

La mise en scène de l'Idiot raisonnable – pour une réévaluation de notre héritage philosophique

Luis Felipe Garcia. Université catholique de Louvain

luisfelligarcia@gmail.com

<https://uclouvain.academia.edu/LuisGarcia>

Sommaire:

1. Introduction: le *Cogito* comme le sol de la philosophie moderne
2. Le rôle de l'hypothèse du rêve dans la formulation de l'idée de *res cogitans*
3. Le monde privé et le monde commun
4. La nouvelle image du logos et le songe de Descartes
5. Les racines historiques du sujet

1. Introduction: le *Cogito* comme le sol de la philosophie moderne

Avec Descartes «nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, tel le marin après un long périple sur une mer déchaînée, crier: terre!» en effet, Descartes «a constitué à nouveau le sol de la philosophie (*Boden der Philosophie*)»; c'est pourquoi il est «le véritable initiateur de la philosophie moderne»¹.

Voilà comment Hegel, le plus célèbre philosophe de l'idéalisme allemand voyait Descartes : celui qui a inauguré la philosophie moderne. Si Hegel voyait chez Descartes l'initiateur de la modernité, c'est parce qu'il est le premier philosophe à avoir fait de la pensée l'objet par excellence de la philosophie ; son *Cogito* marque ce moment dans la philosophie occidentale où l'homme a tourné son désir de connaître vers sa propre activité cognitive en inaugurant ainsi toute une nouvelle dimension du savoir. C'est par le *Cogito* que la notion d'homme va être transformée, passant d'*animal rationnel*, comme chez les Grecs et les médiévaux, à *res cogitans*, pour enfin, suite à la dé-réification de cette notion opérée par Kant, devenir le *sujet* pensant. On assiste ainsi à la naissance de l'idée de sujet, dont l'influence sur la philosophie occidentale ne saurait être exagérée.

Le projet de la philosophie moderne initié par le *Cogito* cartésien voile pourtant, comme l'a bien souligné le philosophe argentin Enrique Dussel, une ambiguïté: (i) d'un côté, ce retour vers soi contient une puissance émancipatrice s'exprimant dans la critique de tout autoritarisme, devenu illégitime devant le sujet pensant; (ii) d'un autre côté, ce geste inaugure

¹ Georg W. F. Hegel [*Vorlesungen*]. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Trad.: Garniron, P., Paris, Vrin, 1985, pp. 1379-1384.

aussi la prétention de pouvoir appliquer à toute altérité le schéma à partir duquel le sujet du *Cogito* se reconnaît², une prétention dont l'illégitimité est d'autant plus difficile à reconnaître, que le *Cogito* se présente comme universel et indépendant de toute particularité, voilant ainsi ses spécificités historico-culturelles.

L'objectif de cet article est d'avancer l'idée selon laquelle le *Cogito* cartésien, le sol de la philosophie moderne d'où s'origine une des notions clés de la pensée occidentale, celle de *sujet pensant*, est tributaire d'une certaine méthode dont la légitimation trouve ses sources dans l'*histoire*. Autrement dit, la *notion* de sujet, dont la marque fondamentale est l'*activité* de penser, serait conditionnée par une histoire qu'elle *subit* en tant que notion – histoire qui se manifesterait moins dans le concept même que dans la méthode qui l'a rendu possible. Une étude généalogique de cette méthode exigerait un travail considérablement minutieux et de longue haleine ; ce que l'on propose de faire, c'est simplement d'explorer les outils méthodologiques mis en œuvre par Descartes dans la formulation de la notion de *res cogitans* (chose pensante), qui, suite à la critique kantienne, deviendra le *sujet*. Selon l'hypothèse ici défendue, un outil joue un rôle fondamental dans la mise en scène de cette nouvelle notion philosophique : le rêve de Descartes.

L'argument sera développé en quatre parties. On va d'abord procéder à (i) une analyse du rôle de l'hypothèse du rêve dans la formulation de la notion de *res cogitans*, ce qui nous conduira à (ii) une exploration de la conception de monde privé impliquée par telle hypothèse, afin de (iii) expliciter la spécificité de la notion cartésienne de connaissance, une connaissance qui doit pouvoir être acquise *dans* un rêve ; pour conclure, (iv) on indiquera de façon encore schématique l'ancrage historico-culturel du songe cartésien où s'origine le *sujet*.

310

SEPTIEMBRE
2016

2. Le rôle de l'hypothèse du rêve dans la formulation de l'idée de *res cogitans*

La notion d'un *sujet* rendant possible la connaissance est formulée pour la première fois par Kant, qui en reconnaît l'origine dans le célèbre argument cartésien du *Cogito*. Descartes formule son argument dans trois ouvrages, *Les Médiations Métaphysiques*, *Le Discours de la Méthode* et *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* ; dans chacun des trois textes, l'argument est précédé d'une réflexion sur le rêve ; prenons le parcours des *Médiations* où Descartes semble être plus rigoureux dans la construction de son raisonnement³.

Déjà dans la *Première Médiation*, Descartes reconnaît avoir reçu depuis son jeune âge maintes croyances fausses sur lesquelles il a édifié plusieurs de ses opinions, de manière que s'il veut établir quelque chose de ferme et de durable dans les sciences, il faut « tout renverser

² Enrique Dussel. *El encubrimient del Otro – hacia l'origen del mito de la Modernidad*, La Paz, Facultad de Humanidades e Ciencias de l'Educacion, 1994, pp. 7-8.

³ *Le Discours de la Méthode* et *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* constituent des œuvres de divulgation de la doctrine, raison pour laquelle elles ont été rédigées en français ; les *Méditations Métaphysiques*, dont le titre originel est *Meditationes de Prima Philosophia*, quant à elles, ont été composées en latin et visaient un public déjà versé en philosophie.

jusqu'au fond et commencer de nouveau à partir des premiers fondements »⁴. Pour accomplir ce projet, il en annonce la première condition :

«J'ai délivré mon esprit de tous soucis, je me suis ménagé loisir (*otium*) et tranquillité (*securum*), je me retire dans la solitude (*solus*), je vais enfin sérieusement et librement me consacrer à ce renversement général de mes opinions» (*MM*, p. 29).

