

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

20/11/2002

Querelles cartésiennes (3)

D'une querelle à l'autre, ou « qui a raison » ?

On pourrait en rester à la relation des deux querelles telle qu'elle vient d'être effectuée, tant elle est par elle-même riche en enseignements philosophiques, mais aussi historiques, puisque, bien au-delà des difficultés liées à la lecture de certains textes cartésiens, elle fournit un aperçu des plus éclairants sur l'état des lieux de la philosophie en France au cours de la seconde moitié du XXe siècle en faisant ressortir la nature très particulière des problèmes qui y sont en discussion, et les principaux clivages auxquels ceux-ci donnent lieu. Cependant, il est difficile d'éviter deux questions qui ne peuvent manquer de se présenter à l'esprit lorsqu'on prend connaissance des débats qui viennent d'être évoqués.

Première question: à qui donner raison au terme de ces affrontements dont l'ardeur aiguise le désir de les voir tranchés dans un sens ou dans un autre? En effet, le rituel de la querelle voudrait qu'on prenne parti, en déclarant la victoire de l'un des combattants, du penseur de l'historicité ou de celui de l'historialité, dans le cas de la querelle Foucault-Derrida, du penseur de l'existence ou de celui de la rigueur formelle, dans le cas de la querelle Alquié-Gueroult. Et pourtant, interrogation subsidiaire à cette première question, cela a-t-il un sens de chercher à y répondre? La condition d'un regard objectif sur ces querelles n'est-elle pas qu'on refuse de s'y engager et qu'on les considère de l'extérieur sans accepter de s'y impliquer? Et surtout, qu'est-ce qui permet d'affirmer que ces débats sont définitivement clos, ce qui serait la condition pour qu'un bilan puisse en être établi et qu'un trait définitif soit tiré sur ce qui est avec eux en jeu? Le propre des débats de la philosophie n'est-il pas de rester ouverts indéfiniment, la seule manière envisageable d'y mettre un terme étant de les mettre de côté, voire de les oublier, pour pouvoir prendre à nouveau feu et flamme au sujet d'autres questions, formulées dans des termes complètement différents, quitte à les voir se réactiver plus tard et dans d'autres contextes, à la manière de foyers d'incendie mal éteints qui continuent à couver même lorsqu'on a cessé de les voir et de leur prêter attention?

Seconde question: ces deux querelles qui se sont suivies à une dizaine d'années d'intervalle en prenant pour prétexte la façon de lire les *Méditations métaphysiques* de Descartes, texte emblématique de ce que, à tort ou à raison, on appelle la "philosophie française", sont-elles absolument sans rapport entre elles? Sans doute, aucun lien explicite ne passe de l'une à l'autre, et lorsque Foucault et Derrida se sont affrontés sur la question de savoir comment lire au juste quelques lignes de la première Méditation, ils n'ont pas fait mine de se souvenir qu'Alquié et Gueroult avaient débattu d'une manière qu'il est difficile de qualifier de sereine au sujet de quelques lignes de la deuxième Méditation: mais il n'en reste pas moins qu'ils n'avaient pu eux-mêmes ignorer les attendus de ce débat qui avait mis au prise les maîtres d'une autre génération à laquelle ils devaient une partie de leur formation universitaire, et qu'ils avaient dû en garder quelques traces rangées dans un coin ou dans un autre de leur esprit, ne serait-ce que sous la forme négative du rejet, en refusant d'y accorder une quelconque importance. Et même en laissant de côté le point de savoir si, subjectivement, leur propre différend était plus ou moins marqué par

les échos du précédent, on ne peut manquer de se demander si, sur un tout autre plan que celui des arrière-pensées conscientes ou inconscientes, les deux discussions ne sont pas objectivement corrélées entre elles sur le fond, que ce fond soit caractérisé en référence aux grandes orientations auxquelles la philosophie ne cesse de revenir depuis qu'elle existe, ou qu'il le soit d'un point de vue cette fois historique, en tant qu'il renvoie à ce qu'on peut appeler le philosophique d'une époque, c'est-à-dire l'ensemble plus ou moins cohérent et lié de préoccupations dont s'est nourrie la réflexion philosophique en France durant la période considérée et qui fournit son socle à tout ce qui a pu se faire et se dire en cette matière. Ceci renvoie d'ailleurs à l'autre question: plus que de décider qui a eu raison dans les débats engagés dans ces conditions, il importe peut-être de savoir quelle a pu être la raison de ces débats, pour autant qu'il puisse leur en être assignée une, ce qui n'implique d'ailleurs pas que cette "raison" soit de part en part rationalisable intellectuellement, car, après tout, il se peut très bien qu'elle renvoie à des nécessités d'une autre sorte.

