

Descartes

Commentaire des Méditations métaphysiques – Présentation –
Première Méditation
Texte latin : 1641
Texte français : 1647

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Sommaire :

Présentation des <i>Méditationes de prima philosophia</i>	1
Première Méditation : le doute méthodique.....	3
Annexe	18
Le débat entre Michel Foucault et Jacques Derrida sur la 1 ^e Méditation	18

Présentation des *Méditationes de prima philosophia*

Prima philosophia.

La notion vient d'Aristote, qui en donne plusieurs définitions

1/ La sophia est connaissance des causes premières et des principes premiers (Métaph A 2, 982b1)

2/ La sophia est connaissance de l'on è on (Gamma 1, première ligne)

3/ La sophia est connaissance de la substance (la 1^e des significations de l'être)

[« Et, en vérité, l'objet éternel de toute les recherches présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Être ? revient à demander : Qu'est-ce que la Substance ? » (*Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 5)]

Qu'est-ce que Descartes en retient ?

Au moment où il achève de rédiger ses *Méditations*, Descartes écrit à Mersenne dans une lettre du 11 novembre 1640 : « je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia* ; car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosopant » (Alquié, II, p. 277).

Dans la lettre-préface à l'édition française des *Principes de la philosophie*, Descartes explique que la philosophie est « une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir » et « qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes ; et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une qu'ils soient si clairs et évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépend la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux... » (Alquié III, p. 770).

La question de la métaphysique n'a pas, du moins en sa forme, changé : il s'agit des causes premières et des principes premiers.

Cependant on relève deux inflexions :

1/ Le principe que cherche Descartes, c'est un *être* dont l'existence nous soit plus connue qu'aucune autre. Voir A Clerselier, juin ou juillet 1646, Alquié, III, 659

2/ La notion d'ordre est particulièrement accentuée : pour parvenir à une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, nous devons présenter nos pensées en une série ordonnée, fondée sur des principes évidents ; sont principes les pensées qui sont à la fois indubitablement vraies et causes de toutes les connaissances qui s'enchaînent à partir d'elles.

Sur la question de l'ordre, voir :

La Préface de l'auteur au lecteur (8^e alinéa) : « Mais pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons s'amuseront à épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité... » (Alquié II, 393)

L'abrégé de la 2^e Méditation : « ... ayant taché de ne rien écrire dans ce traité dont je n'eusse des démonstrations très exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres, savoir est d'avancer toutes les choses, desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant que d'en rien conclure » (Alquié II, 400)

Rép. Sec. Objections, Alquié II, p. 581¹ : « L'ordre consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent être disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui précèdent »

A Mersenne, 24 décembre 1640, Alquié, II, 301 : « 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... ».

Sur le thème de la *meditatio*, M Foucault écrit :

« Il faut garder à l'esprit le titre même de "méditations". Tout discours, quel qu'il soit, est constitué d'un ensemble d'énoncés qui sont produits chacun en leur lieu et leur temps comme autant d'événements discursifs. S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles ; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé. Une 'méditation' au contraire, produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité du sage, etc. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref la méditation implique un sujet mobile et

¹ Dans la suite, les indications numériques des pages renvoient, s'il n'y a pas d'autre précision, au tome II de l'édition Alquié.

modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. On peut voir à partir de là ce que serait une méditation démonstrative : un ensemble d'événements discursifs qui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant, modifications qui s'enchaînent continûment les unes aux autres ; plus précisément, dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, induisent des états nouveaux ; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres. 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 » (« Mon corps, ce papier, ce feu », *Dits et écrits*, p. 1125)

Première Méditation² : le doute méthodique

Voir abrégé de la 1^e Méditation (399). Descartes souligne que celle-ci est « un chemin très facile pour accoutumer l'esprit à se détacher des sens » ; l'intelligence des preuves fournies par les *Méditations* demande « un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens »

La Méditation se distribue en trois moments

I/ Présentation du projet ordonnateur des *Méditations*, selon

a/ la fin : « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » (404), « parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses » (Réponses aux 2^e objections, 4^e alinéa, 552)

Descartes dit ici « les sciences » ; mais on ne doit pas oublier que selon les *Regulae* (1^e règle) la dispersion du savoir en spécialités diverses et sans communication entre elles est le principal écueil à surmonter pour conférer à la science la certitude

b/ le moyen requis pour cette fin : faire table rase des « anciennes opinions », c'est-à-dire de toutes les connaissances qui se sont établies sur des principes mal assurés et qui sont donc incapables de répondre à l'exigence rationnelle de certitude, et « commencer tout de nouveau dès les fondements »

c/ la méthode : le doute

d/ le moment : le kairos

II/ Les raisons de douter : exposé et discussion

Premier argument : les erreurs des sens disqualifient virtuellement tout ce que nous avons appris par leur moyen : « il est de la prudence de ne se fier jamais à ceux qui nous ont une fois trompés »

Objection : impossibilité de mettre en doute, sauf à se comparer à un fou, les perceptions sensibles les plus claires et les plus immédiatement convaincantes

Second argument : rappel des illusions du rêve dont l'état présent (qui est censé être un état éveillé) ne se distingue par aucune « marque certaine »

Objection : l'illusion ne peut porter que sur des choses particulières et non sur les choses les plus générales dont se composent les choses particulières.

² Ce commentaire doit beaucoup au livre de Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes Introduction générale Première Méditation*, PUF, 2005. Il doit aussi beaucoup au dialogue avec Michel Nodé-Langlois.

Conséquence : a/ les choses les plus simples et les plus universelles doivent être vraies et existantes ; b/ les sciences des choses les plus simples doivent contenir quelque chose de certain et d'indubitable

Troisième argument : (premier volet) si je dois mon existence à un Dieu qui peut tout, peut-être m'a-t-il « fait tel que je me trompe toujours » ; (second volet) si ce n'est pas à un Dieu qui peut tout que je dois mon existence, moins sera puissant l'auteur de mon être, plus il sera probable que je sois tellement imparfait que je me trompe toujours

Des anciennes opinions, il n'en est aucune dont on ne puisse douter

III/ Problèmes de méthode

Problème : les anciennes opinions tendent à reprendre leur place dans l'esprit ; il faut donc trouver un moyen d'équilibrer leur poids pour garder le jugement libre

Solution : supposer qu'un mauvais génie emploie toute son industrie à me tromper et refuser toutes les pensées dont il peut être l'auteur

Premier alinéa : « il y a déjà quelques temps... » . Mise en place du doute

La décision de pratiquer une sorte de contrôle généralisé, s'étendant à toutes les opinions est née vraisemblablement en 1619-1620, ; le projet est d'abord ajourné pour une raison que Descartes présente ainsi : « je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais et à chercher la vraie Méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable » (*Discours de la Méthode*³ 2^e partie). Les années qui suivent sont celles où Descartes invente et met à l'épreuve la méthode sur des problèmes mathématiques et physiques. Et c'est alors seulement (en 1629) que Descartes se retire en Hollande et entreprend la révision de toutes ses opinions.

De cette révision, un premier témoignage est donné dans les *Regulae* [Règle VIII : « Un homme qui se propose comme problème d'examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles la raison humaine suffit (examen que doivent faire une fois dans leur vie, me semble t-il, tous ceux qui travaillent sérieusement à s'élever jusqu'au bon sens⁴) trouvera certainement, selon les règles qui ont été données, que l'on ne peut rien connaître antérieurement à l'entendement humain , puisque c'est de lui que dépend la connaissance de tout le reste, et non l'inverse... » (Alquié, I, 118) - « Mais pour n'être pas sans cesse à s'interroger sur ce que peut l'esprit, et pour qu'il ne se donne point de peines mal placées ou téméraires, il convient, avant de se préparer à connaître les choses en particulier, de s'être demandé avec attention une fois dans sa vie, de quelles connaissances la raison humaine est capable » (I, 119)]

Dans cette première version de la révision, il n'est pas question des premiers principes ; le doute méthodique est une réflexion critique sur le sujet connaissant, sur les instruments de la connaissance : entendement, imagination et sens ; il s'agit de discriminer les vrais instruments du savoir <vera instrumenta sciendi>

Le second témoignage nous est donné par le *Discours de la Méthode*. Cette fois il s'agit d'un doute qui va buter sur le *cogito*, première vérité et premier fondement de tout l'édifice du savoir. Et c'est ce que nous retrouvons dans les *Méditations*..

Le doute est provoqué, décidé : il n'est pas subi, il relève d'une volonté (« ...je m'appliquerai sérieusement et avec liberté... ») ; abrégé : « l'esprit, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point de l'existence desquelles il a le moindre doute... ») ; et il ne se contente pas non plus de recueillir les raisons de douter que suggère l'expérience ; il appelle l'ingéniosité du philosophe pour l'invention des raisons de douter (« ... tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute »).

³ cité ultérieurement sous l'abréviation DM.

⁴ <ad bonam mentem> : il s'agit de la faculté de distinguer le vrai, dont le développement achevé est la sagesse dont l'étude est la philosophie.

Le doute exclut les dogmes de la foi chrétienne (qui relèvent d'une certitude surnaturelle) ainsi que les croyances nécessaires à la pratique (*Principes de la philosophie*⁵, I, 3 : « nous ne devons point user du doute pour la conduite de nos actions »).

Il exige même du sujet méditant une posture qui est exactement l'inverse de celle que demande la pratique : « J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire et que je représentasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable » (Alquié, I, p. 602)

Quand nous avons à agir, les situations sont complexes et les résultats imprévisibles : nous sommes hésitants ; il s'agit donc d'abord de prendre une décision, puis d'agir, une fois la décision prise, comme si nous étions infailliblement guidés par la vérité.

