu'il est en tout un non-spécialiste, et non un professionnel de la philosophie ou un partisan de tel ou tel courant de pensée déclaré. Mais, et là gît la difficulté, exempt de préjugés veut-il dire dépourvu de compétences, à la manière d'un esprit vierge ou d'une *tabula rasa* disposée à accueillir des éléments de compréhension non préparés et tirant de cette absence de préparation leur authenticité, sur le modèle du Poliandre de *La recherche de la vérité*, texte dont Descartes n'a pas mené la rédaction à terme, qui dialogue à la fois avec Epistemon, amateur de difficultés particulières, et avec Eudoxe, représentant de Descartes, qui défend la nécessité de parvenir à une vue globale des choses ? Certainement pas, d'où l'importance assignée par Descartes à la méthode, qui remplit cette fonction d'une culture première de l'esprit indispensable à son bon fonctionnement. Or par méthode, il ne faut pas seulement entendre l'observation rigide de règles préalablement fixées, mais une attitude d'esprit que le fait de ne pas suivre aveuglément la tradition, ce qui est un trait ou un caractère négatif, ne suffit pas à définir : cette attitude répond en effet avant tout à ce qu'on peut appeler une éthique de la connaissance, dont le sérieux et l'attention sont les dispositions principales.

Descartes, Eudoxe, est donc conscient des risques qu'il prend en communiquant les résultats de sa recherche directement à un public non averti de Poliandres, et en se dispensant des précautions à ses yeux artificielles dont s'entoure et se protège un discours adressé à des professionnels, du type d'Epistemon, et à eux seuls. Avant même qu'aient été publiées les *Méditations*, Descartes, dans une lettre à Mersenne du 25 janvier 1638, déclare à propos de ses *Essais de la méthode* parus en 1637 :

« Au reste, je crains bien qu'il n'y ait encore guère personne qui ait entièrement pris le sens des choses que j'ai écrites, ce que je ne juge pas néanmoins être arrivé à cause de l'obscurité de mes paroles, mais plutôt à cause que paraissant assez faciles, on ne s'arrête pas à considérer tout ce qu'elles contiennent. » (cité par D. Kambouchner, p. 173)

Cette réflexion se rapporte au traitement de questions, non proprement philosophiques, mais scientifiques dont on ne voit pas comment, si elles doivent être abordées d'un esprit également non prévenu, elles pourraient l'être sans préparation, c'est-à-dire sans apprentissage ou éducation préalables. Mais elle comporte une précieuse indication dont la portée est sans doute générale, et peut en conséquence être étendue aux problèmes que rencontre l'exposé de la métaphysique : ce qui

fait obstacle à une lecture correcte de ce qu'il écrit, signale Descartes, ce n'est pas l'obscurité de son propos, une obscurité qu'il faudrait débrouiller en utilisant pour cela des moyens appropriés, comme par exemple ceux du commentaire qui permettent d'aller au-delà de ce qui est écrit, mais sa trop grande « facilité », c'est-à-dire précisément le caractère qui offre sa démarche à un accès direct, en la dispensant de la nécessité d'emprunter la voie traditionnelle de l'interprétation et du commentaire en forme. Or direct ne signifie cependant pas immédiat, spontané : l'exigence de clarté et de distinction à laquelle Descartes soumet l'exercice de la pensée rend celui-ci « facile », mais non pas simple, c'est-à-dire exempt de toute complexité. De là les risques inévitables de brouillage, qui ne peuvent être évités que si on s'efforce de tenir jusqu'au bout la voie droite du raisonnement pur, ce qui ne va pas du tout de soi : il n'est pas donné à n'importe qui de fixer son esprit sur des raisons en « s'arrêtant à considérer tout ce qu'elles contiennent », et en se retenant de passer outre tant que cet objectif n'aura pas été atteint. L'auteur des *Méditations* assume pour lui-même la responsabilité de cet effort qu'il estime avoir poursuivi sans relâche et sans concession : mais rien ne garantit, il le sait, que son lecteur, dont il attend beaucoup, peut-être trop, il en a manifestement le souci, en fera autant ; c'est pourquoi, demeurant aveugle à la « facilité » du propos rationnel, ce lecteur ne manquera pas de buter sur des difficultés issues, non du texte proposé à son examen par Descartes, qui, étant facile, est en conséquence exempt de difficultés, mais de son propre esprit, donc uniquement sous sa responsabilité personnelle, ce qu'il est impossible à l'auteur de prévenir.