Pour pouvoir mener à bout son projet dont le premier pas est un « renversement général des opinions », Descartes a besoin ainsi de loisir, tranquillité et solitude, c'est-à-dire d'un moment d'isolement. Il faut en effet, conformément au titre de l'œuvre, entreprendre une *méditation*. Après avoir remarqué que tout ce qu'il a admis de plus vrai il l'a reçu des sens (*a sensibus*) ou par l'intermédiaire des sens (*per sensus*)⁵, il énumère deux raisons de s'en méfier; en effet, les sens peuvent se révéler trompeurs soit (a) lorsque les choses ne se présentent pas en de bonnes conditions de perception (des choses petites ou trop éloignées), ce qui ne remet pas encore en question les choses plus immédiatement présentes (que « je suis ici », que « je tiens dans les mains cette feuille ») soit (b) quand le sujet lui-même n'est pas dans de bonnes conditions de perception, comme des « fous dont le cerveau est atteint par des vapeurs atrabilaires si tenaces qu'ils soutiennent fermement qu'ils sont des rois alors qu'il sont très pauvres » (*MM*, p. 29), ce qui certes remettrait en question les choses immédiatement présentes, bien que Descartes semble écarter l'hypothèse de sa propre folie – nous y reviendrons. Il suggère alors une route alternative capable de remettre en cause les conditions de perception du sujet sans pour autant « offenser l'honnête homme »⁶ qui médite ; et ainsi dans le calme et l'isolement en lequel il s'est mis, il formule sa célèbre hypothèse du rêve :

«Comme si je n'étais pas un homme qui a coutume de dormir la nuit et éprouver dans le sommeil (*in somnis pati*) toutes ces mêmes choses, ou même quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés quand ils sont éveillés!» (*MM*, p. 33).

Cette hypothèse, qui lui permet de remettre en question les choses immédiatement présentes («que je suis ici près du feu», «cette feuille», «cette tête», «cette main»), a ceci de supérieur à celle de la folie que personne ne niera avoir déjà rêvé, tandis qu'il est certainement plus difficile de reconnaître être ou avoir été fou. La vraisemblance de la

⁴ René Descartes [*MM*]. *Les Méditations Métaphysiques*. Présentation et traduction : Beyssade, M., Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 29.

⁵ La différence entre les deux est éclaircie par Descartes dans son entretien avec Burman : « *Des sens (a sensibus)*, à savoir de la vue, avec laquelle j'ai perçu les couleurs, les figures et toutes choses semblables ; (...) j'ai reçu *par les sens (per sensus)*, c'est-à-dire par l'ouïe, car c'est ainsi que, ce que je sais, je l'ai reçu et recueilli de mes parents, de mes maîtres et des autres hommes », cf. René Descartes [*EB*]. *Entretien avec Burman : manuscrit de Göttingen*, texte présenté, traduit [du latin] et annoté par Charles Adam, Paris, Vrin, 1975, p. 20.

⁶ Cette formule, qui ne figure pas dans les Méditations, est reprise de *La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle* (voir René Descartes [*RVLN*]. *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, Paris, 2007, Le Livre de Poche, 2007, p. 87) – nous y reviendrons lorsqu'il sera question de la folie.

possibilité du rêve est renforcée dans la mesure où « quand j'y pense avec plus d'attention, je vois si manifestement qu'on ne peut jamais distinguer par des marques certaines la veille d'avec le sommeil » (*MM*, p. 35).

Incapable de distinguer le sommeil d'avec la veille, Descartes conclut par un mot d'ordre : *age ergo somniemus* – c'est-à-dire « faisons donc comme si nous étions en train de dormir », ou comme figure dans la traduction française révisée par Descartes : « supposons donc maintenant que nous sommes endormis » (*MM*, p. 35). Le sujet méditatif est ainsi, au sixième paragraphe de la première méditation, invité à agir comme s'il dormait, il est pour ainsi dire mis au sommeil. Un état dans lequel il peut toujours rester *jusqu'à l'avant dernier paragraphe de la dernière méditation*, moment où Descartes sera finalement en mesure de formuler un critère de distinction entre la veille et le sommeil. Voici comment il le présente :

«Il faut rejeter comme digne de risée les doutes hyperboliques des jours derniers, surtout ce doute extrême au sujet du sommeil que je ne distinguais pas de la veille. Je remarque maintenant une très grande différence entre les deux en ce que la mémoire ne rattache les songes à toutes les autres actions de la vie, comme elle le fait pour ce qui se présente à l'état de veille ; car en vérité si quelqu'un, quand je suis éveillé, m'apparaissait soudain et aussitôt après disparaissait, comme il arrive dans le sommeil, c'est-à-dire sans que je voie ni d'où il serait venu ni où il s'en irait, je n'aurais pas tort de juger que c'est un spectre ou une vision forgée dans mon cerveau plutôt qu'un vrai homme.» (*MM*, p.257-259).

Ce qui permet ainsi la reconnaissance de la veille, et le conséquent écartement de l'hypothèse du rêve, c'est la possibilité du rattachement d'une certaine image à toutes les autres actions de la vie, c'est-à-dire au contexte de son apparition. Le songe est un songe précisément parce qu'il ne se rattache pas directement à l'enchaînement des événements de la vie, il est une parenthèse au milieu de la vie, ou, autrement dit, il met la vie entre parenthèse. Or comme le sujet méditatif, invité à agir comme s'il dormait au début de la première méditation, ne peut être sûr d'être éveillé qu'à la fin de la dernière méditation, alors on peut dire que les *Méditations* cartésiennes sont une parenthèse au milieu de la vie ou, autrement dit, qu'elles mettent la vie entre parenthèses. En effet, si ce n'est qu'à la fin de la dernière méditation, où l'existence des choses matérielles est établie, que le sujet méditatif acquiert un critère de distinction entre la veille et le sommeil, alors tout ce qui est établi au long des cinq méditations précédentes (l'existence de la *res cogitans*, l'existence de Dieu et l'essence mathématique des choses matérielles) vaut aussi pour le sujet rêvant. Comme l'intérêt de cet article concerne la question du sujet, on va se concentrer sur le rôle du rêve dans la formulation cartésienne de la notion de *res cogitans*.

La généralisation du doute initiée par le rêve poursuit sa route par l'hypothèse du Dieu trompeur et du malin génie, jusqu'à finalement parvenir à un premier principe immune à tout doute: le *Cogito*. Descartes le formule ainsi:

«Je me suis persuadé qu'il n'y avait absolument rien dans le monde, ni ciel, ni terre, ni esprits, ni corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais pas? Mais non! J'étais, moi, en tout cas, si je me suis persuadé quelque chose» (*MM*, p. 51-53).