Essayons donc d'y voir plus clair au sujet de l'éventuel bien ou mal fondé des positions défendues par les participants aux querelles cartésiennes examinées. Nous allons voir que cela va aussitôt permettre de faire apparaître certaines figures de résonance qui lient ces deux querelles et les enjeux de pensée qui leur étaient attachés.

Prenons pour commencer les deux querelles sur leur bord le plus extérieur: le retentissement qu'elles ont pu avoir sur le moment dans l'esprit de ceux qui en étaient les témoins directs et en recueillaient au fur et à mesure les échos. En gros, ce sont à peu près les mêmes personnes qui donnaient raison à Gueroult et à Foucault, dont le couple paraissait emblématique de la rigueur structuraliste qui était à l'époque au coeur d'un débat de fond, parce qu'ils représentaient exemplairement le souci propre à celle-ci de déceler, en arrière des méandres et des subtilités du vécu conscient, cultivé principalement par les phénoménologues, des formes d'organisation plus solides, "système" et "ordre des raisons" pour Gueroult, "épistémé" pour Foucault. De manière symptomatique, ces deux auteurs, lorsqu'ils se confrontaient à Descartes, projetaient la pensée de celui-ci à travers des images qu'ils voyaient comme gravées en dur sous la forme de constructions architecturales subsistant dans l'espace hors de tout écoulement temporel, qui, chacune à sa manière, symbolisaient la mort du sujet: forteresse à la Vauban pour Gueroult, Hopital Général pour Foucault, deux édifices solidement plantés sur leur base, dont les murailles avaient été dressées au terme de processus décisionnels dans lesquels la raison classique paraissait engager en totalité son destin en jouant à fond, et en toute lumière, les cartes de la cohésion (Gueroult) et de l'exclusion (Foucault). Face à eux, Alquié et Derrida se présentaient, chacun d'ailleurs dans un style bien à soi, comme les champions d'une certaine souplesse et ambiguïté; ils répugnaient principalement à faire rentrer de force la vie obscure de la pensée dans des épures aux contours nettement tracés et aux arrêtes bien tranchées: en reprenant les catégories mises en place par Wöllfflin, on serait tenté de parler à leur propos d'option baroque, éprise avant tout de nuances évanescentes et de formes en mouvement, dans un éclairage à la Rembrandt; l'attention portée par Derrida aux fulgurances impalpables de la démarche hyperbolique, dans laquelle il voyait le ressort principal de l'argumentation cartésienne, pouvait être d'une certaine façon rapprochée de l'intérêt privilégié porté par Alquié aux ruptures initiées par le saut ontologique qui constituaient à ses yeux l'apport philosophique fondamental du raisonnement développé dans l'argument du cogito. Bref, sans trop y regarder de près, on voyait s'esquisser, si contre nature qu'ils puissent

apparaître à certains égards, deux couples opposés, et c'est entre les options alternatives auxquelles on identifiait l'allure générale de chacun de ces couples, qu'on se sentait appelé à choisir, en prenant, pour schématiser à l'extrême, soit le parti du clair et du dur (Gueroult-Foucault), soit celui de l'obscur et du mou (Alquié-Derrida).

Est-il permis de voir à présent les choses de la même manière ? Ces deux "querelles cartésiennes" avec le recul du temps, et d'un temps qui a vu, pour ce qui concerne la "scène française", les phénoménologues prendre leur revanche sur les structuralistes, pour autant que ces étiquettes soient vraiment pertinentes, les termes de leur discussion ayant d'ailleurs été modifiés avec l'apparition d'un troisième protagoniste représenté par la philosophie d'inspiration analytique, ne se présentent-elles pas sous un nouveau jour ? C'est cette voie que nous voudrions explorer en reprenant une fois encore les deux débats à leur point de départ afin d'essayer d'en comprendre la vraie nature. Et, disons le tout de suite, ce sera l'un des principaux enseignements qui se dégagera de cet examen, les deux "couples" que nous venons de voir se former, vont alors se défaire, et le jeu des affinités électives tramera l'intrigue de nouveaux appariements : nous serons davantage tentés de "marier" Foucault et Alquié d'une part, Derrida et Gueroult d'autre part, ce qui amènera à observer de près la conformation de la postérité de ces deux couples, puisque c'est elle qui concerne directement le présent de notre réflexion philosophique.