Quand nous avons simplement à juger du vrai et du faux, c'est l'inverse : nous nous reposons sur les certitudes familières, nous vivons dans le probable ; le danger, pour une intelligence en quête d'évidence, c'est de s'y tenir ; pour résister au probable, il faut en quelque sorte prendre la direction inverse : identifier le probable au faux, passer du doute à la négation [voir Rép aux 5^e objections contre la 1^e Méditation : « Et un philosophe ne serait pas plus étonné de cette supposition que de voir quelquefois une personne qui, pour redresser un bâton qui est courbé, le recourbe de l'autre part... » (790), et contre la 2^e Méditation (791)]

La volonté nie le probable ou même le très probable ; elle prend le contre-pied de l'inclination mise en elle par l'entendement ; elle outrepassa donc l'entendement ; ce pouvoir de la volonté (infinie) d'outrepasser l'entendement fini, la 4^e Méditation nous apprendra qu'il est la raison de l'erreur ; la 1^e Méditation nous apprend déjà qu'il est la raison de la rectification de l'erreur. La disproportion entre la volonté infinie et l'entendement fini est le poison (l'erreur) et le remède (le doute).

Et c'est pourquoi le doute méthodique de Descartes n'est pas un doute sceptique.

Descartes reprend les arguments des sceptiques, mais sa finalité n'est pas sceptique.

Un doute sceptique, c'est un doute qui est avant tout anti-dogmatique ; le sceptique se méfie de la certitude, il lui substitue la probabilité ; c'est la posture de Gassendi, l'auteur des 5^e objections ; Gassendi préconise de tenir pour incertaines les anciennes opinions, afin de devenir capable de discriminer celles qui sont effectivement incertaines et celles, s'il y en a, que l'on pourra reconnaître comme vraies ; ce qui l'intéresse, c'est que l'esprit reconnaisse que ce que nous appelons le vrai n'est le plus souvent rien d'autre que le vraisemblable et qu'il devienne capable de distinguer les degrés de probabilité.

Le doute de Descartes est tout différent : il est contre le probable (car il arrive que le probable soit faux et que le vrai ne nous paraisse pas probable), il est contre le scepticisme (et c'est pourquoi son doute est moins un doute qu'une négation), il ne veut s'installer que dans le certain, même si le certain consiste à affirmer qu'il n'y a rien au monde de certain. Le doute sceptique est un doute pour le doute, le doute de Descartes est un doute contre le doute⁶.

⁵ cité ultérieurement sous l'abréviation PP.

⁶ Voir aussi l'analyse de Merleau-Ponty, dans *La Structure du comportement*, PUF, 1942, p. 242-243 : « Si, comme on dit toujours, le doute méthodique concernant les choses sensibles se distingue du doute sceptique, l'un étant un état d'incertitude qui ne comporte pas de solution, l'autre trouvant en lui-même ce qui le fait cesser, cette différence dans le résultat doit tenir à une différence dans les opérations qui y conduisent. Le doute sceptique est radical parce qu'il n'est pas radical : il présuppose comme terme idéal de la connaissance des choses extramentales et c'est par rapport à cette réalité inaccessible que le rêve et la perception prennent figure d'apparences équivalentes. Le doute cartésien porte nécessairement en lui sa solution justement

Le doute est raisonné ; il se donne des raisons et les discute

Le doute est radical et universel : il s'attaque aux racines mêmes de la connaissance et met en question notre pouvoir de connaître (voir la comparaison sans doute légèrement ironique que Descartes propose au Père Bourdin dans les 7^e Réponses : « Si d'aventure il avait une corbeille plein de pommes et qu'il appréhendât que quelques unes ne fussent pourries et qu'il voulût les ôter, de peur qu'elles ne corrompissent le reste, comment s'y prendrait-il pour le faire ? Ne commencerait-il pas tout d'abord à vider sa corbeille ; et après cela, regardant toutes ces pommes les unes après les autres, , ne choisirait-il pas celles-là seules qu'il verrait n'être point gâtées ; et laissant là les autres, ne les remettrait-il pas dedans son panier ? »

Le doute est méthodique : les opinions ne peuvent pas être examinées une à une comme les pommes ; elles doivent être distribuées en catégories, et pour chacune, il s'agit de trouver le point faible

La première vague du doute méthodique vise les sens, ce que j'ai appris « des sens ou par les sens » ; l'Entretien avec Burman (EB) donne la signification de cette formule : « Des sens : par exemple de la vue, par laquelle j'ai perçu couleurs, figures et toutes choses semblables ; mais outre cela j'ai reçu le reste *par les sens*, à savoir par l'ouïe, car c'est ainsi que j'ai reçu et recueilli de mes parents, de mes précepteurs, et des autres hommes les choses que je sais » (c'est ce que Spinoza appelle connaissance par ouï-dire).

La raison du doute est claire : « ... j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs... » ; on trouve une formulation très voisine dans la *Recherche de la Vérité* (RV) : [Eudoxe] « je trouve étrange que les hommes soient si crédules que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois et que nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés ») et *Principes de la philosophie* (I, 4 : « Nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres et qu'il y aurait de l'imprudence à nous fier trop à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois »).

La raison pour laquelle la première vague du doute frappe les sens est également claire : les sens passent pour nous donner non seulement les connaissances les plus certaines mais même toutes nos connaissances ; toutes nos connaissances passent pour venir des sens, comme le dit le principe scolastique selon lequel « il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens »⁷ ; le non philosophe n'a pas le soupçon qu'il pourrait y avoir dans la connaissance sensible des facteurs non sensibles, des facteurs qui ont pour origine l'entendement et non les sens (comme le montrera l'analyse du morceau de cire).

parce qu'il ne présuppose rien, aucune idée réaliste de la connaissance, et que, ramenant ainsi l'attention de la vision et du toucher qui vivent dans les choses à la "pensée de voir et de toucher", mettant à nu le sens intérieur de la perception et des actes de connaissance en général, il révèle à la pensée le domaine indubitable des significations. Même si je vois et ne touche rien qui existe hors de ma pensée, encore est-il que je pense voir et toucher quelque chose et que, sur le sens de cette pensée prise comme telle, des jugements certains sont possibles ».

DM, 4^e partie, 6^e alinéa : « Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le <Dieu> connoître, et même aussi à connoître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été; et il me semble que ceux qui veulent user de leur imagination pour les comprendre font tout de même que si, pour ouïr les sons ou sentir les odeurs, ils se vouloient servir de leurs yeux : sinon qu'il y a encore cette différence, que le sens [164] de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ses objets que font ceux de l'odorat ou de l'ouïe : au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauroient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient. »

Ce point est capital : à travers le doute, la méditation se propose de réveiller notre attention à une dimension de notre rapport aux choses qui est d'abord invisible, et non pas de disqualifier les sens. S'il ne s'agit pas de disqualifier les sens, c'est parce que les sens ne nous trompent pas. La 6^e Méditation le montrera en détail. Les sens sont des guides sûrs aussi longtemps que nous en attendons ce qu'ils peuvent nous donner, c'est-à-dire une orientation sur ce qui nous est utile ou nuisible, et non pas ce qu'ils ne peuvent pas nous donner, c'est-à-dire une connaissance objective des choses. Ce n'est pas la sensibilité qui nous trompe, c'est nous qui nous trompons dans l'usage que nous faisons de la sensibilité⁸.

Pourquoi alors les sens sont-ils présentés comme des « agents » ? On pourrait dire qu'avant l'âge adulte de la raison, nous cherchons toujours la cause de ce qui nous arrive ailleurs qu'en nous-mêmes : en l'occurrence nous faisons spontanément confiance aux données des sens, nous les ratifions sans critique par notre jugement et, en cas d'erreur, nous accusons les sens ou la sollicitation sensorielle à laquelle le jugement s'est fié, plutôt que le jugement lui-même. L'âge adulte de la raison découvre que la perception est toujours tout ce qu'elle doit être, que la raison doit en connaître la valeur et les limites et que le jugement doit se fier de façon critique à la sollicitation perceptive, en connaissant les limites de validité des données perceptives.

Ce qu'il s'agit de disqualifier, ce n'est pas la sensibilité comme telle, mais une façon erronée de comprendre les pouvoirs, les vertus de la sensibilité (ou une certaine façon de comprendre la connaissance qui dépend de cette compréhension erronée de la sensibilité). Et c'est pourquoi aussi la 1^e Méditation ne dit rien de précis sur les erreurs des sens, car ce n'est pas vraiment cela qui est en question.

Etudions maintenant le mouvement de ce qui suit et qui se présente comme une avancée du doute, mais une avancée qui doit surmonter des points de résistance.

Premier point de résistance : il est impossible de mettre en doute les perceptions sensibles les plus claires et les plus immédiatement convaincantes (en particulier celles qui concernent le corps propre et son environnement immédiat). Le texte latin dit plus énergiquement que la traduction du duc de Luynes : « ... beaucoup d'autres dont il est tout à fait impossible de douter quoiqu'elles soient tirées d'eux »⁹

Franchissement de ce point de résistance : « ... sauf si peut-être je me comparais à je ne sais quels fous dont le cerveau est atteint par des vapeurs atrabilaires si tenaces qu'ils soutiennent fermement qu'ils sont des rois, alors qu'ils sont très pauvres [...] ou qu'ils ont une tête en argile ou que tout entiers ils sont des cruches ou de verre »

Second point de résistance : « Mais quoi ? ce sont des fous <amentes sunt isti> et je ne serais pas moins extravagant... » [« et moi-même je ne paraîtrais pas moins privé de sens... » <demens>] « ... si je me réglais sur leurs exemples » [« ... si je tirais d'eux quelque exemple pour me l'appliquer »]

Puis nouveau franchissement par déplacement de la raison de douter de la folie vers le rêve : « toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme et que par conséquent j'ai coutume de dormir et de me représenter [« éprouver » <pati>] en songe les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent ».