Le doute généralisé amène à la remise en question du monde, du ciel et terre, et même de mon corps, sauf de moi-même. Et ainsi je peux savoir «avec certitude que je suis et en même temps que toutes ces images (ciel, terre, corps) et en général tout ce qui est rapporté à la nature du corps ne soit rien que des rêves» (*MM*, p. 61-63). Descartes souligne ainsi que même lorsqu'il dort et que l'existence de tout ce qu'il aperçoit est remise en question, son existence reste indubitable. En ce qui concerne les choses reçues par l'entremise des sens:

«Ces choses sont fausses, puisque je dors (*falsa haec sunt, dormio enim*) ! Malgré tout, il me semble voir, il me semble entendre, il me semble avoir chaud, cela ne peut pas être faux; cela est ce qui en moi s'appelle sentir; et cela considéré dans ces limites précises, n'est rien d'autre que penser.» (*MM*, p. 65-67).

L'hypothèse du rêve est explicitement convoquée par Descartes non seulement pour assurer l'immunité de sa première certitude au sommeil (j'existe même si je dors), mais aussi pour établir la priorité de l'activité sur la passivité ; en effet, puisque je dors, mes sensations peuvent n'être au fond que des images produites par moi, par ma pensée – en d'autres termes, les images que je semblais avoir *passivement reçues*, je peux les avoir *activement produites* dans le rêve. Ainsi lorsqu'il s'agira quelques lignes plus tard de donner du contenu à cette première existence qui échappe au doute, le « je suis » deviendra « je suis une chose qui doute, qui connaît, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent », et puisque même sentir (recevoir) n'est rien d'autre que penser (produire), je suis une activité, une chose agissante, une *res cogitans*.

Le concept de *res cogitans* articule par conséquent (a) l'indépendance, en ce qui concerne la certitude de la propre existence, à l'égard de tout entourage et (b) une existence dont le trait fondamental et indubitable est l'activité. Une activité cependant d'une espèce bien particulière: sans extension, sans manifestation extérieure et, encore plus étonnant, dont la durée n'est pas non plus assurée, car peut-être même pourrait-il se faire, « si je n'avais aucune pensée, que, sur-le-champ, tout entier je cesserai d'être » (*MM*, p. 59). En d'autres mots, le moi a son existence assurée indépendamment de tout ce qu'il lui est extérieur (contexte), de toute durée (histoire) ; en somme, de tout ce qui n'est réductible à son activité fondamentale qui se détache du fond brumeux du rêve : l'activité de penser.

Le rôle du rêve semble ainsi être double : (i) il explicite l'isolement du moi dans une sorte de monde privé ; et (ii) il manifeste la priorité de l'activité sur la passivité, dans le sens que l'on peut être sûr de la première avant et indépendamment de la deuxième. En d'autres mots, la certitude d'être un moi actif revient en surface grâce au doute généralisé dont la méthode, *age somniamus*, révèle une prémisse fondamentale de l'argument : l'isolement.

3. Le monde privé et le monde commun

Que l'isolement soit un présupposé du *Cogito* n'a pas échappé aux yeux de Deleuze pour qui l'argument implique une certaine « image de la pensée »⁷, l'image d'un « penseur privé qui forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit pour son compte » ; Deleuze l'appelle l'Idiot⁸. L'appellation certes provocatrice est aussi en même temps éclairante ; en effet, ἴδιος en grec signifie *propre, particulier, privé*, et, dans la mesure où toute la démarche méditative aurait pu se développer au sein d'un rêve, le sujet pensant est au long de tout le parcours dans une sorte d'univers propre – ἴδιος. Il est d'ailleurs révélateur qu'Héraclite, environ deux mille ans avant Descartes⁹, explique le sommeil et le rêve précisément comme le moment où l'homme se détourne dans un ἴδιος κόσμος (monde privé) par opposition au monde de la veille qu'il appelle κοινὸς κόσμος (monde commun ou partagé¹⁰ – κοινὸς signifie *commun, public, général*). Pour Héraclite, la liaison constitutive entre sommeil et ἴδιος κόσμος exprime l'incompatibilité du rêve avec le λόγος (la connaissance), dans la mesure où celui-ci est commun et par conséquent opposé à la sagesse privée (ιδίαις φρόνησις)¹¹ ; autrement dit, dans l'ἴδιος κόσμος, il n'y a pas de connaissance possible. En contraste avec le traitement héraclitéen du rêve, l'argument de Descartes se fonde sur l'attribution d'un statut cognitif légitime, et même privilégié, à l'ἴδιος κόσμος, mis en valeur face à un κοινὸς κόσμος qui est abandonné lorsqu'on se retire dans la solitude des méditations et passe à agir comme si on dormait (*age somniemus*) ; et, ce qui serait encore plus étonnant aux yeux d'Héraclite, une telle fermeture dans un ἴδιος κόσμος va se révéler au long du parcours méditatif comme une porte d'accès privilégié, voire le seul accès possible, à une connaissance indubitable. De l'incompatibilité entre ἴδιος κόσμος et λόγος on passe à un ἴδιος κόσμος devenu voie privilégiée pour le λόγος. Mais comment une telle transformation est-elle possible ? Qu'est-il présupposé par cette légitimation cognitive de l'ἴδιος κόσμος ? Autrement dit, quelle différence y-a-t-il entre l'ἴδιος κόσμος héraclitéen et l'ἴδιος κόσμος cartésien qui fait du premier une source d'illusion et du deuxième une source de connaissance ?

L'incompatibilité entre rêve et λόγος s'exprime chez Héraclite par leur appartenance à deux mondes opposés, le privé et le commun ; par conséquent, si le rêve chez Descartes devient une porte d'accès privilégié à la connaissance, cela ne saurait se faire qu'en faisant du rêve un endroit où le commun (une sagesse universelle) peut être retrouvé au sein du particulier (au sein de l'ἴδιος κόσμος) ; en d'autres termes, le monde privé du rêveur doit être

⁷ L'image de la pensée est, dans les mots de Deleuze, « l'image qu'elle (la pensée) se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée... Ce n'est pas une méthode, car toute méthode concerne éventuellement les concepts et suppose une telle image », cf. Deleuze 1991, p. 39-40.

⁸ Deleuze, *op. cit.*, p. 60.

⁹ On estime d'après les écrits de Diogène Laërce et d'Aristote qu'Héraclite ait vécu entre 544 avant J.C. et 480 avant J.C., donc un peu plus de deux mille ans avant la publication des *Méditations* cartésiennes en 1641.

¹⁰ Le fragment est extrait de Plutarque, *De la Superstition*, 3, 166C, « ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγγηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι. » (Héraclite, Fragment 89).