Le point fort de la position défendue par Alquié était représenté par l'adoption d'une perspective génétique sur la pensée cartésienne, qui s'est révélée extrêmement féconde et a fait école en inspirant à la suite d'Alquié de nombreux travaux: il en découlait que le Descartes des *Méditations* n'est pas exactement le même que celui des *Règles pour la direction de l'esprit* ou du *Discours de la méthode*, voire des *Principes de philosophie*, et qu'il est impossible de plaquer automatiquement sur l'un de ces textes les leçons dégagées de la lecture de l'un des autres. La réflexion de Descartes s'étant déployée entre deux pôles d'intérêt relativement hétérogènes, voire même divergents, la science et la métaphysique, dont la balance avait à être chaque fois renégociée, il est impossible de lui attribuer *a priori* la stabilité définitive du système et de rabattre l'ensemble de ses spéculations sur un même plan en faisant le pari qu'elles obéissent toutes aux mêmes exigences comme cela aurait été le cas si elles s'étaient contentées de suivre l'ordre géométrique de l'exposé synthétique, une option expressément écartée par Descartes qui, pour des raisons sur lesquelles il s'est longuement expliqué à la fin de ses réponses aux deuxième objections, avait préféré emprunter l'autre voie, celle de l'analyse dont la méditation constitue la forme exemplaire. Etre attentif aux évolutions de cette philosophie, qui font avant tout de celle-ci une expérience de pensée concrète tournée vers la découverte émotionnante de vérités cachées, et non un froid calcul préoccupé principalement par le souci de respecter un certain nombre de règles formelles de construction, suivant le modèle architectural privilégié par Gueroult, rendait un lecteur comme Alquié particulièrement sensible aux irrégularités de son discours, et en particulier au fait que celui-ci progresse simultanément sur plusieurs niveaux, en jouant de leurs différences d'une manière qui évoque davantage l'esprit de finesse que l'esprit de géométrie. C'est de cette manière qu'Alquié est parvenu à déplier la structure faussement simple du *cogito*, et à montrer qu'elle articule subtilement deux affirmations d'esprit bien différent, l'une portant dans l'absolu sur l'existence du sujet pensant, l'autre sur sa détermination relative, ou qualification en tant que nature pensante. Ceci constituait une avancée considérable, et permettait de porter une nouvelle appréciation sur le sens de la métaphysique cartésienne, qui cesse alors d'être identifiée à un raisonnement positif et serein avançant droit devant de soi à

partir de ses principes de base, mais s'apparente plutôt à une recherche inquiète dont les enjeux ne sont pas réductibles à des catégories abstraites, ce qui rapproche à certains égards la démarche de Descartes de celle d'un Pascal dont elle partage le souci existentiel lié au thème fondamental de la finitude: le fait de se reconnaître comme un milieu entre rien et tout n'est pas intégralement formalisable, et l'intérêt qu'on peut lui attacher excède celui auquel la rationalité démonstrative reste rivée par nécessité d'état.

Il est intéressant de voir cette révélation reprise en compte dans le cadre de l'autre querelle, lorsque Foucault est amené à s'interroger sur le style de pensée propre à la méditation, et découvre que celle-ci procède simultanément à deux niveaux, en déroulant d'une part les enchaînements rigoureux d'un raisonnement destiné à entraîner une conviction formelle, et en prenant d'autre part la forme de l'exercice spirituel par lequel le sujet méditant agit sur lui-même, et induit des transformations se produisant sur un plan non plus seulement théorique mais aussi pratique: c'est sur ce second plan que, selon Foucault, le rejet de la folie prend la forme d'une exigence obsessionnelle, éprouvée comme une véritable hantise, sur fond de souci, le souci de n'être pas fou, dont les motivations ne relèvent pas de la spéculation pure et des nécessités méthodologiques de sa mise en forme. Par là, nous voyons Foucault rejoindre d'une certaine manière Alquié, et la volonté constamment affirmée par celui-ci de soustraire la pensée de Descartes, et avec elle la philosophie en tant que telle, aux paradigmes de la science positive pour lui restituer un enracinement dans la vie pratique.