Il y a donc un passage par la folie, mais c'est finalement dans l'expérience du rêve, non dans la folie que le doute va trouver son point d'ancrage.

Pourquoi la folie est-elle écartée ? que signifie : « mais quoi ? ce sont des fous » ?
Deux lectures sont possibles

⁸ Voir Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (DMHD), PUF, 1950, p. 17.

⁹ L'édition des *Méditations* dans « Les classiques de Poche » (1990) offre, outre celle du duc de Luynes, une traduction de Michelle Beyssade, précieuse en ce qu'elle serre de près le texte latin. Cette traduction est indiquée entre crochets droits.

1/ Le passage discuté se présente comme une sorte de dialogue intérieur (qui devient dans *La Recherche de la Vérité* un véritable dialogue¹⁰) ; on peut donc supposer que le sujet philosophant (Descartes, si l'on veut, mais aussi tout lecteur qui accompagne le geste cartésien) porte en lui-même deux voix ; l'une serait celle de la radicalité philosophique, l'autre serait celle d'un honnête homme qui entend rester dans une juste mesure ; la phrase : « mais quoi ? ce sont des fous » pourrait alors être comprise comme une objection que l'honnête homme oppose à la radicalité philosophique. L'honnête homme s'indignerait et refuserait que le geste philosophique soit porté aux confins de la folie, le philosophe tiendrait compte de cette indignation et porterait la question sur un terrain plus « acceptable », celui du rêve¹¹, mais sans que, finalement la radicalité et la menace dont l'hypothèse de la folie est porteuse soit atténuée par le transfert vers le rêve puis le malin génie

2/ On peut aussi penser que la supposition de folie est mise hors jeu par le sujet philosophant parce qu'elle est contradictoire avec le projet philosophique qui conduit les *Méditations* ; si tel est le cas, l'hypothèse du rêve est essentiellement différente de l'hypothèse de la folie, l'une est compatible avec le projet philosophique des *Méditations métaphysiques*, l'autre ne l'est pas.

En quoi la différence consiste-t-elle ?

Etant éveillé, je peux me demander si je rêve ou si je suis éveillé et je peux même supposer que je rêve : je me souviens en effet qu'il m'est arrivé en rêve de me demander si je rêvais ou si j'étais éveillé ; donc que je me demande dans l'instant présent (où j'ai la conscience vive d'être éveillé) si je rêve ou si je suis éveillé n'exclut pas que je rêve et si cela n'exclut pas que je rêve, je suis fondé, moi qui suis engagé dans un doute radical, à le supposer. Bref, même s'il y a une différence pratiquement incontestable entre rêve et vigilance, même si j'ai la conviction dans l'instant que je suis éveillé (conviction que la Méditation 6^e explicitera¹²), l'imagination (accompagnée de la mémoire) peut franchir la frontière entre le rêve et la vigilance

¹⁰ « Eudoxe : Puisqu'il ne me suffit pas de vous dire que les sens nous trompent dans certains cas où vous vous en apercevez bien, pour vous faire craindre d'être trompé par eux dans d'autres occasions où vous ne le savez pas, j'irai plus loin, et vous demanderai si vous n'avez jamais vu un homme mélancolique de l'espèce de ceux qui se croient des vases remplis d'eau, ou qui pensent avoir une partie quelconque du corps d'une grandeur démesurée ; ils jureroient qu'ils voient cela et le touchent comme ils l'imaginent. Il est vrai toutefois que celui-là s'indignerait auquel on viendrait dire qu'il n'a pas plus de raison qu'eux de croire son opinion certaine, puisque tous deux s'appuient également sur les données des sens et de l'imagination... »

¹¹ *La Recherche de la Vérité* pourrait prêter à cette lecture : « ... Mais sans aller jusque là, vous ne pouvez vous fâcher si je vous demandois, si vous n'êtes pas comme les autres hommes sujet au sommeil, et si vous ne pouvez pas penser en dormant que vous me voyez, que vous vous promenez dans ce jardin, que le soleil luit, en un mot mille autres choses que vous pensez voir aujourd'hui très clairement. N'avez-vous jamais entendu dans les vieilles comédies cette formule d'étonnement, *Est-ce que je dors ?* Comment pouvez-vous être certain que votre vie ne soit pas un songe perpétuel, et que tout ce que vous apprenez par les sens n'est pas aussi faux que quand vous dormez, surtout sachant que vous avez été créé par un être supérieur, auquel dans sa toute-puissance il n'eût pas été plus difficile de nous créer tels que je vous ai dit, que tels que vous croyez être ? »

PP (I, 4) : « [le fait] que nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, <il nous semble, chaque jour, dans nos songes, sentir ou imaginer une infinité de choses qui ne sont nulle part> et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres ».

¹² Alquié, II, p. 504 : « A présent j'y rencontre une très notable différence... ». Descartes précise cette différence en montrant que la mémoire est incapable de joindre nos songes les uns aux autres et au reste de notre vie, comme elle peut joindre les choses qui nous arrivent, étant éveillés. En outre les images du rêve ne se laissent pas ordonner dans la spatialité et dans la temporalité comme les choses perçues.

Rien de tel avec la folie : le fou est enfermé dans sa folie, qui n'apparaît comme telle qu'au regard des autres. La supposition que je sois fou ou bien n'est pas sérieuse (car le fou vit sa folie sans distance et n'est pas avec elle dans un rapport de supposition) ou bien elle me disqualifie comme sujet méditant.

Le fou ayant été mis hors jeu, c'est le rêve qui va relancer le doute : « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et que par conséquent j'ai coutume de dormir... » (dans la 2^e Méditation, Descartes construit un concept du sujet pensant qui est tout à fait affranchi de l'humanité de l'homme ; « j'ai ici à considérer que je suis homme » : cette proposition n'a pas rang de vérité mais de croyance).

Le thème selon lequel notre vie éveillée pourrait être un songe qui s'ignore remonte au Théétète 154d, se retrouve chez Montaigne¹³, puis chez Pascal¹⁴.

Descartes reprend dans ce premier volet du doute des arguments traditionnels du scepticisme. Hobbes s'en étonne : « ... j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles » (599-600) ; aux auteurs des 2^e objections, Descartes répond, au sujet de sa reprise des arguments du scepticisme classique, « ...que ce ne fut pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune... » (552), mais que cela était nécessaire à son dessein : cherchant toutes les occasions de mettre en doute les anciennes opinions, il est naturel que Descartes se réfère aux arguments que les sceptiques ont rassemblés : erreurs des sens, délires, rêves, erreurs de raisonnement et même, chez Cicéron, une préfiguration du Dieu trompeur

Trois remarques

1/ l'indistinction entre le rêve et la veille n'est pas une indistinction vécue, c'est une indistinction « construite » (qui repose sur une analogie : si je peux, en rêve, me demander si je rêve ou si je suis éveillé, je suis fondé à supposer qu'à l'instant présent où je me le demande je suis aussi endormi, bien que j'ai conscience d'être éveillé)

2/ à travers cette indistinction construite, le sujet méditant se propose de chercher quelque chose qui résisterait au doute et qui par conséquent ne serait pas concerné par le partage entre rêve et vigilance

3/ cette référence au rêve est bivalente : elle a une signification négative, puisqu'elle achève l'invalidation des connaissances sensibles ; mais elle a aussi une signification positive : elle rappelle au sujet de la connaissance sensible ce qu'il oublie

¹³ « Ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison, à l'aventure, plus qu'ils ne pensaient. Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultés ni plus ni moins que quand elle veille ; mais si plus mollement ou obscurément, non de tant, certes, que la différence y soit comme de la nuit à l'ombre. Nous veillons dormant et veillant dormons [...] Notre raison et notre âme, recevant les fantaisies et opinions qui lui naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes, de pareille approbation qu'elle fait celles du jour, pourquoi ne mettons-nous en doute si notre penser, notre agir, n'est pas un autre songer, et notre veiller quelque espèce de dormir ? » (*Essais*, II, 12)

¹⁴ Pascal (*Pensées* 131) : « Personne n'a l'assurance - hors la foi - s'il veille ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on croit veiller aussi fermement que nous faisons [...] Qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir ? Comme on rêve souvent qu'on rêve, entassant un songe sur l'autre, il se peut aussi bien faire que cette moitié de la vie où nous pensons veiller n'est elle-même qu'un songe, sur lequel les autres sont entés, dont nous nous éveillons à la mort ».

(On voit que Pascal met en œuvre deux arguments : 1/ puisque veille et sommeil ne sont chacun ce qu'ils sont que par opposition à l'autre, on peut hésiter dans le choix de celui des deux termes qui doit être pris comme terme de référence : notre vigilance pourrait être une sorte de sommeil dont nous nous éveillons en nous endormant ; 2/ si on peut rêver qu'on fait un rêve, il est possible que notre vigilance soit un rêve de degré 1 (qui deviendrait dans le sommeil un rêve de degré 2 ou même un rêve de degré 3 quand nous rêvons que nous faisons un rêve), dont nous nous éveillerons au moment de la mort).

toujours d'abord nécessairement, dans la naïveté de la connaissance sensible, c'est-à-dire lui-même.