¹¹ Le fragment est extrait de Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII 133 « τοῦ λόγου δ' ἐόντος ζυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν » (Héraclite, Fragment 2).

dans un certain sens un monde commun, autrement la méthode cartésienne du *age somniemus* ne permettra jamais d'aboutir à des connaissances. Cela nous donne une piste pour explorer le traitement cartésien de la question du monde privé.

Le monde privé est le monde du sujet du rêve, mais aussi le monde du fou et de l'idiot, eux aussi vivent dans leur monde ; et pourtant Descartes avant la présentation de l'hypothèse du rêve semble avoir refusé péremptoirement, comme nous avons vu, la possibilité de sa propre folie ; en effet, il affirme « mais ce sont des fous (*amentes*) et je ne serai pas moins extravagant (*demens*) si je retenais d'eux quelque exemple pour me l'appliquer » (*MM*, p. 33). Or si le fou, tel que le rêveur, est celui qui vit dans un monde privé, pourquoi n'est-il pas également extravagant de retenir de rêveurs l'« exemple pour me l'appliquer » ? Qu'est-ce qui légitime le monde du rêveur en détriment de celui du fou ? Pourquoi Descartes peut-il dire « faisons donc comme si nous étions en train rêver » mais se refuse à dire « faisons donc comme si nous étions fous » ? Est-ce que le monde privé du rêveur est plus légitime que celui du fou ?

On touche le point d'une passionnante discussion entre Michel Foucault et Jacques Derrida autour de cette hypothèse de la folie. Selon Foucault, il y a dans les premières méditations une hétérogénéité patente entre le traitement du rêve, transformé en raison de douter, et celui de la folie, écartée « par un étrange coup de force »¹², et cela précisément parce que « la vérité apparaît encore comme condition de possibilité du rêve », tandis que la folie apparaît plutôt comme « condition d'impossibilité de la raison »¹³. A cette lecture critique des *Méditations*, Derrida répond qu'il n'y a pas d'écartèlement de la folie, puisque la raison de douter extraite de l'hypothèse du rêve est plus radicale que celle de la folie¹⁴ (selon Descartes lui-même, en rêvant l'on imagine des choses « moins vraisemblables que ces insensés »), tout en ayant encore l'avantage d'être une hypothèse plus acceptable¹⁵. Même si le rêve, comme le pointe Derrida, a l'avantage de résulter en une raison de douter plus crédible et moins offensante, la folie, soutient Foucault dans sa réplique, « est exclue par le sujet qui doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant »¹⁶. Cette polémique touche le cœur du traitement cartésien de l'ἴδιος κόσμος ; en effet, s'il y a une différence de traitement entre le rêve et la

¹² Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [1961], p. 67.

¹³ Foucault, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴ « 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 fondements intellectuels de la certitude. Cette hypothèse, surtout, ne fuira pas la possibilité d'extravagances — épistémologiques — bien plus graves que celles de la folie », cf. Jacques Derrida. *L'écriture de la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 78.

¹⁵ Descartes lui-même s'exprime dans ces termes dans un ouvrage populaire, lorsqu'il admet qu'il ne peut pas demander à son lecteur de s'appliquer l'exemple de « ces mélancoliques, qui pensent être des cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme », car « il serait offenser un honnête homme que de lui dire, qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte comme eux, à ce que ses sens et son imagination lui représentent. Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil », cf. Descartes *RVLN*, p.87.

¹⁶ Cette réplique, intitulée « Mon corps, ce papier, ce feu », fut publiée dans la revue japonaise Paideia et ensuite ajoutée comme appendice à l'édition de *L'Histoire de la folie* parue en 1972 chez Gallimard.

folie, il y aura une différence entre les mondes privés de l'un et l'autre. Prenons directement le bref passage cartésien où il est question de la folie :

« Sauf si je me comparais à je ne sais quels *insanis* dont le cerveau est atteint par des vapeurs atrabillaires si tenaces qu'ils soutiennent fermement qu'ils sont des rois alors qu'il sont très pauvres, ou qu'ils sont vêtus de pourpre alors qu'ils sont tout nus, ou qu'ils ont une tête d'argile, ou que tout entiers ils sont des cruches, ou faits de verre. Mais ce sont des *amentes* et je ne serais pas moins *demens* si je retenais d'eux quelque exemple pour me l'appliquer » (*MM*, p. 33)¹⁷.

Le monde privé des insensés est ici présenté et ensuite brièvement délégitimé au sein de la démarche méditative, et la seule raison pour le faire semble être l'identification entre *insanis* (insensés) et *amentes* (fous) ; l'argument semble ainsi être : c'est parce que les *insanis* sont *amentes* que je n'en saurais retenir l'exemple pour me l'appliquer.

La brièveté cartésienne pourrait, suggérons-nous, être éclairée par l'étymologie du mot « *amens* » ; en effet, le préfixe «*a-*» en latin indique privation comme dans les mots *acephalus* ou *arhythmus*. De façon analogue, *amens* indique quelqu'un dont le sens (ou l'esprit) ne fonctionne pas comme il faudrait de sorte que la personne en question est « privée de sens » : *a-mens*. La notion d'*amens* caractérise ainsi quelqu'un dont la *mens* ne fonctionne pas correctement, quelqu'un privé d'une *bona mens* (ou bon sens)¹⁸, et par conséquent privé de ce que Descartes affirme dans la première phrase du *Discours de la Méthode* comme la chose au monde la mieux partagée. Ce bon sens, identifié par la suite à la raison, « est naturellement égal chez tous les hommes », et par conséquent « la diversité des opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par de diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses » (*DM*, p. 29-30). Or le projet cartésien consiste précisément à conduire ses lecteurs par une voie sûre, capable de les préserver de l'erreur. Il semble pourtant y avoir un réquisit pour entamer le chemin : disposer d'une *bona mens* – une condition qui exclut celui qui est *amens*. Autrement dit, dans le cas de l'*amens* et du *demens* ce qui leur manque est précisément une *mens* bien disposée, ou comme le dit Foucault en réplique à Derrida : dans le cas de l'*amens*, « les qualifications «*sujet doutant*»-«*sujet méditant*» ne sont pas (...) simultanément possibles »¹⁹. Mais que peut faire *bona mens* dont l'*amens-demens* est incapable ? Celui qui dispose d'une *bona mens* peut raisonner ; ou, comme le dit un commentateur, il peut « espérer résoudre ses doutes à

¹⁷ J'ai laissé sans traduction les concepts le plus important de l'argument.