La nouveauté introduite par Foucault par rapport à Alquié est que, par vie pratique, il n'entend pas seulement les figures de l'existence individuelle, mais les formes institutionnelles de son organisation collective, ce qui fait de la dénégation de la folie exprimée à travers la formule "mais quoi ! ce sont des fous", au-delà de l'expression d'une crainte toute personnelle, la manifestation d'une règle communautaire objectivée dans la pierre dont sont construits les murs de l'Hôpital. Alquié, pour qui l'histoire s'identifie avant tout à la temporalité consciente du sujet, n'aurait certainement pas accepté cette extension de sa thèse au domaine de la vie collective, ce qui revient aussi à déplacer les conditions de la pratique du plan du vécu temporel sur celui d'une mise en place spatialisée qui évacue à nouveau le point de vue de la genèse pour ramener l'histoire à la disposition plus ou moins aléatoire de blocs structurés ordonnant les conduites particulières et la manière dont celles-ci sont représentées mentalement à une époque donnée sous la forme d'*épistémés* dont la nature est à la fois théorique et pratique. Mais il reste que, bien qu'il donne lieu chez l'un et l'autre à des exploitations d'inspiration différente, à la limite inconciliables, le point de départ des deux démarches est le même: il consiste à confronter l'entreprise philosophique à ce qui la borde sur l'extérieur d'elle-même, à savoir pour Alquié, un au-delà absolu poétique ou religieux d'ordre mystique; et pour Foucault, les profondeurs insondables de l'enfermement carcéral; deux figures de l'extériorité bien différentes en substance, qui n'en ont pas moins en commun qu'elles répondent à la volonté de soustraire la philosophie au statut de spéculation pure qui lui est généralement assigné .

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Beyssade, le premier disciple d'Alquié, qui, au moment de la querelle entre Foucault et Derrida a écrit un article plutôt favorable à la position soutenue par Foucault, a placé au dos de la couverture de son édition des *Méditations métaphysiques* dans la collection GF-Flammarion (1979) cette citation reprise à Foucault :

"C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant système, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité; et un ensemble de modifications formant exercice, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité."

Cette formule, extraite d'un texte publié en 1972, montre entre autres que Foucault, dès cette période, était préoccupé par la thématique du souci de soi: bien avant d'en rechercher les origines chez les philosophes stoïciens de l'Antiquité, il en avait déjà décelé une significative occurrence chez Descartes dont le rationalisme est à certains égards un rationalisme pratique, qui soulève à propos du sujet pensant, au-delà de celle de savoir s'il accède à la vérité, la question des conditions dans lesquelles a été effectué son assujettissement, conditions qui mettent en jeu, au-delà de sa nature de sujet considéré en lui-même, le monde ou la structure objective à l'intérieur de laquelle il s'affirme et se reconnaît historiquement comme sujet.

On vient de voir ce qui fait le principal intérêt de la démarche suivie par Alquié: disons pour abrégé son externalisme génétique, au regard duquel certains choix retenus par Gueroult au nom d'un rationalisme intransigeant, qui écarte d'emblée la possibilité que quoi que ce soit puisse échapper à son "ordre", peuvent paraître aujourd'hui rétrogrades, ou du moins contestables dans leur forme rigoureuse, voire même rigide, qui, sur le moment, les avait rendus au contraire particulièrement attractifs, et avait conduit à inscrire son effort en vue de systématiser à outrance la lecture des doctrines philosophiques dans le cadre d'un structuralisme avant la lettre, par lequel il pouvait paraître finalement proche de Foucault. Mais la démarche d'Alquié a aussi son point faible, voire même très faible, qui tient à l'inconsistance du concept d'existence qui lui donne son assise théorique.

Gueroult avait beau jeu d'objecter à Alquié que son approche du sujet comme existence absolue, dont la réalité indicible, accessible seulement à l'expérience dans une forme s'apparentant à une extase mystique, se dérobe à toute détermination qui, sous prétexte de la qualifier, lui ôterait ses vertus fondatrices de "chose", c'est-à-dire de réalité substantielle devant servir de support à une attribution, une logique du *quid* ne pouvant fonctionner que sur un terrain déjà préparé par la mise en oeuvre de la logique du *quod*, ne tient pas la route. La représentation d'un sujet en soi déqualifié se tenant en retrait par rapport aux figures possibles de sa qualification renvoie à une conception de la métaphysique dont la radicalité ne parvient pas à dissimuler efficacement la pauvreté: sans doute le texte de la deuxième Méditation met-il en avant la formule *ego sum ego existo*, dont Alquié s'autorise pour soutenir que la reconnaissance de la réalité du moi s'opère indépendamment de toute référence à la pensée, à l'exercice de la *cogitatio*; mais il se lit entre les lignes du texte que cette formule n'a de signification et ne présente de caractère de certitude qu'au point de vue d'un sujet qui, à travers l'épreuve réductrice du doute, qui lui a permis de faire l'*époché* de toutes ses autres idées, se connaît comme sujet pensant, ce sans quoi on ne voit pas comment il parviendrait à se connaître comme sujet.