Toute connaissance sensible nous met en présence de choses matérielles ; elle se focalise sur *ce qui est présent* et oublie la *présence* et ce qui rend possible la présence.

Or ce qui rend possible la présence, c'est ce que Descartes appelle la pensée ; la pensée est la dimension de la présence, présence à soi, au monde et à Dieu.

La connaissance sensible fait fond sur cette dimension de la présence, elle fait comme si elle allait de soi, elle ne l'interroge pas, et comme elle ne l'interroge pas, elle oublie inévitablement ce qui est le plus fondamental (ce qui va se découvrir comme le plus fondamental) dans cette dimension de la présence : la présence à soi et la présence à Dieu ; elle est obnubilée par la présence au monde et même plus précisément par *ce qui est présent* dans le monde.

La perception sensible « oublie » ce qu'elle doit à la pensée, et c'est le rêve qui va la faire revenir de cet oubli.

Je suppose que je suis éveillé : je perçois des corps ; il y a des corps ; j'attribue spontanément au corps le pouvoir d'apparaître

Je suppose que je rêve : les corps qui se présentent à moi sont des fantômes, le pouvoir auquel ils doivent d'apparaître n'est plus le leur ; leur présence est mise en scène par une certaine puissance dont je ne connais pas la nature mais qui suffit à me faire comprendre une fois pour toutes que le corps pourrait bien ne pas être l'agent de son apparaître ; qu'est-ce qui, de la présence ou de l'apparaître du corps, relève du corps, qu'est-ce qui relève de la puissance trompeuse agissant dans le rêve ? je ne peux pas le savoir. Mais la conséquence de cette situation est tout à fait claire : je ne pourrai jamais construire une connaissance indubitable sur la conviction naïve, que les choses matérielles particulières sont le sujet ou l'agent de leur apparaître.

Le sujet méditant suppose donc que les choses qu'il voit sont comme des « choses vues pendant le sommeil », donc qu'elles sont « comme des tableaux et des peintures [« comme des images peintes »] qui ne peuvent être formées <fingi> qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable <ad similitudinem rerum verarum> - [« à la ressemblance de choses vraies »] ; et qu'ainsi pour le moins ces choses générales <generalia haec>, à savoir des yeux, une tête, des mains et tout le reste du corps ne sont pas des choses imaginaires, mais vraies et existantes » <res quasdam nec imaginarias sed veras existere>.

Nos représentations sont des tableaux. On admet que ce que ces tableaux nous montrent est produit, composé par l'esprit (comme s'il s'agissait d'un rêve) et qu'il n'y a donc là rien qui existe hors de l'esprit. Mais même si rien n'existe hors de l'esprit, les représentations-tableaux n'en donnent pas moins à *reconnaître* une tête ou des mains ; et s'il y a là quelque chose à *reconnaître* de façon discriminante (ici c'est une tête, là ce sont des mains...), alors c'est qu'il y a quelque chose, de réel et de véritable », non pas, bien sûr, *quelque chose qui existerait en dehors de la représentation*, mais quelque chose qui donne à la représentation un contenu intentionnel distinctif et pour ainsi dire *résistant*.

C'est ce que confirme le moment suivant : « car de vrai les peintres... » : il est impossible au peintre de créer un centaure sans avoir à sa disposition la représentation d'un corps d'homme et d'un corps de cheval.

L'extension du doute s'opère donc grâce à une analyse de l'être-corporel, telle que l'appréhende la connaissance sensible.

La première dimension de cet être qui est annulée, c'est l'existence ici-maintenant, dans un espace de proximité et de disponibilité : j'affirmais l'existence ici-maintenant dans l'espace ambiant de ma tête et de mes mains ; je suspends cette affirmation au motif que ces choses sont peut-être feintes par mon imagination. Cette annulation, loin de supprimer l'être corporel comme tel, fait apparaître, en lui, un plan d'être qui était jusqu'alors dissimulé et qui résiste au doute :

soit ces choses générales que sont une tête en général, des mains en général,

soit les couleurs qui sont comme les ingrédients, les matériaux utilisés par l'imagination dans sa composition.

Et si je redouble le doute, si je considère que ces « choses générales » sont elles aussi inventées et relèvent de l'imagination je découvre les *conditions universelles* de toute figuration possible qui sont nécessairement présentes dans toute figuration singulière : figurer, c'est, quoi que l'on figure, représenter dans l'espace et le temps, avec des aspects quantitatifs que désignent le nombre (quantité discrète), la grandeur (quantité continue), la figure (la délimitation spatiale sans laquelle il n'y aurait pas une pluralité de choses distinctes que l'on puisse compter). Le sujet méditant retrouve ainsi à nouveau un noyau d'être résistant au doute, plus simple et plus universel [« la nature corporelle en général et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre, comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables » (Alquié, II, p. 408)]¹⁵. Descartes esquisse ici la réduction des choses matérielles à l'étendue figurée, qui sera établie dans la 5^e Méditation.

Descartes opère donc une régression du conditionné (le complexe-particulier) au conditionnant (le simple-universel) ; cette régression le conduit vers 1/ des choses générales et des couleurs ; 2/ des choses qu'il dit être les plus simples et les plus universelles (*res extensa*, figure, grandeur, lieu) ; 3/ des vérités mathématiques élémentaires qui ont pour objet ces choses qui sont les plus simples et les plus universelles ($2+3=5$) et cette régression conduit le sujet méditant vers quelque chose que l'argument du rêve est incapable d'invalider.

Pourquoi cette résistance à l'argument du rêve ? Trois raisons interviennent :

1/ la nature corporelle en raison même de sa simplicité, ne peut pas être supposée fictivement composée ;

2/ Il y a des actes de l'esprit qui sont d'une telle nature que l'esprit ne peut avoir aucun doute sur la vérité de ce qu'il pense au moment où il le pense : construire le nombre 5 en ajoutant 2 à 3 ou nombrer les côtés d'un carré ; des vérités « si apparentes » (408) ne peuvent être soupçonnées d'aucune fausseté ;

3/ « l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature [...] ne traitent que de choses fort simples et fort générales sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas » (408). La *Méditation cinquième* dit aussi au sujet des idées mathématiques : « je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses qui ne peuvent pas être estimées un pur néant quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée » (470). Les raisons qui justifient la mise en doute d'une connaissance impliquant un jugement d'existence dans le monde ou la nature sont inopérantes sur une connaissance dans laquelle un tel jugement est neutralisé : « soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ».

Si la proposition mathématique est vraie, alors son objet est ou existe. Ce qui est important, c'est de savoir en quel sens il existe. Quand Descartes dit : le mathématicien n'a pas le souci de savoir si son objet existe ou non dans la nature, il attribue à l'idéalité mathématique un caractère négatif : elle n'a pas besoin, pour exister, être vraie, d'exister dans le monde hors de la pensée.

Ce caractère négatif est aussi un caractère positif.

Pour le comprendre, il suffit de comparer le mode d'être du sensible et le mode d'être de l'intelligible.

La *Méditation sixième* dit du sensible : « je ne pouvais le sentir, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens et il n'était nullement en mon pouvoir de ne pas le sentir lorsqu'il s'y trouvait présent » (484).

La *Méditation cinquième* dit au sujet des idéalités mathématiques : « je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas » (470).

¹⁵ Sur le lieu, voir PP, II, 10-15 ; sur le temps, PP, I, 21

Les êtres sensibles se présentent, *selon leur sens d'être*, comme appartenant à la nature ou au monde, comme extérieurs à l'esprit et indépendants du sujet qui les perçoit (alors même qu'ils en sont dépendants, comme tout ce qui se donne à connaître à travers l'union de l'âme et du corps).

Les êtres intelligibles sont dans une situation inverse : ils s'annoncent comme ayant une sorte de dépendance vis-à-vis de la pensée qui les pense, puisque, n'ayant pas d'assise ontologique dans la nature, tout se passe comme s'ils devaient leur être aux opérations constructives de la pensée. Et pourtant ils sont pourvus d'une *légalité intrinsèque* qui les distingue tout à fait d'une fiction et leur donne aussi une indépendance par rapport à la pensée qui les conçoit.

Cela fait comprendre la fragilité de la connaissance sensible : elle implique en elle une relation nécessaire du perçu et du percevant (la perception est leur acte commun) et elle « ignore » cette relation en pensant la chose matérielle comme l'agent de son apparaître. La « force » de la connaissance intelligible est de reconnaître la relation qui unit l'intelligence et l'intelligible, le pensant et le pensé. La connaissance sensible ignore ou oublie l'être pensant, sans lequel pourtant il n'y aurait aucune présence des corps à mon corps. La connaissance intelligible revient de cet oubli, puisque la pensée se sait impliquée dans l'apparition de l'objet.

Résumons. L'être sensible et l'être intelligible ont à certains égards un sens d'être opposé. L'un se présente comme appartenant à la nature ou au monde et comme ne devant rien à la pensée : j'ai le soupçon qu'une puissance trompeuse pourrait s'exercer dans la perception, et l'être sensible s'écroule. L'autre se présente comme n'étant pas de la nature ou du monde et comme devant en un sens tout à la pensée (une pensée qui construit ce qu'elle connaît et le connaît avec évidence précisément parce qu'elle le construit). Un semblable soupçon est cette fois impossible. Quand je suis devant une chose matérielle prétendant, selon son sens d'être, être le sujet de son apparaître, je peux soupçonner une puissance trompeuse de la faire apparaître ; quand je suis devant une chose intelligible que ma pensée fait délibérément apparaître par ses opérations constructives, cette supposition devient impossible.