C'est pourquoi Descartes, en dépit des réserves mentales qu'il ne peut manquer d'avoir à l'encontre de ce procédé, se range à la nécessité de se livrer à l'examen indirect des spécialistes patentés, qui sont des « personnes éminentes par leur intelligence et par leur savoir », formule de politesse très « grand siècle » qui doit être prise *cum grano salis* : mieux, il va au devant de cet examen dont il organise lui-même la mise en œuvre et auquel il ménage une place dans l'économie de son ouvrage. Mais s'il le fait, c'est en assignant à ses objecteurs un rôle bien particulier : celui de témoins, voire de cobayes, sur lesquels il essaie son raisonnement, afin de faire ressortir les principales difficultés sur lesquelles doit buter un esprit prévenu, moins du fait d'être attaché à la tradition que parce qu'il est encore pour une part sous l'emprise des sens, l'un n'allant d'ailleurs pas tout à fait sans l'autre, esprit qui révèle ainsi son incapacité à en assimiler la logique propre, puis de montrer que ces difficultés sont illusoire, ce qui devrait décourager quiconque d'y revenir. Comme il le dit, non sans une certaine dose d'ironie, « je n'ai pas la prétention de me croire capable de prévoir tout ce qu'on trouvera difficile » : c'est pourquoi il remet à d'autres le soin de soulever des problèmes qui, à ses yeux n'en sont pas, ce qui est la raison pour laquelle il est naturellement empêché de les voir et de les formuler lui-même en son nom propre, étant seulement en mesure d'y apporter, après qu'on les lui aient transmis, les réponses appropriées qui amènent à les considérer comme nuls et non avenus. Par là, il estime s'être soustrait à la logique du commentaire : les réponses qu'il fait à ses objecteurs n'enrichissent pas le texte des *Méditations*, qui n'a nul besoin d'un éclairage supplémentaire et se suffit parfaitement à lui-même ; mais elles remplissent tout au plus une fonction pédagogique, en préparant des esprits qui ont de la peine à reprendre à son vrai commencement la recherche de la vérité à pratiquer ce difficile exercice pour lequel elles déblaient le terrain, rien de plus.

L'avis du libraire au lecteur qui, dans l'édition française de 1647 des *Méditations*, a pris la place de l'ancienne Préface stipule en conséquence :

« ... Je me sens encore obligé d'avertir les lecteurs d'apporter beaucoup d'équité et de docilité à la lecture de ce livre : car s'ils y viennent avec cette mauvaise humeur et cet esprit contrariant de quantité de personnes qui ne lisent que pour disputer, et qui faisant profession de chercher la vérité, semblent avoir peur de la trouver, puisqu'au même moment qu'il leur en paraît quelque ombre, ils tâchent de la combattre et de la détruire, ils n'en feront jamais ni profit, ni jugement raisonnable. Il faut le lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire : donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre. »
(éd. cit., p. 297)

Des réponses ayant été une fois données à ceux qui ronchonnent et rechignent devant la vérité telle que l'impose la lumière naturelle, le débat devrait être clos pour toujours, étant donné

que les objections formulées par les spécialistes de la discussion et de la dispute « ont en effet été assez nombreuses et assez variées pour que j'ose espérer qu'il viendra difficilement à l'esprit des autres quoi que ce soit, du moins de quelque importance, que ceux-ci n'aient pas déjà touché », pour reprendre les termes de l'ancienne Préface au lecteur de 1641. Alors, ayant fermé la bouche à ceux qui reculent devant la force de la vérité, il devient possible d'adopter « l'esprit d'écolier », et de se mettre à l'écoute de ce que disent les *Méditations*, exposées en nom propre par un « je » qui est en premier lieu Descartes, mais dont la place s'offre à être occupée par quiconque reconnaît, sous sa responsabilité personnelle, l'authenticité et la sincérité d'une démarche, qui, bien sûr, est susceptible d'être librement rejetée, mais dont le cours ne peut en aucun cas être infléchi, rectifié ou modifié, c'est-à-dire remis en discussion.