On peut dire que, chez Descartes, la pensée colle tellement à la peau du sujet qu'elle est la condition de son existence, ce qui interdit de la réduire à un attribut en lui-même extérieur à cette existence qui, de son côté, pourrait être comprise indépendamment de lui. Ceci admis, il apparaît que le sujet cartésien, en même temps que sujet pensant, est sujet pensé, une *res cogitata*, chose pensée ou chose de pensée, dont la réalité est entièrement tramée à partir de la pensée qui la constitue substantiellement: c'est pourquoi la démarche de la méditation, du moins dans sa figure initiale et non dans celle qu'elle prendra tout à la fin de son parcours avec la sixième Méditation, se situe entièrement dans l'ordre de la pensée, et ne donne nullement accès à un absolu extérieur à celle-ci et disproportionné à sa nature. Ce qui donne sa portée métaphysique au cogito, c'est le fait qu'il traite la pensée comme étant elle-même un absolu que la conscience rationnelle pose à son point de vue comme irréductible, et dont le doute n'atteint pas en conséquence la réalité

nécessaire. La condition de cette opération, qui ramène entièrement la pensée du côté de la considération du sujet pensant, est qu'elle soit traitée comme pure pensée, indépendante comme telle de tout objet de pensée; la pensée à laquelle renvoie l'affirmation du cogito est en effet une pensée vide, pour laquelle le fait de penser vaut en lui-même et par lui-même intransitivement, donc indépendamment du fait d'être rapporté à quoi que ce soit d'autre: c'est pourquoi le sujet qui accède à la révélation de cette "pensée", qui est pure pensée dans la mesure où elle n'est pensée de rien en particulier, doit s'incorporer de part en part à sa manifestation qui n'est pas pour lui une qualification accidentelle mais le déterminant inconditionné de sa substance.

C'est ce qui justifie que Gueroult s'en tienne à l'ordre des raisons dont la métaphysique cartésienne ne peut en aucun cas constituer la contestation ou la transgression: si elle pousse cet ordre à ses limites, en tirant toutes les conséquences de son auto-référentialité, elle n'en sort pas, sous peine de renoncer à son objectif qui est d'atteindre la certitude. Bien sûr, Descartes se pose aussi la question de savoir s'il y a quelque chose d'extérieur à la pensée, c'est-à-dire si Dieu a effectivement créé le monde dont elle construit par ses propres moyens la connaissance: et pour résoudre ce problème, il lui faudra mettre en place le dispositif de la véracité divine, seul apte à garantir que la connaissance rationnelle n'est pas un rêve intérieur au fonctionnement d'une pensée humaine trop humaine; mais la spécificité de la thèse du cogito, qui fait qu'elle est la première à émerger de l'épreuve du doute, est qu'elle peut être affirmée préalablement à la mise en place de ce dispositif, auquel elle-même échappe, n'y ayant nul besoin de prouver que le sujet de la pensée existe en lui-même indépendamment du fait qu'il pense, pour autant que le fait de penser qui constitue sa substance soit appréhendé dans l'absolu, sans relation à quoi que ce soit d'extérieur. C'est pourquoi d'ailleurs le sujet du cogito, à l'image de la pensée qui le constitue, est un sujet vide, une simple position dans l'espace de la pure pensée, et non un sujet plein, sujet psychologique qui serait donné à l'expérience comme une chose du monde et non comme la chose de pensée qu'il est exclusivement, jusqu'au moment où, pour finir, il apparaîtra en tant qu'âme unie à un corps.

De cela, Gueroult donne une interprétation formaliste, ce qui fait du sujet pensant un sujet logique, totalement impersonnel, apte comme tel à prendre place dans un ordre des raisons auquel il est parfaitement intégré et adapté, ce qui lui confère son caractère universel, alors que le sujet de l'expérience temporalisée qui est au coeur de l'interprétation d'Alquié n'est jamais qu'un sujet particulier, du type de ceux dont les intrigues de roman racontent les "histoires". Or la philosophie de Descartes, dont Gueroult s'emploie à reconstituer la structure rationnelle, n'est pas relation de l'histoire de quelqu'un, que ce quelqu'un ait pour nom Descartes ou quelqu'autre nom: même lorsqu'elle prend la forme de la méditation, elle procède d'une investigation intellectuelle n'ayant aucun caractère personnel, ce sans quoi elle n'aurait aucun droit à témoigner objectivement pour la vérité. Ainsi le tour de force accompli par Descartes est d'avoir en quelque sorte désubjectivé le sujet de la pensée, en lui retirant toute réalité indépendante et en l'incorporant à l'ordre rationnel dont il devient le symbole ou le représentant, et non seulement l'agent ou l'exécutant plus ou moins qualifié, ce qui est la condition pour qu'il prenne place dans le cadre de ce que Cavailles a appelé philosophie du concept en opposition aux philosophies de la conscience.