Puis vient une nouvelle étape du doute, le doute se fait hyperbolique et emporte les vérités mathématiques.

Qu'est-ce qui rend possible qu'elles soient ainsi emportées par le doute méthodique ?

Les raisons de les récuser ne sont pas tout à fait les mêmes dans *DM* et dans *Méditations métaphysiques*.

Selon le *Discours de la Méthode*, la raison de récuser les vérités mathématiques se trouve dans la possibilité de commettre des paralogismes : « Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations » (Alquié, I, 602). Cette raison se retrouve dans les *Principes de la philosophie* (I, 5, Alquié, III, 93) : « ... parce qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières... » [« tant parce qu'il nous est arrivé de voir qu'il y en avait pour se tromper en de telles matières et recevoir pour très certaines et connues par elles-mêmes des choses qui nous apparaissaient fausses »].

Dans les *Méditations métaphysiques*, la raison de récuser ce qui a résisté à l'argument du rêve est tirée de la représentation que nous avons de « l'auteur de notre origine ». Cette raison se développe elle-même en trois niveaux :

1/ Dieu *fait ou permet* nos erreurs

2/ Dieu *peut faire*, par sa toute puissance, que nos perceptions, même des choses les plus simples, soient dépourvues de tout objet réel [« Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre [...] et que néanmoins j'aie le sentiment de toutes ces choses et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois »

[« et que pourtant toutes ces choses me semblent exister exactement comme maintenant » (409)]¹⁶.

Cependant nous attribuons à Dieu une souveraine bonté [« Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon... »] [Il s'agit ici d'une simple opinion, mais une opinion qui se révélera une pièce maîtresse de la fondation métaphysique de la connaissance du vrai (un athée ne peut être vraiment géomètre ; il ne peut l'être qu'en sachant ses connaissances garanties par la véracité divine.

3/ Cette bonté ne l'a pas détourné de permettre ou de causer les erreurs dans lesquelles nous tombons ; donc rien ne m'assure qu'il ne me trompe pas toujours

Supposition 1/ impie, 2/ logiquement fragile (au sens où elle repose sur un passage à la limite problématique), 3/ extrêmement improbable (un Dieu tout puissant ne peut pas être trompeur, comme le remarquera la 4^e Méditation), et à laquelle on ne peut pas vraiment croire pour de bon. Mais j'ai beau ne pas y croire pour de bon, je suis incapable d'établir que cette supposition est impossible : le moindre doute sur l'orientation de l'action divine a un effet destructeur sur toute notre connaissance (et c'est pourquoi la possibilité que la connaissance soit entièrement et définitivement assurée de sa validité dépend de la levée de ce doute).

Au § 7, le sujet méditant examine une dernière voie pour écarter la supposition, une voie qui ne consiste pas à discuter l'hypothèse elle-même (l'auteur de notre origine est-il ou non un grand trompeur ?) - ce qui exigerait une étude de la nature de Dieu et de son action, mais sa prémisse, sa condition, c'est-à-dire l'idée que nous devons notre être à un créateur tout puissant : si la supposition d'un Dieu tout puissant rend « toutes les autres choses [...] incertaines », alors « il y aura peut-être [...] des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant... » (410) pour sauver tout le reste ; elles formeront alors des hypothèses alternatives sur « l'auteur de notre origine » : destin ou fatalité (stoïciens), hasard (épicuriens), « continuelle suite et liaison des choses » (les commentateurs pensent à Straton de Lampsaque, un des successeurs d'Aristote à la tête du Lycée, qui professe une doctrine à mi-chemin de l'aristotélisme et de l'épicurisme et qui rejette toute téléologie).

Fausse issue : moins puissante sera la cause à laquelle je dois mon existence, plus probable il sera que j'aie été fait tel que je me trompe toujours (voir aussi *Principes de la philosophie*, I, 5 : « et si nous feignons que nous sommes non par un Dieu très puissant mais par nous-mêmes ou par quelque chose d'autre, moins puissant sera l'auteur que nous attribuerons à notre origine, d'autant plus sera t-il croyable que nous soyons tellement imparfaits que nous nous trompions toujours »).

Trois remarques.

1/ L'argumentation cartésienne suppose sans doute une conviction : l'accès au vrai relève en nous d'une certaine puissance, d'une certaine perfection (« puisque faillir est une espèce d'imperfection »), qui doit nous avoir été donnée, et donnée par un être ayant lui-même assez de puissance ou de perfection pour nous donner la puissance d'accéder au vrai, c'est-à-dire une perfection infiniment supérieure à la nôtre. Si l'auteur de notre origine n'a pas cette puissance, cette perfection, notre accès au vrai devient problématique

2/ Que veut dire Descartes quand il dit « ...que nous nous trompions toujours » ? Nous vivons, nous nous protégeons des dangers, nous allons vers ce qui nous est utile, nous développons une puissance technique ; nous avons une certaine adaptation au monde ; « se tromper toujours » ne peut donc pas signifier un aveuglement qui rendrait la vie impossible. Mais, 1/ dans le cas de la précédente hypothèse (celle d'un Dieu tout puissant qui nous trompe), nous pouvons supposer que Dieu produit en nous des représentations que nous référons à des objets hors de nous sans que cependant il existe

¹⁶ La source de cette supposition est dans la théologie de Guillaume d'Ockham, et en particulier dans l'interprétation que celui-ci donne du thème évangélique de la *toute puissance* divine.

des objets hors de nous (comme si nous étions « un cerveau dans un bocal » ; 2/ dans la présente hypothèse (la cause de notre être n'est pas toute puissante), nous pouvons supposer que nous sommes, comme l'animal, une machine, une machine cybernétique capable d'infléchir son action selon les réponses qu'elle reçoit du monde, capable d'enregistrer les enseignements de l'expérience, de discriminer les bonnes et les mauvaises réponses, d'éliminer les réponses aberrantes. Ce nous entendons par vérité, pense Descartes, c'est une ouverture au monde et une coïncidence par l'intelligence avec l'essence des choses. Si ce que nous appelons vérité n'est rien de plus que le succès, l'action efficace d'une machine cybernétique, alors il n'y a pas vérité, et nous sommes fondés à dire que nous nous trompons toujours.

3/ Ceux qui font de notre être (et de l'accès à la vérité qui paraît s'y produire) l'effet d'un *fatum* ou du hasard ou d'une continuelle suite et liaison des choses se représentent notre être comme corporel plutôt que comme spirituel. Or, penserait Descartes, un corps, de quelque structure qu'il soit n'est pas capable de connaissance et de vérité. (Voir aussi Pascal, *Pensées* B 72 : « Il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle. Et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait »).

Cet ultime moment du doute méthodique se résume en une alternative.

Si l'auteur de notre origine est tout puissant et il lui est facile de nous tromper toujours.

Si l'auteur de notre origine n'est pas tout puissant, plus on descend sur l'échelle de la perfection, pour diminuer sa puissance de tromper, plus on augmente la probabilité que nos facultés soient très imparfaites et incapables de vérité. Si le curseur monte dans le sens de la perfection de l'auteur de notre origine, c'est sa puissance de tromper qui s'accroît. Si le curseur descend dans le sens de l'imperfection, c'est la probabilité de notre impuissance à connaître la vérité qui s'accroît.

Conséquence : « ... je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables [des choses qu'autrefois je jugeais vraies], il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées » (410) : [« de sorte que, même à celles-ci [les choses qu'autrefois je jugeais vraies], il faut que désormais je me retienne de donner mon assentiment, non moins qu'à celles qui sont manifestement fausses, si je veux découvrir quelque chose de certain »].

« Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques... » (411).

Le doute a atteint sa plus grande radicalité.

Mais les anciennes opinions n'ont pas disparu comme par enchantement ; elles assiègent l'esprit

[Note de traduction. La traduction du duc de Luynes dit : « leur long et familier usage leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma *créance*... » ; la traduction littérale serait plutôt : [« mes anciennes opinions font retour à chaque instant, et de ma *crédulité*, <credulitas> qu'elles ont comme soumise par un long usage et droit de familiarité, elles reprennent possession presque contre mon gré <fere etiam me invito> »].

Créance n'a pas tout à fait le même sens que crédulité.

Créance <assentio, assentire> désigne le pouvoir d'acquiescer, considéré dans sa nature même, qui est la liberté de la volonté ; les anciennes opinions ne sauraient se rendre maîtresses de la créance, car, si c'était le cas, elles se rendraient maîtresses de la volonté, c'en serait fini du doute méthodique ; et c'est pour tenir compte de cette situation que la traduction française précise : « presque maîtresses » : rien ne peut briser la liberté de l'esprit.

Crédulité <credulitas> désigne une fonction inférieure de l'esprit, la tendance à acquiescer à ce qui se présente *comme cela se présente*; l'idée que les anciennes opinions

se rendent maîtresses de ma crédulité n'appelle de la part de Descartes aucune restriction ; cela n'invalide pas le chemin de la méditation.

La différence entre créance et crédulité est confirmée par ce qui suit : dans le dernier alinéa, Descartes parle au sujet du mauvais génie des « illusions et tromperies [des mystifications de songes] dont il se sert pour surprendre ma crédulité » ; et plus loin : « c'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma créance aucune fausseté... ».