Or c'est tout le contraire qui s'est produit. De l'entreprise de clarification des problèmes de la métaphysique dans laquelle Descartes s'est engagé avec une énergie sans pareille est sorti, enrobé d'une opacité impossible à réduire tout à fait, quelque chose qui est plutôt de l'ordre d'un impénétrable secret, et en tous cas résiste à l'analyse, ce qui justifie que, contre la volonté expresse de l'auteur, on n'ait cessé d'y revenir, sans tenir compte de son appel pressant à ne garder en mémoire que les conclusions de son ouvrage, en admettant qu'il les a soumises à une entreprise d'élucidation suffisante pour que leur légitimité ne puisse être remise en doute, et qu'il n'y ait plus ensuite de raisons de les remettre en discussion. La transparence se retourne alors en obscurité, ce qui fait soupçonner que, quoi qu'il ait pu affirmer à ce sujet, Descartes n'a pas tout dit, comme D. Kambouchner en fait en passant la remarque :

« Tout se passe comme si, chez cet auteur qui a fait prévaloir plus que tout autre avant lui, dans la philosophie et dans les sciences, une certaine exigence d'ordre, la doctrine de l'ordre avait été dans sa quasi-totalité gardée secrète, et n'avait donné lieu dans ses rares éléments publiés qu'à des formulations incomplètes et ambiguës, propres à exercer l'ingéniosité des interprètes, mais aussi à perpétuer leurs désaccords. » (*Les Méditations métaphysiques de Descartes*, t. I, PUF/Quadrige, 2005, p. 128)

En ramenant l'entreprise de la pensée à son origine, c'est comme si Descartes l'avait à ce point ancrée ou enracinée dans cette origine, que celle-ci ne puisse plus ensuite dépouiller ce caractère originel propre à ce qui, littéralement, coule de source, avec un débit tel que sa pression emporte avec elle le désir de le contenir, de le faire rentrer dans un ordre arrêté qui en limite les capacités de débordement. Bref, Descartes serait comme un apprenti sorcier qui, en tournant un certain robinet, a déchaîné une manie interprétative qui, à ses yeux, ne pouvait apparaître que comme une folie, un délire, pire encore que celui dont sont emportés ceux qui se figurent avoir un corps de verre. A propos des interprètes qui s'épuisent à lui arracher son secret, il aurait parfaitement pu dire : Mais quoi !, ce sont des fous, des insensés, qui croient que la certitude est faite d'un verre pouvant être brisé, alors que la seule qualité qui la fasse ressembler au verre c'est, non sa fragilité, mais sa transparence, une transparence qui la rend parfaitement incassable, définitivement adéquate à son ordre, si adéquate à celui-ci qu'il soit impossible d'en discuter. Mais, cette folie, qu'il rejette absolument, Descartes, il faut le reconnaître, en a lui-même enclenché le mouvement, précisément en adoptant la voie d'une paradoxale facilité qui est tout sauf simple, mais se révèle à un examen attentif d'une complexité sans pareille.

Cette complexité n'a rien d'idéal : elle est inscrite dans la lettre même du texte des *Méditations*. Et lire Descartes aujourd'hui, c'est prendre au sérieux cette complexité, qui tient à la non linéarité de son discours, puisque celui-ci offre la particularité de se développer simultanément sur plusieurs plans, comme en témoigne la surprenante structure du livre publié en 1641, qui réunit, sous une forme qui ne peut manquer de faire problème, deux séries textuelles obéissant à des procédures d'exposition, à des rhétoriques complètement différentes et de fait décalées l'une par rapport à l'autre, celle des méditations proprement dites, où est proposé un exercice de pensée d'un type inédit en philosophie, qui fait penser aux exercices spirituels d'Ignace de Loyola, et celle des Objections et Réponses, qui ramène sur le plan plus familier de la controverse, de la « *magna dissensio* », même si Descartes a une manière bien à lui de disputer. Les travaux de Frédéric Cossutta, auxquels D. Kambouchner, se réfère à plusieurs reprises (et qui ont été présentés et