Lorsque Derrida renverse le rapport installé par Foucault entre l'argument de la folie et celui du rêve, et donne à ce dernier la priorité en vue d'éclairer la nature propre de la démarche philosophique, il accomplit une opération analogue à celle de Gueroult vis-à-vis d'Alquié, à ceci près cependant que, telle qu'il la pratique, cette opération revêt une portée critique, qui met en

évidence les contradictions internes au travail de la pensée philosophique, contradictions qui, loin de le bloquer, en nourrissent le développement. Non, on ne sort pas de la philosophie, car, une fois enclenché son mouvement, elle le poursuit indéfiniment sans référence à un dehors offrant les critères matériels en vue de la légitimer ou de la disqualifier. C'est pourquoi la philosophie, comme le soutenait aussi Althusser, dont la conception de la philosophie était, sur ce point du moins, le rejet de l'historicisme, plus proche de celle de Derrida que de celle de Foucault, n'a pas à proprement parler d'histoire: ce qu'on appelle son histoire n'est que la répétition indéfinie du même acte par lequel elle s'institue comme philosophie dans une forme qui est aussi, simultanément, celle de sa destitution. A l'optimisme rationnel de Gueroult, Derrida oppose ainsi un pessimisme critique, au point de vue duquel la philosophie se ramène en permanence à une production d'illusion qui engendre en même temps les conditions de son désillusionnement : ce sont deux attitudes profondément divergentes à l'égard de la philosophie, qui ont cependant en commun le refus de reconnaître à l'histoire un rôle déterminant dans le déroulement de son processus, puisque celui-ci se nourrit exclusivement de lui-même, et ne tend vers aucune fin qui serait extérieure à son discours.

C'est pourquoi Foucault ne visait certainement pas juste lorsqu'il accusait Derrida d'être un esprit religieux, installé dans la posture d'un bien pensant soucieux de préserver le voile de respectabilité sous lequel la philosophie dissimule sa *pudenda origo*, son origine honteuse, telle que la révèle son dehors impur, la grande conjuration dont les "fous" ont été les victimes muettes et transies. En ramenant le regard de la considération de son dehors vers celle de son dedans, Derrida n'adoptait pas moins à l'égard de cette origine une perspective critique, en introduisant le soupçon que cette raison arrogante que Pascal voulait à tout prix humilier pouvait n'être après tout que la folle du logis, marquée en son coeur par le conflit entre raison et déraison, même si elle s'efforce, en vain, de rejeter ce conflit au dehors. Il est vrai qu'il voyait ce conflit autrement que comme un accident historique de son parcours relevant d'une décision intentionnelle imputable en dernière instance à une volonté maligne, du type de celle qui a inspiré à une certaine époque le "geste" de l'enfermement des fous; mais il la voyait comme une véritable origine, qui n'est pas réductible à un simple événement factuel bordant sur l'extérieur la réalité de la philosophie, parce qu'elle s'inscrit au plus profond de son "ordre", dans la permanence de son texte, rendu dès sa naissance porteur d'une ambiguïté ineffaçable et indépassable qui est en quelque sorte son péché originel, la "faute" consubstantielle à sa nature qui la rend essentiellement, et non seulement historiquement, c'est-à-dire à tel ou tel moment particulier de son histoire, impure, ce pour quoi elle n'a pas eu besoin de regarder vers le dehors. De ce point de vue, ramener l'entreprise de la philosophie au fait d'exclure les fous et de construire les bâtiments qui matérialisent la réalité de cette exclusion, c'est prendre le risque de se rendre aveugle au véritable enfermement dont la philosophie est à la fois la responsable et la victime : celui qui la retient dans les limites qu'elle s'est à elle-même imposées, et l'empêche de trouver une issue vers un dehors salvateur qui doit rester définitivement pour elle de l'ordre d'un voeu pieux. Foucault a cru qu'il était possible de considérer la philosophie du dehors, ce qui revenait à pratiquer un matérialisme de premier degré, du type de celui qui a pu être reproché à Marx qui, lui aussi, semble avoir considéré qu'il était possible de "sortir" de la philosophie: mais il n'est pas si évident d'échapper au piège qu'elle referme sur elle. C'est pourquoi l'investigation la plus lucide qu'on puisse lui consacrer est celle qui explore patiemment les tours et détours que tisse cette machination avec laquelle il serait naïf de croire qu'on pourrait un jour en avoir fini de régler ses comptes.