¹⁸ La traduction de *bona mens* par *bon sens* semble être consensuel dans les traductions françaises des ouvrages cartésiens rédigés en latin. Cela s'explique par l'identification faite par Descartes dans les *Discours de la Méthode* (écrit directement en français) entre bon sens et raison, ce qui renvoie, comme note Laurence Renaut (cf. René Descartes [*DM*]. *Le Discours de la Méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p. 29, n. 1) et Jean-Luc Marion (dans l'annotation conceptuelle de sa traduction des *Regulae*, p. 95, n. 9) à l'emploi du terme *bona mens* fait par Cicéron et Sénèque. Il est aisé d'ailleurs d'ajouter, comme le fait Marion, que Baillet, dans sa biographie de Descartes de 1691, en fait explicitement l'identification « un autre ouvrage, que M. Descartes avait poussé assez loin, et dont il nous reste un ample fragment, est celui de l'Etude du Bon Sens, ou de l'Art de bien comprendre, qu'il avait intitulé *Studium Bonae Mentis* » (Baillet 1691, t. II, p. 406). Jacques Brunschwig ajoute encore que la traduction de *bona mens* par bon sens est conforme à l'usage approuvé par Descartes lui-même (*Regulae*, p. 76, n. 2).

¹⁹ Michel Foucault. « Mon corps, ce papier, ce feu », in : *Dit et Ecrits*, t. II, texte n.102, p. 12.

travers son investigation »²⁰, puisque selon Descartes lui-même les raisons de douter ne sont reçues pour vraies que « pour y répondre dans les *Méditations* suivantes »²¹.

Par conséquent Descartes semble bien circonscrire un sous-domaine de ceux qui sont légitimés à suivre la voie de la connaissance par opposition à ceux qui en sont de droit exclus ; la folie est ainsi, dans les mots de Foucault, exilée²². En revanche, le monde privé du rêveur n'est pas menacé par l'*amentia* ou *dementia* ; au contraire, l'hypothèse du rêve ne semble pas toucher le bon fonctionnement de la *mens*. Notre question devient ainsi : quels sont les critères satisfaits par le rêveur et non-satisfaits par l'*amens* qui permettent au premier, au contraire du deuxième, de se qualifier comme sujet disposant d'une *bona mens* étant ainsi apte à parcourir la démarche méditative ? Qu'est-ce qui permet au rêveur, même s'il est dans son monde privé, de résoudre ses difficultés tandis que le fou en est incapable ? Revenons au texte de Descartes pour y chercher ces éléments fondamentaux du monde privé du rêveur qui lui confèrent une légitimité dont le monde privé du fou ne saura jouir.

Immédiatement après avoir annoncé son mot d'ordre *age somniamus*, Descartes compare le rêve à l'activité d'un peintre qui compose des images irréelles à partir de choses vraies « comme à partir de vraies couleurs » (*MM*, p. 35) : de manière analogue, le sujet rêvant ferait de même dans son rêve à partir de choses vraies et résistantes au doute, « de ce genre semble être la nature corporelle en général, et son étendue ; la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; le lieu dans lesquels elles existent, le temps pendant lesquels elles durent et choses semblables ». Nous ne voulons pas pousser ici l'hypothèse selon laquelle Descartes présuppose une théorie de l'imagination ou une distinction entre qualités primaires (quantitatif) et qualités secondaires (qualitatif)²³, mais force est de remarquer que cette compréhension du rêve introduit subtilement l'idée d'une réalité décomposable en des éléments plus simples, qui seraient plus résistants au doute que les complexes qu'ils forment. C'est pourquoi l'hypothèse du rêve remet en doute l'existence de choses composées (*a rerum compositarum*) mais non celle de choses très simples et très générales (*simplicissimis et maxime generalibus*), « car que je veille ou que je dorme.... », (*MM*, p. 39).

L'argument semble être ainsi constitué : (i) j'agis comme si je rêvais (*age somniamus*) ; en rêvant (ii) je me rends compte que tout ce que je perçois peut n'être que des images produites en songe ; or (iii) même si ces images sont le produit d'un rêve, au moins la matière-première de ces images, des choses encore plus simples et plus universelles (*magis simplicia et universalia*), reste immune au doute, de même que le peintre se sert de couleurs

²⁰ Cf. Harry Frankfurt. *Rêveurs, fous et démons : la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Trad. : Luquet, S., Paris, PUF, 1989 [1970], p. 55.

²¹ René Descartes [*MMOR*] : *Les Méditations Métaphysiques – Objections et Réponses*, Paris, 1972, Flammarion, 1972, p. 297.

²² Foucault, *L'Histoire de la folie*, p. 70.

²³ Pour une discussion plus détaillée sur ce point, voir : Martial Guéroult. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, vol I, p.34ss ; et Frankfurt, *op. cit.*, 1989 [1970], p.78-83.

vraies pour produire des images irréelles ; (iv) il semble que la matière-prime de mes images est la nature corporelle en général et son étendue – la figure, leur quantité ou grandeur et leur nombre ; (v) c'est pourquoi les disciplines qui portent sur les choses composées (la physique, l'astronomie et la médecine) sont douteuses, mais « l'arithmétique, la géométrie et les autres disciplines qui ne traitent que des choses très simples et très générales (*simplicissimis et maxime generalibus*) (...) contiennent quelque chose de certain et qui reste hors de doute » (*MM*, p. 39). L'argument établit ainsi l'immunité des mathématiques face au doute entamé par le rêve ; le monde du sujet rêvant obéit aux règles de la mathématique.

Mais de quel droit Descartes peut le dire ? Ne pourrais-je rêver d'un monde où les règles des mathématiques ne sont pas applicables, ne suis-je capable de rêver « des choses moins vraisemblables que les insensés » ? Maintenant, quel est le prix de cette immunité ? Sous quelles conditions le caractère indubitable des mathématiques peut résister au monde des rêves ?

Le texte de Descartes indique le prix à payer ; en effet, les mathématiques jouissent selon lui de deux caractéristiques fondamentales : (a) elles portent sur des choses très simples et très générales ; (b) elles se soucient peu de l'existence de ces choses dans la nature. On voit où il veut nous conduire : il identifie, parmi les choses *magis simplicia et universalia* qui constituaient la matière-prime du rêve, les choses *simplicimis et maxime generalibus* sur lequel portent les mathématiques ; il renforce ensuite la thèse de leur simplicité et généralité en soulignant qu'elles se soucient peu (*parum curant*) de leur existence dans la nature. En outre, la remise en question, entamée par le rêve, de l'existence des choses composées ne semble pas toucher les mathématiques. Deux questions restent ouvertes : d'abord, (i) y a-t-il une identité entre les choses *magis simplicia et universalia* qui constituent la matière-prime du rêve et les choses *simplicimis et maxime generalibus* objet des mathématiques ? ; (ii) que signifie « peu (*parum*) se soucier » de l'existence de ces choses dans la nature ? Le texte semble ambigu, reprenons le passage en entier pour pouvoir bien l'analyser.