discutés au cours de la séance de « La philosophie au sens large » du 7 novembre 2001), ont mis particulièrement en lumière cet aspect du discours philosophique appréhendé selon les modalités dissociées de son exposition rhétorique qui en démultiplient les effets de signification (cf. en particulier l'ouvrage publié sous sa responsabilité, *Descartes et l'argumentation philosophique*, PUF, 1996).

Revenons à nouveau sur le problème posé par cette association, à propos duquel D. Kambouchner écrit :

« ... Ces *Méditations* qui en principe sont parfaitement intelligibles en elles-mêmes ont *en fait* besoin d'être commentées de manière diversifiée et répétée. Qu'elles soient *en elles-mêmes* parfaitement intelligibles ne signifie pas qu'elles le soient absolument *par elles-mêmes* (de manière inconditionnelle) : elles le sont *moyennant une certaine pratique*, ou sous la condition d'une certaine réflexion que leur seule lecture attentive ne suffit pas à constituer ; et c'est précisément ce supplément de réflexion que les *Réponses aux Objections* visent à apporter ou à provoquer, chez un lecteur qui de lui-même n'en aura pas été capable – et il s'agit en fait à ce titre de presque tous. » (p. 162)

Autrement dit, en théorie, le texte des *Méditations* devrait se suffire à lui-même ; mais, en pratique, il n'en va pas de même : il nécessite le « supplément de réflexion » que lui apportent les *Réponses aux objections*, sur lesquelles le lecteur est instamment prié de ne pas faire l'impasse, en prenant la patience de lire le livre jusqu'au bout, ce qui est la condition pour qu'il le lise à fond. Ce qui fait difficulté, nous l'avons déjà signalé, c'est cette notion de « supplément de réflexion », qui bute sur les apories du « supplément », telles qu'elles avaient été, à un tout autre propos, signalées par Derrida : qu'est-ce qu'une réflexion qui appelle dans les faits un supplément, alors que celui-ci, en principe, ne lui ajoute rien ? La solution à cette difficulté est que les deux textes réunis, reliés dans le cadre du même ouvrage, s'ils s'y suivent matériellement, ne se continuent pas, ne se poursuivent pas l'un dans l'autre, dans la mesure où ils disent la même chose, quoiqu'ils le fassent selon des modalités différentes, celle de méditation et celle de la dispute. Dire la même chose dans des langages différents : c'est dans ces termes que Spinoza expliquera l'union du corps et de l'âme, qui est l'idée du corps, le même type de relation passant d'ailleurs selon lui entre l'idée et ce qu'il appelle l'idée de l'idée, qui prend l'idée nue comme objet en la réfléchissant, de la manière dont l'âme le fait du corps. Peut-être ce modèle pourrait-il être appliqué à la démarche de Descartes : le premier texte, celui des *Méditations* proprement dites, expose à l'état naissant les idées dans leur enchaînement naturel, spontané, dont le lecteur est invité à épouser l'élan, comme s'il se glissait ou s'insinuait dans son cours, et se laissait entraîner par lui, alors que le second texte, celui des *Réponses aux objections* opère une reprise à distance de ces mêmes idées sur un plan parallèle indépendant, ces deux plans de la *cogitatio cogitans* et de la *cogitatio cogitata* ne se rejoignant qu'à l'infini, c'est-à-dire idéalement. Penser, ce n'est donc pas une seule opération, mais deux à la fois, qui toutefois ne s'additionnent pas entre elles, puisqu'elles sont en réalité la même chose exprimée dans deux langages différents, qui, puisqu'ils sont traductibles réciproquement l'un dans l'autre, se correspondent, mais sans interférer. Le lecteur des *Méditations métaphysiques* est ainsi confronté à la tension qu'engendre cette modalité tout à fait particulière du « deux qui n'en font qu'un », en instaurant un accord dans des conditions qui sont celles de la différence, une différence qui, dans le cas qui nous occupe, est une différence de « styles » ; et celle-ci, si on y prête attention, est pour le moins crucifiante.