Si ce qui vient d'être avancé est justifié, il se confirme que les points de philosophie cartésienne autour desquels a tourné la discussion, s'ils n'étaient nullement indifférents, n'étaient pas seuls à être concernés par elle: mais c'est la nature même de l'opération philosophique qui était visée et faisait problème à travers la manière dont elle s'inscrit dans des textes signés Descartes ou d'un autre nom, le nom de Descartes valant en quelque sorte pour d'autres, voire pour tous les autres, comme s'il était porteur en lui-même d'engagements à valeur, sinon universelle, du moins dépassant largement les limites propres dans lesquelles s'inscrit son discours, ce qu'il réussit à faire en prenant appui sur ce discours et ses limites. Ceci signifie que l'histoire de la philosophie, pour autant qu'elle soit prise au sérieux, c'est-à-dire ne fasse pas seulement appel à des compétences techniques visant à atteindre des résultats d'ordre strictement informatif, n'est pas condamnée à rester enfermée dans le cadre d'une discipline à caractère régional: en même temps qu'une "histoire", elle est une réflexion sur la nature de l'historicité attachée à cette histoire, réflexion qui ne peut rester neutre à l'égard de son objet qu'elle appréhende en s'engageant elle-même dans le processus qui le constitue.

Autrement dit, l'histoire de la philosophie ne peut s'en tenir à un point de vue extérieur sur la philosophie et sur son histoire: elle est elle-même de la philosophie, et elle appartient à la réalité matérielle de celle-ci dans le mouvement de laquelle elle est entraînée, que ce soit ou non à son insu. L'histoire de la philosophie, c'est-à-dire la démarche par laquelle la philosophie se reconnaît à travers le miroir que lui renvoie la succession des doctrines des différents philosophes, est elle-même une figure de l'histoire réelle de la philosophie: et que cette figure soit peut-être transitoire, qu'elle ne constitue qu'un moment de son développement par lequel elle a dû passer sans que rien n'indique qu'elle doive pour toujours s'y arrêter, n'empêche qu'elle ne soit une forme énigmatique et inachevée de sa manifestation qui, jusque dans ses défauts et ses lacunes, dans ses contradictions manifestes, témoigne de sa teneur et de sa force réelles, c'est-à-dire de sa capacité à être en prise sur l'ordre des choses et du monde dont elle ne propose pas seulement une interprétation plus ou moins cohérente et crédible.

C'est ainsi qu'Alquié et Gueroult, en même temps qu'ils effectuent à chaud la relecture de segments textuels dans lesquels se trouvent impliqués certains thèmes essentiels de la rationalité classique, ont développé à cette occasion une réflexion de fond sur la nature de l'opération philosophique, réflexion dont ils mettent eux-mêmes les leçons en oeuvre au cours de leur discussion qui ne se ramène pas à un plat exposé d'arguments, mais représente exemplairement, pour reprendre les termes dont se sert Foucault pour caractériser l'exercice de la méditation, le mode de fonctionnement propre à une pensée faisant événement, de manière non seulement théorique mais aussi pratique. Le discours philosophique acquiert par là une verticalité, une épaisseur, qui lui permet de dérouler ses voix sur des plans différents: est ainsi mise en évidence la nature polyphonique de ce discours pour lequel le dialogue n'est pas seulement une forme rhétorique spéciale susceptible d'être adoptée dans certaines occasions mais absente autrement, parce qu'il constitue au contraire son présupposé de base, sa condition de possibilité explicite ou latente.

Toute expression philosophique est inséparablement discussion, que son "auteur" confronte ses propres positions avec celles qui sont défendues par d'autres que lui, ou qu'il soit en débat avec lui-même. On voit mal comment la philosophie pourrait se développer sur un plan de rationalité univoque et sans faille procédant d'une neutralisation de ces diverses voix qui permettrait de les ramener toutes sur une unique ligne déroulant droit devant elle fermement son fil mince et ténu,

sans risque d'opacité et de crise. De ce point de vue, Alquié, même si son concept d'existence, paradoxalement articulé à une réflexion au sujet de l'emploi que fait Descartes de la notion de "chose", peut paraître assez court, et terriblement unidimensionnel, a quand même raison contre Gueroult qui, lui, entretient à l'égard des capacités structurantes du "système" une inentamable conviction relevant de la foi du charbonnier davantage que de la force de la démonstration. Et cette pluri-dimensionnalité de l'expression philosophique qu'il élimine par principe de l'examen de chaque système philosophique particulier, Gueroult la retrouve d'ailleurs intacte et irréductible lorsqu'il en vient lui-même à s'interroger sur les relations "dianoétiques" passant entre les différents systèmes qu'il est bien obligé alors de laisser dialoguer entre eux dans les conditions que leur impose leur indépendance réciproque.