Soumises à l'épreuve du doute méthodique, les anciennes opinions ont perdu la massive évidence qui était la leur jusqu'alors ; elles sont donc « en quelque façon douteuses » et cependant « fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raisons de les croire que de les nier » (411). Peut-on s'en tenir à cette probabilité, substituer simplement à la massive évidence initiale une forte probabilité ? Descartes répond non. L'assentiment ne peut pas être partiel, il est ou il n'est pas ; et s'il y a une alternance entre un oui et un non, l'esprit n'aura aucun repos. Il faut donc aller plus avant

Comment aller plus avant. Comment résoudre la tension entre la décision de douter afin d'établir, si cela est possible quelque chose de certain, et le poids des anciennes opinions ?

Deux voies sont en principe possibles.

La première consisterait à revenir sur les raisons de douter, et en particulier la dernière d'entre elles et à examiner plus précisément la question de l'auteur de notre origine ; c'est ce que fera la 3^e Méditation..

La seconde consisterait à examiner si les raisons de douter, dans leur plus grande tension, ne viendraient pas buter sur quelque chose d'irréductible.

Descartes va choisir la seconde voie – sans donner de justification expresse ; mais on peut la conjecturer : sous la supposition du Dieu trompeur, toute procédure de pensée peut être soupçonnée d'invalidité, même et y compris celle qui entendrait établir que Dieu n'est pas trompeur ; la validation de cette proposition viendra, mais en son temps, selon l'ordre des raisons , après la rencontre d'un noyau de résistance absolue à toute possibilité de tromperie.

Mais pour que cette seconde voie soit parcourue, il est nécessaire que le doute soit fermement maintenue contre les anciennes opinions.

A cette fin, Descartes introduit la supposition du « malin génie » : « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu [...] mais un certain mauvais génie... ».

Dieu trompeur et malin génie ne sont pas identifiables, et cela pour au moins deux raisons :

1/ Au moment où apparaît le malin génie, Descartes se propose est d'affermir le doute de l'inscrire dans la durée, tout en préparant le surgissement d'éventuelles vérités indubitables. Pour cela le sujet méditant se donne librement une fiction, dont la signification n'est pas, comme dans le cas de l'hypothèse du Dieu trompeur, métaphysique, mais méthodologique : sa fonction est de rendre efficaces dans la durée, contre les anciennes opinions, les raisons de douter, alors même que celles-ci ne sont plus actuellement repensées par l'esprit ; pour inscrire ainsi dans la durée les raisons de douter, pour en assurer l'efficacité (alors que l'esprit se tourne vers d'autres objets), le sujet méditant va les incarner et les personnifier dans la figure d'un mauvais génie.

Descartes formule d'abord l'hypothèse métaphysique du Dieu trompeur (hypothèse qui n'est finalement qu'une façon de prendre conscience de notre ignorance sur l'auteur de notre origine et de la fragilité foncière que cette ignorance étend sur toute notre connaissance) et ensuite, tant que la question de notre origine n'est pas traitée, l'hypothèse est relayée par une fiction qui a un rôle méthodologique : elle est un instrument pour mettre à l'épreuve tout ce que nous prétendons connaître.

NB. a/ Le mauvais génie n'est pas absolument essentiel : il est absent de *La Recherche de la Vérité* et des *Principes de la philosophie* (art I, 6 : « Mais dans le même temps, quel que soit à la fin l'auteur de notre être et si puissant et trompeur soit-il, nous expérimentons néanmoins... ») ;

b/ Le mauvais génie réapparaît dans la seconde Méditation, d'abord à la fin du 4^e alinéa (l'alinéa du *cogito*) : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur <deceptor nescio quis> très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours » (415), ensuite au début du 7^e alinéa : « Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé...<deceptorem aliquem potentissimum et, si fas est dicere, malignum> » (417-418). Dans d'autres passages, on revient plutôt au Dieu trompeur, ainsi dans la 2^e Méditation, à l'alinéa 9 : « ...et que celui qui m'a donné l'être [qui m'a créé] se servirait de toutes ses forces pour m'abuser » (421), et dans la 3^e Méditation, à l'alinéa 4 : « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée... » (432).

2/ Le malin génie n'a pas exactement la même puissance que le Dieu trompeur : il y a en l'un une *souveraine puissance* <summa potentia> et en l'autre une *puissance absolue* <omnipotentia>. Où est la différence ?

Le Dieu tout puissant (qui est le nom de l'énigme de mon origine) peut, selon la *vetus opinio* que j'en ai, absolument tout, même ce qui m'apparaît absolument impossible ; sa puissance, donc aussi sa puissance de me tromper se situe *au delà de ma puissance de représentation* ; je peux peut-être supposer qu'en vertu de sa puissance, au moment où je crois suspendre mon jugement, j'affirme quelque chose, ou qu'au moment où j'affirme, je nie, ou qu'au moment où je nie, j'affirme ; mais d'une telle supposition, il n'y a rien à faire, tout simplement parce qu'elle signifie la destruction de la pensée. Le doute est une opération de la pensée et il doit donc nécessairement faire fond sur la possibilité de la pensée.

Pour que la supposition d'une universelle tromperie soit efficace, pour qu'elle soit l'aiguillon de la pensée, elle doit être proportionnée à ma puissance de représentation, elle doit être pour moi un interlocuteur possible (comme nous le voyons dans l'alinéa 4 de la 2^e Méditation). Et c'est là que le mauvais génie intervient : alors que le sujet méditant recevait le Dieu trompeur comme une des faces possibles de l'énigme de son origine, il se donne le mauvais génie pour mettre à l'épreuve ses connaissances ; et en se le donnant, il se donne aussi le droit d'exercer son jugement, et, selon les cas, d'affirmer ou de suspendre son jugement : d'affirmer lorsqu'il est impossible, quelle que soit sa puissance, que je sois trompé ; de suspendre son jugement dans tous les autres cas ; le sujet méditant refuse son assentiment à des choses qui pourraient être fausses, et ainsi le mauvais génie ne peut rien lui imposer ; et c'est sur le roc de la liberté humaine que la puissance du malin génie trouve sa limite.

Remarques de conclusion sur la première Méditation :

1/ Jamais le doute ne porte ni sur de simples notions, ni sur cette catégorie de vérités que Descartes appelle, à la suite de la tradition, « notions communes », comme le montre clairement *Principes de la philosophie* I, 10¹⁷. Le doute est une opération de la pensée et il doit donc nécessairement faire fond sur la possibilité de la pensée ; le doute deviendrait auto-contradictoire s'il allait jusqu'à nier les conditions de son effectuation

¹⁷ « 10. Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'École, et qu'elles ne s'acquièrent point par étude, mais naissent avec nous »

Je n'explique pas ici plusieurs autres termes dont je me suis déjà servi et dont je fais état de me servir (29) ci-après ; car je ne pense pas que, parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ai remarqué que les philosophes, en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir ; et lorsque j'ai dit que cette proposition : Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte ».

2/ Jamais le doute ne met en question l'essence de la vérité. La lettre à Mersenne du 16 octobre 1639 est sur ce point significative : Descartes rend compte à son correspondant, Mersenne, de sa lecture du livre d'un philosophe anglais, Cherbury, et il explique pourquoi la question qui anime ce livre, la question : *qu'est-ce que la vérité* est pour lui une question vaine ; cette question, dit-il, suppose que nous puissions apprendre ce que c'est que la vérité, et ainsi *entrer* dans la vérité, passer de la non-vérité à la vérité, alors que c'est tout à fait impossible : nous sommes dans la vérité, la notion de vérité est si transcendentale claire qu'il est impossible de l'ignorer ; et la seule chose importante est d'avoir une méthode pour bien se servir de ses facultés de connaître et chercher *ce qui est vrai*.

3/ Le doute méthodique est incapable d'annuler ce que nous éprouvons ou expérimentons comme la vérité de nos perceptions les plus évidentes dans leur évidence actuelle ; il ne fait que suspendre pour un temps l'acquiescement à cette évidence ; comme le montre le 4^e alinéa de la 3^e Méditation, l'évidence des choses que je pense concevoir fort clairement est telle que je ne peux suspendre mon acquiescement qu'en en suspendant l'évidence actuelle, en tournant ma pensée vers la souveraine puissance d'un Dieu à qui il serait facile de m'abuser. Voir aussi Réponse aux 7^e objections (958-959) : « ... tandis que nous sommes attentifs à quelque vérité que nous concevons fort clairement, nous n'en pouvons alors en aucune façon douter ; mais lorsque nous n'y sommes pas ainsi attentifs, et que nous ne songeons point aux raisons qui la prouvent, comme il arrive souvent pour lors, encore que nous nous ressouvenions d'en avoir ainsi clairement conçu plusieurs, il n'y en a toutefois aucune de laquelle nous ne puissions douter avec raison, si nous ignorons que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ».

Annexe

Le débat entre Michel Foucault et Jacques Derrida sur la 1^e Méditation¹⁸

Michel Foucault publie en 1961 *Histoire de la folie à l'âge classique*. La décision théorique qui ordonne la réflexion de M. Foucault est celle d'arracher la folie ou « l'expérience de la folie » à son statut de phénomène naturel, anhistorique en lui restituant une épaisseur historique. Si, comme le dit Nietzsche, il n'y a pas de fait mais seulement des interprétations, l'idée selon laquelle la folie serait un fait objectif précédant toute interprétation vole en éclat : la folie n'est pas séparable des regards qui sont portés sur elle. La folie n'est pas séparable des interprétations de la folie¹⁹.