Fait d'ailleurs également problème la différence des langues qui passe entre les deux versions de ses *Méditations* que Descartes a fait paraître, la version latine de 1641, qui est de sa seule main, et la version française de 1647, dont la réalisation a nécessité qu'il collabore avec deux traducteurs, le duc de Luynes pour ce qui concerne les *Méditations* proprement dites, et Clerselier pour ce qui concerne les *Objections* et *Réponses*. Le fait que Descartes ait authentifié ces traductions, sur la réalisation desquelles il est d'ailleurs intervenu, et que le texte établi par le duc de Luynes soit lui-même rédigé dans une langue exemplairement lumineuse et belle, ce qui en fait une manière de chef-d'œuvre et lui confère un attrait dont l'austère et compacte version latine était dépourvue, a longtemps fait considérer que la version de 1647 pouvait, sans difficulté, être substituée à celle de 1641 dont elle était exactement équivalente, alors qu'il s'agissait en réalité d'une adaptation relativement libre du texte primitif composé par Descartes. Et il a fallu attendre la

belle édition des *Méditations métaphysiques*, publiée en 1990 dans la série Les Classiques de la philosophie du Livre de poche par Michelle Beyssade, qui met en regard, non pas seulement deux, mais trois textes, - sur la page de gauche, les deux versions latine et française du XVII^e siècle, et sur la page de droite une nouvelle traduction en français moderne, littérale cette fois, du texte original écrit personnellement par Descartes qu'elle restitue aussi exactement que possible, tout en réussissant parfaitement à satisfaire à une exigence de lisibilité maximale -, pour que l'on prenne la pleine mesure de l'écart passant entre les deux versions du texte parues du vivant de Descartes. Cet écart s'explique d'abord par le fait que les deux éditions visaient des publics différents : la version latine était destinée à des spécialistes avertis, qu'il fallait convaincre de la nécessité d'aborder sous un angle tout nouveau des problèmes fondamentaux, comme ceux de l'existence de Dieu, de la nature de l'âme et de la réalité du monde extérieur, en vue de les résoudre de manière entièrement satisfaisante au point de vue de la lumière naturelle de la raison, d'une manière qui devait répugner à leurs habitudes ; alors que la version française, elle, s'adressait à un large public non averti, dans lequel les femmes, de la volonté même de Descartes, devaient occuper une place essentielle (la marquise de Sévigné et sa fille ont lu plus tard les *Méditations* avec enthousiasme, et ont pris une part non négligeable dans la diffusion du cartésianisme durant la seconde moitié du XVII^e siècle) : et ce nouveau public, s'il devait avoir des difficultés à aborder certaines questions techniques de la philosophie auxquelles les doctes étaient davantage préparés, disposait par ailleurs, ayant l'esprit plus libre, de commodités particulières pour reprendre l'examen du contenu de ces questions sous un jour nouveau, en faisant table rase de tout ce qui avait pu être dit auparavant à leur sujet, ce qui justifiait qu'on s'adressât à lui, en adoptant à cet effet une stratégie éditoriale appropriée. C'est pourquoi, Descartes en a eu clairement conscience, méditer en latin et méditer en français n'était pas exactement la même chose, mais donnait lieu à deux discours décalés l'un par rapport à l'autre, même si peu que ce soit, ce qui, du même coup, amène à s'interroger sur leur correspondance, qui ne peut être directe mais indirecte.