« C'est pourquoi, peut-être, nous n'aurons pas tort d'en conclure que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres disciplines qui dépendent de la considération des choses composées, sont certes douteuses, mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres disciplines de cette sorte qui ne traitent que de choses très simples et très générales (*simplicimis et maxime generalibus*) et se soucient peu (*parum curant*) de savoir si elles sont dans la nature ou non, contiennent quelque chose de certain et qui reste hors doute (*aliquid certi atque indubitabi continere*). Car, que je veille ou que je dorme, deux ajoutés à trois font cinq et le carré n'a pas plus de quatre côtés ; et il semble impossible que des vérités si transparentes (*tam perspicuae veritates*) encourrent le soupçon de fausseté. » (*MM*, p. 39).

Commençons par la deuxième question ; l'emploi de l'adjectif de degré (*parum*) semble indiquer une comparaison, à savoir, les mathématiques se soucient peu de l'existence *par rapport* à quelque autre connaissance qui s'en soucierait plus – dans le texte ces autres connaissances correspondent aux autres sciences citées. Celles-ci « dépendent de la considération des choses composées », ce qui semble dire, pour que la comparaison soit effective, qu'elles se soucient plus que les mathématiques de leur existence dans la nature. Or

les mathématiques à leur tour ne se soucient pas de l'existence des choses composées, ainsi la question suivante demeure ouverte : est-ce qu'elles se soucient de l'existence de choses très simples et très générales (*simplicimis et maxime generalibus*) ? Deux voies sont ouvertes : ou bien ces choses *simplicimis et maxime generalibus* sont en nous en vertu d'une marque laissée par les choses *magis simplicia et universalia*, lesquelles constituaient la matière-prime des rêves ; soit elles sont en nous de façon indépendante de l'extériorité, c'est-à-dire elles sont innées. On sait bien que c'est cette seconde voie celle qu'adoptera Descartes, mais laissons le point en suspens et gardons ouvertes les deux possibilités, puisque, en fin de compte, il s'agit d'examiner les présupposés de l'hypothèse du rêve, et non les thèses que Descartes adoptera explicitement par la suite.

La première voie touche précisément la question ouverte par notre première question, à savoir : quel est le rapport entre les choses *magis simplicia et universalia* et les choses *simplicimis et maxime generalibus* ? Soit (i) les deux sont identiques, soit (ii) les choses *simplicimis et maxime generalibus* constituent seulement un sous-ensemble des choses *magis simplicia et universalia*. Dans le premier cas, on suppose que toute la matière-prime des rêves consiste dans les éléments que traitent les mathématiques, c'est-à-dire la matière-prime de toute image présente dans les rêves serait mathématisable, ce qui renvoie à la célèbre *mathesis universalis* fameusement annoncée dans les *Regulae*²⁴. Dans le second cas, il y aurait d'autres éléments compris dans les rêves qui dépasseraient les mathématiques, mais qui ne sauraient remettre celles-ci en question, « car que je veille ou que je dors deux ajoutés à trois font cinq » (*MM*, p.35). Quoiqu'il en soit, la certitude sur les choses *simplicimis et maxime generalibus* est préservée même dans le rêve et cela de façon indépendante de l'extériorité.

319

SEPTIEMBRE
2016

Deux corollaires ressortent de cette immunité des mathématiques à l'argument du rêve. D'abord, Descartes introduit déjà l'idée d'une réalité décomposable dans des éléments plus simples, ce qui ouvre le terrain pour sa célèbre thèse de la *mathesis universalis* ; ensuite, le peu de souci par rapport à l'existence de ces choses *simplicimis et maxime generalibus* prépare le lecteur pour la thèse de l'innéisme, on peut ici rappeler ce que Descartes lui-même dira en réponse à un de ses objecteurs, à savoir « les raisons de douter (...) ont été proposées par moi (...) en partie pour préparer l'esprit du lecteur à considérer les choses intellectuelles et les distinguer des corporelles » (*MMOR*, p. 297). On voit bien comment le rêve prépare déjà le lecteur à considérer les choses intellectuelles en tant que composantes d'un monde entièrement mathématisable. De plus, si l'on considère que les choses qui résistent au doute sont plus certaines que celles qui n'y résistent pas, et que les raisons de douter sont présentées dans une gradation croissante, ce que fait l'hypothèse du rêve, c'est précisément introduire une hétérogénéité entre la certitude portant sur l'existence des corps composés et la certitude portant sur les mathématiques, puisque la première succombe face au rêve tandis que la seconde y résiste. Par conséquent, dans le monde privé du rêveur, on entrevoit, avant même

²⁴ La *mathesis universalis* est, dans les mots de Descartes, « une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière générale que ce soit » (*Regulae*, p. 96).

l'articulation de la première certitude, le statut privilégié des mathématiques et l'idée d'une réalité quantifiable.

Ce que l'immunité de la certitude des mathématiques à l'hypothèse du rêve garantit, c'est la rationalité du monde privé du rêveur ; cette immunité est centrale, parce que c'est elle qui va assurer en dernière instance la remise en doute de toute existence composée dans la nature tout en préservant la rationalité du sujet doutant. Si l'identité entre sujet doutant (celui qui suit une démarche rationnelle) et sujet méditant (celui s'isole dans un monde privé) est, comme l'a bien vu Foucault, centrale pour la démarche méditative, l'élément clé de cette identité et par conséquent de toute la démarche est la résistance des mathématiques au rêve, dans la mesure où elles symbolisent la présence de la raison (bon sens) dans le monde privé du rêveur. En effet, si l'on remet en question l'existence de ceux avec qui nous partageons le monde, tout en préservant intouchée la certitude des mathématiques, alors le monde privé du rêveur peut acquérir un caractère universalisable, devenant ainsi un ἴδιος κόσμος raisonnable, ce qui fait du rêveur le détenteur d'une sorte d'ἴδιος λόγος auquel Héraclite n'aurait jamais songé. Le sujet doutant serait ainsi, grâce au statut privilégié des mathématiques, un idiot raisonnable – c'est sur le λόγος tout à fait particulier de ce personnage que nous allons nous tourner maintenant.