Dans l'histoire de ces interprétations, l'émergence de la rationalité classique marque, selon M. Foucault une inflexion et même une césure : le regard porté sur la folie devient un regard d'objectivation et d'exclusion ; de cette exclusion (conduisant à une réclusion), l'expression institutionnelle est la naissance de l'Hôpital Général.

Ce qui constitue la spécificité (ou plutôt l'un des aspects de la spécificité) de la figure classique de la rationalité, la spécificité historique de la raison classique, c'est qu'elle établit un strict partage entre raison et déraison. Alors que les époques antérieures admettaient une proximité de la sagesse et de la folie (Charron : « la sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demi-tour de l'une à l'autre... »), avec l'âge classique, la folie est ostracisée et réduite au silence.

Au début du chapitre II, « Le grand renfermement »²⁰, M. Foucault montre que le fameux passage de la 1^e Méditation : « Mais quoi ! Ce sont des fous » est le signe de cette situation : il y a une impossibilité essentielle pour le sujet pensant à se supposer fou. Cette certitude de n'être pas fou, qui manquait à Montaigne, « Descartes maintenant l'a acquise et s'y tient solidement : la folie ne peut plus le concerner ».

Cette thèse s'articule selon les propositions suivantes

« Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre » (p. 68)

Les sens : je les suppose trompeurs, mais cette supposition se heurte à un réduit inexpugnable de vérité : ils « ne peuvent altérer que “les choses peu sensibles et fort éloignées”, la force de leurs illusions laisse toujours un résidu de vérité, “que je suis ici assis au coin du feu, vêtu d'une robe de chambre” » (p. 67)

Le rêve : même situation ; le sujet méditant rencontre un réduit inexpugnable de vérité ; le rêve ne peut « ni créer ni composer de lui-même ces choses “plus simples et plus universelles” dont l'arrangement rend possible les images fantastiques » (p. 68) ;

Par conséquent, « ni le sommeil peuplé d'images, ni la claire conscience que les sens se trompent ne peuvent porter le doute au point extrême de son universalité » (p. 68) ; dans l'un et l'autre cas, « la vérité ne glissera pas tout entière dans la nuit » (Id.)

« Pour la folie, il en est autrement » (Id.) ; il n'y a plus cette fois de réduit inexpugnable de vérité ; « la folie, ainsi que la pensent Descartes et l'âge classique, ne laisse subsister aucun résidu de vérité : il suffit au sujet méditant de se supposer fou pour qu'il se disqualifie à ses propres yeux et pour que son projet de vérité se dissolve ; ainsi « comme expérience de pensée, la folie s'implique elle-même et partant s'exclut du projet » (p. 69).

¹⁸ Cette étude doit beaucoup aux analyses de Pierre Macherey dans ses *Querelles cartésiennes*

¹⁹ Cette question est abordée par Catherine Clément et Sudhir Kakar dans le livre (écrit à deux mains) *La folle et le saint*, Seuil, Le Champ freudien, 1993.

²⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Tel, Gallimard, 2007, p. 67 et sv.

L'impossibilité d'être fou « est essentielle non à l'objet de la pensée mais au sujet qui pense » (p. 68) ; « la folie est exclue du sujet qui doute » (p. 69) – et cette exclusion est consubstantielle à la pensée : « si l'homme peut toujours être fou, la pensée comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut être insensée » (p. 70).

Pour conclure : rêver, croire qu'on est éveillé alors qu'on est en plein songe, c'est se tromper, s'écarter de la vérité ; être fou, c'est perdre la possibilité même de la pensée ou de la vérité

J. Derrida dans *L'écriture et la différence*²¹ discute les analyses de M. Foucault Examinons les moments de cette discussion²².

Dans le passage dont la signification est controversée, qui commence par : « Mais encore que les sens nous trompent quelquefois... », il y a, rappelle J. Derrida, un *forte* qui n'a pas été traduit par le duc de Luynes ; littéralement, la traduction serait : « Mais peut-être, bien que les sens nous trompent quelquefois sur certaines choses ténues et trop éloignées... », et J. Derrida commente ainsi : « tout le paragraphe qui suit exprime non pas la pensée définitive et arrêtée de Descartes mais l'objection et l'étonnement du non philosophe, du novice en philosophie que ce doute effraie et qui proteste [...] Alors Descartes assume l'étonnement de ce lecteur ou de cet interlocuteur naïf, il feint de le prendre à son compte lorsqu'il écrit : "Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi..." [...] Il feint de s'adresser l'objection étonnée du non philosophe : non, pas toutes les connaissances sensibles, sans quoi vous seriez fou et il serait déraisonnable de se régler sur les fous, de nous proposer un discours de fou [...] Descartes se fait l'écho de cette objection : puisque je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous non plus, et nous sommes entre gens sensés [...] Descartes feint de se reposer en ce confort naturel pour mieux et plus radicalement et plus définitivement s'en déloger et inquiéter son interlocuteur. Soit, dit-il, vous pensez que je serais fou de douter que je sois assis auprès du feu, etc., que je serais extravagant de me régler sur l'exemple des fous. Je vais donc vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas, parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie : et c'est celle du sommeil et du rêve. Descartes développe alors cette hypothèse qui ruinera tous les fondements sensibles de la connaissance et ne mettra à nu que les moments intellectuels de la certitude ».

Et J. Derrida précise : « cette référence au songe n'est donc pas, bien au contraire, en retrait par rapport à la possibilité d'une folie que Descartes aurait tenue en respect ou même exclue. Elle constitue, dans l'ordre méthodique qui est ici le nôtre, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie... ».

Qui plus est, le moment hyperbolique (au sens d'un passage à la limite qui fait violence aux dispositions naturelles de la pensée) à l'intérieur du doute naturel est relayé par un moment hyperbolique absolu : « le recours à l'hypothèse du malin génie va rendre présente, va convoquer la possibilité d'une folie totale, d'un affolement total, que je ne saurais maîtriser puisqu'il m'est infligé – par hypothèse - et que je n'en suis plus

²¹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 51-96.

²² J. Derrida énonce d'abord une réticence par rapport au projet de M. Foucault dont il met en évidence les ambiguïtés : comment donner, dans la pensée, accueil à la folie (contre l'ostracisme dont elle serait l'objet à l'âge classique) sans participer soi-même, malgré soi, dès lors que l'on parle, dès lors qu'on s'inscrit, en parlant dans un certain espace de rationalité, à la dimension même dans laquelle cet ostracisme a eu lieu ? peut-on rendre à la folie une voix qu'elle a toujours déjà perdue ? Existe-t-il un retour possible vers un lieu où la division entre la raison et son autre ne se serait pas encore produite et qui pourrait ainsi donner à la folie une autre voix que celle d'une raison qui l'objective et l'exile ? (Et que signifierait cette non division, au cas où on pourrait l'admettre ? Ne pourrait-elle pas signifier – ne pourrait-on pas la soupçonner de signifier que la raison a toujours déjà absorbé son autre et privé de sa propre voix ? Dans ce cas, « la crise classique se développerait à partir de et dans la tradition élémentaire d'un logos qui n'a pas de contraire mais porte en lui et dit toute contradiction déterminée... »).

responsable ; affolement total, c'est-à-dire d'une folie qui ne sera plus seulement un désordre du corps, de l'objet, du corps-objet, hors des frontières de la *res cogitans*, hors de la cité rassurée et policée de la subjectivité pensante, mais d'une folie qui introduira la subversion dans la pensée pure, dans ses objets purement intelligibles, dans le champ des idées claires et distinctes, dans le domaine des vérités mathématiques qui échappent au doute naturel »

Le véritable sens du *cogito* peut alors apparaître : loin d'exclure la folie, il l'englobe comme une possibilité, mais comme une possibilité qui ne l'atteint pas : « l'audace hyperbolique du *cogito*, son audace folle que nous ne comprenons peut-être plus très bien comme audace parce que, à la différence du contemporain de Descartes, nous sommes trop rassurés, trop rompus à son schéma plus qu'à son expérience aiguë, son audace folle consiste donc à faire retour vers un point originaire qui n'appartient plus au couple d'une raison et d'une déraison déterminées, à leur opposition ou à leur alternative. Que je sois fou ou non, *cogito, sum*. A tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un cas de la pensée (dans la pensée). Il s'agit alors de faire retraite vers un point où toute contradiction déterminée sous la forme de telle structure historique de fait peut apparaître et apparaître comme relative à ce point-zéro où le sens et le non-sens déterminés se rejoignent en leur origine commune ».

D'où une sorte de chiasme entre raison et folie : le doute, en sa plus grande radicalité, est une « crise en laquelle la raison est plus folle que la folie - car elle est non sens et oubli... » [la folie au sens habituel altère une région de la relation du sujet au monde et à soi, la raison qui entre dans la négativité infinie du doute perd le tout de la relation du sujet au monde et à soi et entre ainsi dans la nuit intégrale] «... et où la folie [la folie de la raison qui entre dans la nuit intégrale] est plus rationnelle que la raison [la raison sédimentée qui se repose sur ses certitudes et ne les met plus à l'épreuve] car elle est plus proche de la source vive quoique silencieuse et murmurante du sens » [une œuvre qui crée du sens se tient toujours à la limite imperceptible du sens et du non sens et elle risque toujours de basculer dans le non sens tant qu'elle n'a pas construit sa propre langue et n'a pas reçu de ceux auxquels elle s'adresse l'entente qui permet à cette nouvelle langue du sens d'en être vraiment une. La philosophie ne saurait être exercice vivant de la raison qu'en confrontant la raison à la déraison, en ébranlant la raison sédimentée, en rappelant la raison à la vulnérabilité de son origine].