Le problème ainsi soulevé n'a rien de marginal, et il constitue un objet de pensée à part entière, dans la mesure où il conduit à remettre en cause l'idée de la rationalité telle qu'elle a été mise en place à l'époque classique, ou tout au moins à renouveler la compréhension que nous pouvons avoir de cette idée. Une première approche de celle-ci, qui paraît aller de soi, met en avant des notions comme celles de cohérence, de rectitude, d'unité et d'universalité : la pensée classique se distinguerait et ferait rupture par le fait d'avoir ramené sur un même plan des choses qui, auparavant, étaient séparées, ce dont le meilleur exemple est donné, en philosophie naturelle, par l'abolition de la séparation du céleste et du sublunaire, condition pour que puisse être formé un concept comme celui de « lois de la nature », entendons par là des lois qui s'appliquent à la nature tout entière, et non à telle ou telle portion de celle-ci. Mais cette unification, opérée sur la base de la raison, pour autant que celle-ci, comme l'explique Descartes dans la première des *Règles pour la direction de l'entendement*, éclaire toutes choses de sa lumière unique, comme le soleil le fait pour les choses de notre monde, a pour horizon le dédoublement d'une pensée qui avance en se réfléchissant, et en se prenant elle-même pour objet, ce dont les considérations que Descartes développe à propos de la méthode fournissent le meilleur exemple : pour connaître, il faut avoir en même temps une certaine idée de ce que c'est que connaître, et mettre cette idée en pratique, proprement « l'essayer », ce qui revient à s'engager dans un cercle où, comme dans l'histoire de l'œuf et de la poule, on ne sait plus ce qui est premier, de la connaissance prise sur le fait de sa formation et issue directement de l'exercice de la pensée qui met en œuvre sa capacité à connaître, la *cogitatio cogitans*, ou de la représentation qu'on s'en fait, la *cogitatio cogitata*. Cette structure spéculaire est propre à ce que Foucault appelle l'ordre de la représentation, qui est précisément soumis à cette logique très particulière du « deux n'en font qu'un ». Mais, si deux n'en font qu'un, c'est alors, si on peut dire, qu'un n'en fait lui-même que deux, c'est-à-dire ne se réalise que dans la figure de ce permanent décalage à soi dont l'organisation de l'ouvrage de Descartes et la dualité de ses versions fournissent des images tout à fait parlantes, qui n'ont rien de peintures muettes sur un tableau, pour autant qu'on consente à prêter attention à ce qu'elles disent.

En conséquence, il faut renoncer au modèle d'une rationalité linéaire, s'exprimant d'une seule voix, de manière littéralement univoque, et focaliser l'attention au contraire sur le caractère foncièrement plurivoque d'une rationalité qui marche simultanément sur plusieurs jambes, et a besoin de toutes celles-ci pour progresser. Plurivoque ne veut pas dire fatalement équivoque : en exposant sa métaphysique sous la double forme des Méditations et des Réponses aux objections, et en la faisant paraître dans des langues différentes, Descartes ne se contredit pas, et on ne peut pas dire non plus qu'il introduise du flottement dans son raisonnement dont la rigueur ne se desserre jamais, bien au contraire. Mais il reste qu'il a besoin de cette pratique de pensée dédoublée, spéculaire, pour conforter sa position, et pour s'orienter dans la pensée de la façon qu'il préconise. La philosophie de Descartes, si elle obéit à un idéal unificateur de rectitude, n'exclut pas, cependant, la complexité d'un discours dont la nécessité se présente sous des formes démultipliées, c'est-à-dire plurielles.

Ce qui caractérise la lecture de Descartes à laquelle D. Kambouchner nous introduit aujourd'hui, c'est précisément qu'elle est une lecture plurielle, qui prend en compte, avec un maximum de sérieux et de sérénité, la diversité des abords auxquels se prête le texte cartésien, sans essayer de réduire cette diversité, mais en tentant de répondre au défi qu'elle comporte. Au fond, les grandes querelles auxquelles nous avons fait allusion pour commencer avaient peut-être pour condition l'oubli, volontaire ou inconscient, de cette diversité : les participants de ces querelles défendaient chacun une ligne d'interprétation unique du texte cartésien, que cette ligne soit « existentialiste », « herméneutique » ou « structuraliste », en ignorant systématiquement le fait que ce texte est divisé, de l'intérieur, et en quelque sorte partagé, scindé, du fait d'obéir au modèle d'une rationalité essentiellement complexe, ce qui interdit justement de la ramener sur une ligne unique d'interprétation. Avec beaucoup de scrupule, et un maximum de précision, D. Kambouchner fait état de ces querelles, dans la mesure où leur prise en compte enrichit notre compréhension de la démarche de Descartes. Il en fait état, mais il ne s'y engage pas, animé semble-t-il par l'idée que pour lire aujourd'hui Descartes correctement, et lui faire rendre un maximum de signification, il faut tenir les deux bouts de la chaîne, non pas en réconciliant artificiellement les adversaires, mais en prenant sur soi, en assumant la pluralité des interprétations dont le texte cartésien est susceptible, ce qui n'altère en rien sa formidable et énigmatique cohésion, d'autant plus formidable qu'elle demeure pour une part énigmatique, sans être pour autant obscure ou, ce qui serait pire encore, confuse.