4. LA NOUVELLE IMAGE DU LOGOS ET LE SONGE DE DESCARTES

La possibilité pour la *res cogitans* de trouver en soi-même ces choses *simplicimis et maxime generalibus*, dont l'accord avec les mathématiques expriment la rationalité comme indépendante de tout contexte, conduit à une conception de la connaissance nouvelle et originale. En effet, si le λόγος peut déjà être trouvé dans le monde privé du rêveur, alors le passage de l'ignorance à la connaissance doit pouvoir être réalisée de façon indépendante de la dimension commune (κοινός) : l'universalité, ou l'universalisable, de la connaissance doit pouvoir être retrouvée dans ἴδιος κόσμος du sujet doutant ; en d'autres mots, l'universel doit être trouvable dans le sujet isolé, c'est-à-dire dans l'*individu* indépendamment de toute histoire et de tout contexte.

La rationalisation du monde privé, dont la résistance des mathématiques à l'hypothèse du rêve est un signe, est requise par l'argumentation cartésienne ; en effet, la démarche méditative à laquelle Descartes nous invite, dès que nous avons satisfait la condition initiale de ne pas être un *amens*, n'aboutira que si celui qui s'y engage a déjà en soi-même les éléments moyennant lesquels il peut saisir les principes indubitables de la connaissance (sa propre existence, l'existence de Dieu, l'essence des choses mathématiques). L'innéisme de ce dont il a besoin pour y arriver n'est pas une conséquence de sa démarche, mais en est une condition. Si le sujet coupé de tous liens sociaux peut, juste en se regardant soi-même, formuler le *Cogito* (aussi bien que toutes les certitudes acquises au long des *Méditations*), alors les idées desquelles il se sert comme escalier pour y arriver sont des idées innées ; ce n'est qu'ainsi que le passage de l'ignorance à la connaissance pourra être assuré au sein de l'ἴδιος κόσμος.

Une conséquence importante de cette légitimation de l'ἴδιος κόσμος est la possibilité de remettre en doute tout ce pour quoi on ne trouve pas une explication satisfaisante à l'intérieur de soi, une explication ainsi dont les éléments se trouvent en nous indépendamment de toute extériorité. L'ἴδιος κόσμος trace une frontière entre l'intérieur et l'extérieur et amène le sujet méditant à ne donner son assentiment qu'à ce qu'il trouve en soi-même et à se fermer ainsi dans ses idiosyncrasies en bâtissant un mûr entre lui et son extériorité, dont l'existence est par ailleurs douteuse. Si Descartes formule le *Cogito* précisément pour échapper au doute entamé par le rêve, son argument reste ancré dans un monde intérieur et privé et, dans ce sens, pourquoi pas, dans un *rêve*.

Suite à la mort de Descartes en 1650 à Stockholm, on a trouvé dans sa malle le récit de trois songes faits en 1619 lorsque le philosophe avait 23 ans ; la présence de ces récits de plus de 30 ans dans ses affaires indique l'importance qu'il y attribuait. L'original de ces documents, en latin, est perdu et on ne dispose aujourd'hui que d'une traduction-paraphrase faite par Adrien Baillet en 1691 dans son œuvre *La vie de Monsieur Descartes*. Nous ne prétendons certainement pas suggérer que cet événement biographique ait eu une influence déterminante dans des thèses particulières de la métaphysique cartésienne, mais une étude de ces récits, auxquels Descartes conférait manifestement une si grande valeur, indiquerait au moins la façon dont le philosophe se rapportait à ses propres rêves, offrant ainsi des pistes pour interpréter sa vision de ce qu'est un rêve. Par conséquent, si ces récits ne sont guère utiles pour connaître davantage les *thèses* de Descartes, ils peuvent aider en revanche à comprendre la *méthode* mise en œuvre dans les *Méditations*.

321

Le premier songe rapporte que Descartes marche seul contre le vent avec une telle difficulté « qu'il croyait tomber à chaque pas », la force du vent l'empêchant d'aller là où il veut ; il constate avec étonnement que les personnes qu'il voit autour « sont droites et fermes sur leurs pieds, quoiqu'il fût toujours courbé et chancelant sur le même terrain ». Dans le second songe, il entend un bruit qui résonne « comme un coup de tonnerre », il ouvre alors les yeux, toujours dans le songe, et aperçoit « beaucoup d'étincelles de feu répandues par la chambre ». Dans le troisième songe, dont le récit est le plus long, Descartes est devant un Dictionnaire²⁵ et un recueil de Poésies et en ouvrant ce dernier « il [tombe] sur le vers *Quod vitae sectabor iter ?*, etc. Au même moment il [aperçoit] un homme qu'il ne connaissait pas, mais qui lui [présente] un vers, commençant par Est et Non », en voulant montrer à cet homme ce même vers dans son recueil Descartes se met à le chercher, mais en ne le trouvant pas, il dit qu'il connaît une autre pièce « du même Poète (et) encore plus belle que celle-là et qu'elle commençait par *Quod vitae sectabor iter ?* ». Mais alors qu'il la cherche l'homme et les livres disparaissent. Jusqu'ici le récit des trois songes a déjà son intérêt par les analogies qui peuvent être tracées entre le parcours philosophique de Descartes et ce qu'il a vécu dans ces rêves, dont certaines formulations trouvent des résonances dans son œuvre. En effet, les expressions du premier songe resurgissent dans le *Discours de la Méthode* où Descartes, résolu à prendre le chemin du doute, se décrit « comme un homme qui marche seul et dans les

SEPTIEMBRE
2016

²⁵ On préserve, ici et par la suite, les majuscules du récit de Baillet (Baillet 1691, Livre II, c. I, tome I, p. 85).

ténèbres (...) résolu d'aller si lentement » pour se « garder bien, au moins, de tomber » (*DM*, p. 47) ; la foudre du deuxième songe, interprétée par Descartes lui-même, d'après Baillet, comme « le signal de l'Esprit de Vérité qui descendit sur lui pour le posséder » (Baillet 1691, L. II, c. I, t. I, p. 86) fait écho à la notion de lumière naturelle – métaphore omniprésente dans l'œuvre cartésienne – qui est la marque de la vérité, puisque « je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai »²⁶.

On veut cependant attirer l'attention sur la séquence du troisième songe puisque Descartes se met, au milieu de son rêve, à l'interpréter ; voici la suite, dans la traduction-paraphrase de Baillet :

« Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât. Il jugea que le Dictionnaire ne voulait dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble et que le Recueil de Poésies (...) marquait en particulier (...) la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble. (...) [II] estimait que la pièce de vers (...) qui commence par *Quod vitae sectabor iter* marquait le bon conseil d'une personne sage, ou même la Théologie Morale. Là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il méditait, il se réveilla sans émotion et continua, les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée. (...) Par la pièce de vers Est et Non (...) il comprenait la vérité et la fausseté dans les connaissances humaines et les sciences profanes. Voyant que l'application de toutes ces choses réussissait si bien à son gré, il fut assez hardi pour se persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. » (Baillet 1691, L. II, c. I, tome I, p. 85)²⁷.