Lorsque Gueroult défend une conception générale de la philosophie qui la disperse en figures de rationalité distinctes les unes des autres, entre lesquelles, de son propre aveu, le choix est de pure convenance, ce qui autorise l'historien de la philosophie à être selon les jours de la semaines ou les mois de l'année cartésien, spinoziste, kantien ou fichtéen, et ceci en quelque sorte à volonté, la seule condition qu'il doive observer étant qu'une fois son choix fait, il en respecte scrupuleusement les attendus initiaux, c'est-à-dire qu'il ne fasse pas parler à Descartes par exemple le langage de Kant, sa démarche s'inscrit dans une perspective qui, bien qu'elle soit intra-théorique, relève à sa manière du même dilemme entre dedans et dehors qui est aussi au coeur de la discussion entre Foucault et Derrida. La philosophie, hantée par une obsession auto-référentielle, est en permanence tentée de rejeter vers le dehors, vers l'extérieur, ce qui pourrait venir compromettre ou altérer la rigueur intrinsèque de sa démarche: et peu importe au fond que ce dehors soit une autre pensée, ou cet autre de la pensée que serait la vie dans ses formes spontanées ou instituées. Mais ce rejet présente aussi tous les caractères de la dénégation, et son refoulé fait inévitablement retour, et ceci à même le geste qui procède à son élimination. La philosophie est ainsi toujours ramenée à son dehors, qui est au plus profond de ce qui la constitue, comme l'envers ineffaçable de son dedans.

Nous l'avons vu, Gueroult, qu'il s'en rende compte ou non, lit Descartes avec les yeux de Spinoza, alors même qu'il croit par ailleurs voir entre leurs deux pensées une infranchissable barrière, du type de celle opposant système à système. Foucault, expressément, lit Descartes l'oeil fixé sur cet extérieur de son discours qui, en même temps qu'il le borde, le soutient, le soude à lui-même: l'Hopital Général, qui édifie et fige dans la pierre les formes rigides, et pourtant provisoires, de la rationalité classique. Si l'un et l'autre ont pu, dans les années soixante, être catalogués comme "structuralistes", c'est sans doute parce qu'ils étaient, chacun à sa façon, des penseurs du renfermement, qu'ils créditent celui-ci des vertus de la théorie ou des vices de la pratique. A leur formalisme, dont témoigne leur commune affirmation d'une séparation nettement tranchée entre dedans et dehors, répond la finesse des positions défendues par Alquié ou Derrida qui, quoique sur des plans théoriques différents, s'inscrivent tous deux dans la filiation des philosophies de l'ambiguïté, au point de vue desquelles l'intérieur et l'extérieur, le même et l'autre sont mêlés de façon inextricable, et se renvoient l'un à l'autre indéfiniment. Selon Alquié, la philosophie est animée par un "désir d'éternité" qui la projette au-delà d'elle-même vers un inconnu fondamentalement hétérodoxe. C'est de cette même hétérodoxie que Derrida renvoie une image négative et critique, hantée par les spectres de la déconstruction: si la philosophie est en permanence tentée par l'appel du dehors d'où elle tire la force de ses propres convictions, elle est aussi renvoyée sans cesse vers elle-même et vers son vide intérieur par la confiance qu'elle

accorde à ces voix extérieures qui rend impossible de démêler ce qui, en elle, relève du savoir et de la foi, de l'ordre et du désordre, de la raison et de la déraison.

C'est pourquoi Descartes, à travers les querelles auxquelles son oeuvre continue de fournir prétexte, donc en raison même des difficultés sur lesquelles bute encore le déchiffrement de sa pensée, est exemplaire: son projet de construire un discours philosophique fermé sur soi, complet dans les limites qu'il s'est à lui-même données en vertu d'une décision dont les implications sont à la fois théoriques et pratiques, témoigne de la force irrépressible d'un désir impossible à faire passer dans les faits, sinon sous la forme d'une esquisse inachevée, qui tire sa fécondité de son inachèvement, et aussi sa puissance de sa faiblesse qui ouvre un champ apparemment inépuisable au débat et à la querelle. De ce point de vue, il est relativement indifférent de décider qui peut avoir raison dans ce débat, l'intéressant étant avant tout qu'il puisse avoir lieu, et que la philosophie continue à dérouler la polyphonie de ses voix, que celles-ci soient ou non accordées, puisque ce qui compte, c'est qu'elles se répondent, que la discussion se poursuive, et que la philosophie ait encore une histoire dont l'interprétation reste à débattre.

Copyright Pierre Macherey