Allons plus loin, et, sans quitter l'horizon propre à la rationalité classique, demandons nous si ce type de lecture plurivoque ne s'applique qu'à la seule philosophie de Descartes.

Pour répondre à cette question, revenons une fois encore à Descartes. Dans sa lettre à Mersenne du 24 décembre 1640, celui-ci justifie la structure double de son livre de la façon suivante :

«... Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons : c'est-à-dire que je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres ; mais en raisonnant par ordre *a facillioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre ; ce qui est à mon avis le vrai chemin pour trouver et expliquer la vérité. Et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux dont toutes les raisons sont détachées, et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre. Ainsi je ne juge pas qu'il soit aucunement à propos, ni même possible, d'insérer dans mes *Méditations* la réponse aux objections qu'on peut y faire ; car cela en interromprait toute la suite, et même ôterait la force de mes raisons, qui dépend principalement de ce qu'on doit détourner la pensée des choses sensibles, desquelles la plupart des objections seraient tirées... »

Descartes récuse l'ordre des matières pour deux motifs : d'une part, si on le suit, « toutes les raisons sont détachées », c'est-à-dire que, comme nous l'avons vu pour commencer, la considération organique du tout est sacrifiée à celle des parties ; d'autre part, ce qui est plus grave encore, cet ordre des raisons n'a de validité et de consistance que pour ceux qui n'ont pas détourné

leur pensée des choses sensibles, car c'est la manière dont celles-ci se présentent spontanément à notre esprit qui dicte cet ordre, ordre de fait et non de droit, qui n'a en réalité rien de rationnel, et répond tout au plus aux exigences d'une raison classificatrice qui confond ordre et taxinomie. Il n'y a donc qu'un seul « vrai chemin pour trouver et expliquer la vérité », et celui-ci correspond à l'ordre, non des matières, mais des raisons : et c'est de cette formule « ordre des raisons » que Gueroult s'était servi dans son fameux ouvrage de 1955 pour rendre compte, de manière à ses yeux exhaustive et exacte, du contenu des *Méditations* de Descartes. D. Kambouchner consacre tout un chapitre de son livre (p. 114-136) à cette notion d'« ordre des raisons », dont la lettre à Mersenne qui vient d'être citée est l'une des rares, voire même l'unique occurrence chez Descartes. L'ordre des raisons procède, dit Descartes, *a facilioribus ad difficiliora* : dans le même esprit, les *Regulae* expliquent que la résolution de tous les problèmes que l'esprit humain est en mesure de résoudre suppose qu'ils soient ramenés par une procédure de décomposition à des « natures simples », celles-ci étant comme des atomes de vérité, immédiatement accessibles à l'évidence intuitive, auxquels peuvent être successivement rattachées les autres idées qui conduisent à la solution par une procédure de complication graduelle, donc *a facilioribus ad difficiliora*. Or il faut bien comprendre que ces notions de simplicité et de facilité n'ont aucune valeur en soi, objectivement, mais seulement relativement aux capacités de l'esprit connaissant, donc pour nous : et Descartes aura besoin de suivre un raisonnement très complexe, dont la clé est fournie par la notion de vérité divine, pour établir que cet ordre pour nous équivaut à un ordre en soi, c'est-à-dire représente bien la manière dont les choses s'enchaînent les unes aux autres *extra intellectum*, en dehors de notre esprit.