En résumé, selon la lecture de J. Derrida :

1/ le partage entre raison et déraison est, chez Descartes, beaucoup moins net et tranché que ne le dit M. Foucault : que la raison classique se déclare pure lumière sans aucune ombre ne veut pas dire que le travail effectif de la raison puisse aussi facilement s'exempter de toute promiscuité avec la folie.

2/ la tâche de l'interprète est de faire apparaître que l'auteur peut *faire autre chose que ce qu'il dit* : il se pourrait que Descartes dise qu'il exclut la folie mais qu'il lui donne une place, et une place éminente, dans l'accomplissement de son projet d'une mise à l'épreuve radicale de la raison ; avec le recours au Malin génie, il y aurait une subversion de la raison par la folie, et cette subversion montrerait que, loin d'être réputée impossible pour le sujet pensant, elle est devenue possible ; la possibilité de la raison ne peut pas s'établir sans s'expliquer avec la possibilité de la déraison, ces deux possibilités étant inséparables de la pensée ; la raison ne se sauve qu'en se compromettant avec la folie.

3/ Il serait donc impossible, pour J. Derrida, d'enfermer la pensée cartésienne dans une « totalité historique déterminée » telle que l'âge classique ; d'une façon générale la pensée philosophique ne se laisse pas ramener au cadre fixé par une structure historique définie, elle est au moins par une de ses dimensions transhistorique

M. Foucault répond à J. Derrida dans deux textes qui ont été recueillis dans *Dits et Ecrits*, p. 1112-1136 et 1149-1163. On y voit deux points principaux.

1/ Le rêve et la folie ont un statut fondamentalement différent : alors que la « pensée du rêve » n'interdit pas de « continuer à méditer valablement » (1117), l'hypothèse de la folie, si elle était prise au sérieux disqualifierait immédiatement la

méditation cartésienne ; « épreuve excessive et impossible » (1129), la folie est l'objet d'une forte distanciation objectivante, de type juridique ou médical. M. Foucault en conclut qu'il n'est pas possible de présenter le texte cartésien comme affrontant la folie.

2/ Jamais le sujet méditant ne se laisse déposséder de sa maîtrise par l'hypothèse de la folie, et pas davantage par le malin génie qui présente le caractère explicite d'une fiction

Examinons en détail la réponse de M. Foucault

Le rêve, rappelle M. Foucault s'inscrit dans un ordre croissant de menace pour la pensée : penser au rêve, se souvenir du rêve, chercher à départager le rêve et la veille, ne plus savoir si on rêve ou non, enfin faire volontairement comme si on rêvait : Eh bien admettons donc que nous rêvons... » <age somniemus>

Et malgré la profondeur de cette modification, le sujet continue de méditer valablement : « quand bien même je ne suis plus sûr de veiller, je reste sûr de ce que ma méditation me donne à voir ».

Cela montre toute la différence entre la référence au rêve et la référence à la folie.

a/ Du point de vue de la nature de l'exercice méditatif

La référence à la folie se formule en termes de comparaison ; « le fou : terme extérieur auquel je me compare » ; le fou, c'est l'autre

La référence au rêve se formule dans le vocabulaire de la mémoire ; du fond de ma mémoire monte le rêveur que j'ai été : le rêveur, je le suis

b/ Du point de vue des thèmes de l'exercice méditatif

La folie : le tout autre (se prendre pour un roi quand on est très pauvre)

Le rêve : le familier (être assis, sentir la chaleur du feu, étendre la main) ; « l'imagination onirique s'épingle exactement sur la perception actuelle » (1119)

c/ Du point de vue de l'épreuve centrale de l'exercice

Le rêve : je tente l'exercice ; j'étends la main ; il y a quelque chose de clair et de distinct ; oui, mais j'ai le net souvenir d'une même clarté et distinction dans le rêve ; le critère de la différence entre rêve et vigilance disparaît

La folie : il n'y a aucun exercice à tenter – « il n'est point question que j'essaie de me prendre pour un fou qui se prend pour un roi [...] La différence avec la folie n'a pas à être éprouvée : elle est constatée [...] la distinction éclate comme un cri : « Mais quoi ! ce sont des fous » <sed amentes sunt isti>

d/ Du point de vue de l'effet de l'exercice

La folie : le seul projet d'imiter les fous est extravagant

Le rêve : « je suis tout étonné... »

Conclusion : « Ce serait fou de vouloir faire le fou (et j'y renonce) ; mais c'est déjà avoir l'impression de dormir que de penser au songe (et c'est ce que je vais méditer » (1120)

Référence à la folie et référence au rêve ont donc un statut fondamentalement différent dans le parcours de la méditation.

Ce que confirme le vocabulaire de Descartes : « si ce n'est que je me compare à ces insensés » <insani> ; « mais quoi ce sont des fous » <amentes> ; « et je ne serais pas moins extravagant... » <demens> ; le premier terme est constatatif ; les deux autres expriment une qualification juridique ; *amentes* désigne une catégorie de personnes qui ne disposent pas de la totalité de leurs droits et qui sont incapables de certains actes civils, religieux, judiciaires et celui qui est déclaré *demens* est l'objet d'une disqualification légale ou institutionnelle ; je me disqualifierais si je me réglais sur leur exemple.

Demens : ma méditation s'arrête. *Dormiens* : je peux poursuivre ma méditation.

Il y a donc deux voies pour surmonter la résistance à abandonner le vif et le proche, deux voies de remise en question du système d'actualité du sujet.

La première est celle de la folie : elle est impossible ; par la comparaison avec le fou, « on peut bien se constituer comme sujet ayant tout à mettre en doute, mais on ne peut plus rester qualifié comme sujet menant raisonnablement sa méditation à travers le doute jusqu'à une éventuelle vérité ». « La folie est exclue non point comme exemple

insuffisant mais comme épreuve excessive et impossible » (1129) : un fou ne peut pas méditer ; lui ont défaut les conditions qui lui permettraient de devenir sujet de vérité.

La seconde est celle du rêve et parvient à conjuguer le rationnel (ne pas se fier à ceux qui nous ont une fois trompé) et le raisonnable (la résistance du système d'actualité de notre corps) : je peux surmonter cette résistance sans me disqualifier comme sujet capable de vérité.

Derrida, commente M. Foucault, imagine deux « voix », une voix pré-philosophique, qui refuse la supposition de la folie et la voix du philosophe qui fait une concession à la première, mais rebondit vers une autre supposition, qui ne laisse rien perdre de la puissance d'ébranlement de la première. Selon cette lecture :

Ce n'est pas le philosophe qui exclut la folie du chemin méditatif puisque :

« ... c'est un autre sujet qui parle (non pas le philosophe des *Méditations* mais cet objecteur qui fait entendre sa voix mal dégrossie)...

« ... il parle d'un lieu qui est celui de la naïveté non philosophique

Ainsi la méditation ne perd rien de la radicalité - si l'on ose dire - de la folie puisque « ...le philosophe, reprenant la parole et citant l'exemple plus « fort » et plus « probant » du rêve désarme l'objection et fait accepter bien pire que la folie à celui-là même qui la refuse » (1131)

Conséquence :

« Curieusement, Derrida, en imaginant derrière l'écriture de Descartes cette autre voix, objectante et naïve, a soufflé toutes les différences du texte ; ou plutôt en effaçant toutes ces différences, en rapprochant au plus près l'épreuve de la folie et l'épreuve du rêve, en faisant de l'une le premier brouillon, pâle et manqué de l'autre, en résorbant l'insuffisance de la première dans l'universalité du second, Derrida poursuivait l'exclusion cartésienne. Le sujet méditant devait, pour Descartes, exclure la folie en se qualifiant comme non fou. Or cette exclusion à son tour est trop dangereuse pour Derrida : non plus à cause de la disqualification dont elle risque de frapper le sujet philosophant, mais par la qualification dont elle marquerait le discours philosophique ; elle le déterminerait en effet comme "autre" que le discours fou ; elle établirait entre eux un rapport d'extériorité, elle ferait passer le discours philosophique de l' "autre côté", dans la pure présomption de n'être pas fou. Partage, extériorité, détermination dont il faut bien sauver le discours philosophique, s'il doit être "projet d'excéder toute totalité finie et déterminée" [...] il devient enfin exclu que le discours philosophique exclue la folie » (1131-1132)

Pour résumer

M. Foucault, dans sa réponse à J. Derrida, rappelle sa thèse : la raison classique exclut la folie, cette exclusion est à la fois institutionnelle et philosophique : institutionnelle avec l'apparition de l'Hôpital général et l'enfermement des fous ; philosophique avec la parole cartésienne : « Mais quoi, ce sont des fous ». La philosophie cartésienne participe donc essentiellement de son époque en ce qu'elle en partage le geste fondamental. La philosophie s'établit dans une dimension où elle n'a pas à connaître de la folie.

Puis il ajoute : J. Derrida est « choqué » - choqué que la philosophie soit replongée dans les « décisions » de son époque et en partage l'aveuglement ; choqué aussi que la philosophie soit établie en une posture qui exclurait radicalement la folie et perde ainsi en quelque sorte le don d'ubiquité qu'elle s'attribue volontiers à elle-même. J. Derrida rejoindrait ainsi le préjugé d'une *philosophia perennis* qui n'aurait pas à connaître des accidents de l'histoire.

Mais les rapports entre le dedans et le dehors (l'accueil ou le rejet de la possibilité de la folie dans l'espace de la pensée philosophique) sont peut-être plus complexes et plus difficiles que ne le dit M. Foucault...