Un propos de Spinoza rapporté par Tschirnaus dit ceci : « les philosophes (scolastiques) partent des choses, Descartes part du sujet, moi je pars de Dieu ». Autrement dit, alors que les scolastiques suivent l'ordre des matières, c'est-à-dire l'ordre des choses telles qu'elles se présentent directement à l'esprit, et que Descartes, à l'inverse, suit un ordre des raisons qui procède, non des choses à l'esprit, mais de l'esprit aux choses, Spinoza estime que l'ordre géométrique qu'il a adopté pour composer son *Ethique* permet de reproduire à l'identique l'ordre même selon lequel les choses ont été réellement produites à partir de leur cause, en Dieu même, ce qui permet de surmonter définitivement l'opposition entre l'esprit et les choses. Cela signifie-t-il que le discours élaboré par Spinoza en vue de dire directement la vérité des choses échappe à la structure spéculaire qui commande l'organisation de la méditation cartésienne ? A vrai dire non, car Spinoza s'est lui aussi confronté au même problème de la dualité entre *cogitatio cogitans* et *cogitatio cogitata* qui avait arrêté Descartes : mais il lui a apporté une solution différente. Alors que Descartes avait écarté, dans la lettre à Mersenne du 24 décembre 1640, la possibilité de combiner les deux démarches en insérant dans le texte des méditations ses réponses aux objections, ce qui en eût altéré la continuité et par là même compromis la lisibilité, Spinoza a choisi d'écrire l'*Ethique* en lui donnant la forme, non d'un discours unilinéaire, mais d'une superposition de plans de raisonnements, que la typographie très élaborée de l'édition de 1677 (reproduite dans l'édition Gebhardt, et dans l'édition bilingue de Pautrat au Seuil) permet de visualiser immédiatement : des énoncés de principes et de propositions qui, pris en eux-mêmes, s'adressent à la connaissance de troisième genre ; des démonstrations qui permettent d'insérer ces figures propres à la science intuitive dans une trame démonstrative, accessible à la connaissance de deuxième genre ; et enfin des scolies et des appendices, qui sont comme des espaces de dispute dont les prétextes sont fournis par la connaissance de troisième genre. On pourrait dire que Spinoza a voulu que son *Ethique* parlât à la fois les trois langues de l'esprit, en effectuant à tout moment le passage de l'une à l'autre. Cette disposition alternée de plans de discours qui s'entremêlent sans se confondre est un apax de toute la littérature philosophique : et il est certain qu'en l'adoptant Spinoza n'a pas rendu la tâche de son lecteur aisée, ce qui a contribué à entourer son texte d'une *aura* de mystère, bien peu conforme à l'image abusivement simplifiée qu'on se fait ordinairement de la rationalité classique. Pour ce qui nous intéresse ici, l'essentiel reste ceci : en faisant le choix rhétorique que Descartes avait écarté, Spinoza a en quelque sorte inscrit dans la lettre même de son texte la différence entre deux manières de penser, celle qui va de l'esprit aux choses, et celle qui enchaîne entre elles les choses selon

l'ordre dû, qui entraîne simultanément l'esprit dans sa progression ; mais il n'a pas pour autant mis fin à la structure spéculaire, intrinsèquement dédoublée, qui caractérise la rationalité classique : et de ce point de vue, il appelle, non moins que Descartes une lecture plurivoque, attentive à la complication du raisonnement, du type de celle que nous propose Denis Kambouchner dans son Introduction aux *Méditations*, qui, en même temps qu'elle aide à surmonter les diverses embûches faisant obstacle à une bonne compréhension du texte, permet de replacer celui-ci dans le contexte global d'une structure de rationalité très particulière, dont nous avons en grande partie perdu l'usage ; celle-ci correspond à la manière dont raisonnaient Descartes et ses contemporains : et si nous ne replaçons pas ce qu'ils écrivent sous cet horizon, nous risquons de laisser échapper une part essentielle de la signification que véhiculent leurs discours.

Copyright Pierre Macherey