Le récit est remarquable, et même si on peut discuter l'exactitude des formules de Baillet qui, comme le note Charles Adam, « a une façon à lui de traduire les textes, en les amplifiant toujours et y ajoutant force et détails de son cru »²⁸, trois traits généraux peuvent en être dégagés indépendamment de la force des expressions particulières : (a) Descartes se met à interpréter son rêve encore en dormant ; (b) il s'agit, selon Descartes lui-même, d'un rêve sur le Savoir ; (c) il interprète son rêve comme une sorte de révélation.

Que le philosophe se mette à interpréter le rêve avant de s'éveiller est quelque chose de saisissant ; en effet, le fait que le passage d'un état où les choses surviennent et disparaissent sans aucune explication à un état où il peut établir des associations et en évaluer l'adéquation soit fait dans le monde du rêve, c'est-à-dire dans un ἴδιος κόσμος, indique que le rêve, indépendamment de son contenu, est traité par Descartes comme une source possible de connaissances qui peuvent être identifiées et déterminées à l'intérieur du rêve. Cette possibilité d'interpréter le rêve au sein même du monde privé et de pouvoir dans ce même monde reconnaître quelque chose qui dépasse toute particularité (la Vérité) marque le

²⁶ La notion de lumière naturelle, parfois aussi comme dans les *Regulae*, dénommée « lumière de la raison », est constamment présente dans les *Méditations*, le *Discours*, les *Regulae*, et donne aussi titre à l'ouvrage populaire *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*.

²⁷ L'italique est à moi.

²⁸ Charles Adam. « Vie et Œuvres de Descartes », in *Œuvres de Descartes*, Paris, édition Adam et Tannery, 1910, t. XII, p. 175.

profond contraste existant entre la notion cartésienne de monde privé et l'ἴδιος κόσμος héraclitéen, dont le trait essentiel est, comme on a vu, l'incompatibilité avec le λόγος. Les Grecs certes pouvaient interpréter les rêves comme des présages ou des avertissements, mais cela concernait toujours des *événements futurs particuliers* et jamais une révélation de la Vérité, du λόγος ; le simple fait que Descartes ait cru avoir eu une telle sorte de révélation indique déjà un contraste fondamental entre la façon dont le monde privé du rêveur est compris par lui, par opposition à celle d'Héraclite. Il doit y avoir ainsi une certaine structure historico-culturelle qui permet à Descartes d'interpréter son rêve d'une façon à laquelle Héraclite, raisonnant au sein d'une structure différente, n'aurait jamais songé : à savoir, comme la révélation du λόγος dans un ἴδιος κόσμος.

C'est parce que le λόγος est considéré comme pouvant se révéler dans un monde privé que Descartes peut reconnaître dans le rêve qu'il s'agit d'une révélation du Savoir ; il y a ainsi un passage de l'ignorance à la connaissance qui est effectuée dans le rêve. Cela indique que l'acquisition de connaissance réside moins dans le passage de l'ἴδιος au κοινὸς que dans une sorte de prise de conscience qui peut s'effectuer de façon indépendante de tout ce qui est extérieur au monde privé. En effet, toute l'interprétation de Descartes aussi bien dans son contenu que dans sa mise en œuvre implique qu'il prend pour possible le passage de l'ignorance à une perception claire dans le rêve. Cette prise de conscience au sein du rêve peut être caractérisée par la transition d'un état d'inattention à un état d'attention, car c'est lorsqu'il concentre son attention sur le rêve qu'il s'aperçoit *qu'*il rêve et de *ce qu'*il rêve, ce qui indique la possibilité de perception de la rationalité *du* rêve *dans* le rêve. C'est pourquoi «il y a dans ce récit des rêves une sorte de paradoxe – la possibilité d'une coïncidence du sommeil et de la raison»²⁹, entre monde privé et λόγος, un paradoxe qu'Héraclite ne saurait jamais admettre.

Comme l'a souligné Tony James dans une originelle étude des songes de Descartes³⁰, ce rôle primordial de l'attention dans le passage d'un état confus à un état de perception claire et distincte, possible aussi dans le rêve, se révèle également dans le célèbre argument du morceau de cire, où l'attention est un outil fondamental du passage de la conception confuse de la cire, dont la mutabilité des propriétés empêche la perception de *la chose*, à la perception claire que c'est l'entendement qui perçoit la chose³¹. Encore une fois le passage d'un état confus à un état cognitif se fait dans une dimension strictement individuelle où le κοινὸς ne joue aucun rôle – pour la connaissance ainsi comprise le passage du privé au commun a une importance secondaire face au passage de l'inattention à l'attention, dont l'exécution est compatible avec la permanence dans l'ἴδιος κόσμος.

En ce qui concerne le troisième élément, il est remarquable que Descartes lui-même attribuait une dimension révélatrice à son propre rêve ; la date de tels songes révélateurs (le 10

²⁹ Tony James (2010) : *Le songe et la raison – Essai sur Descartes*, Paris, Hermann éditeurs, 2010, p. 43.

³⁰ Il s'agit de l'ouvrage susmentionné, intitulé *Le Songe et la Raison – Essai sur Descartes*.

³¹ L'auteur fait une analyse détaillée du passage en question : James, *op. cit.*, p. 45-52.

novembre 1619), comme l'a bien remarqué Gaston Milhaud, correspond précisément au début de l'hiver de 1619-1620, lequel est décrit dans les deux premières parties du *Discours de la Méthode* ; il y a même des indices que telle date soit indirectement mentionnée au début de la deuxième partie où Descartes, alors « en Allemagne » et retournant « du couronnement de l'empereur », qui date du 9 septembre 1619, s'arrête « au commencement de l'hiver » en un quartier où il demeure « tout le jour enfermé dans un poêle » où il avait « tout loisir de s'entretenir de ses pensées » (*DM*, p. 41). Cette remarquable coïncidence de dates semble indiquer, comme pointe Milhaud, que « la date du 10 novembre 1619 (...) conviendrait (...) à la grave résolution de Descartes de tirer désormais la science universelle de sa propre inspiration » en croyant avoir reçu « de Dieu un encouragement direct à suivre la voie où d'instinct il se sentait manifestement attiré »³² ; autrement dit, la décision cartésienne de chercher en soi-même les principes de la science semble avoir un rapport non-négligeable avec les songes, que le jeune Descartes, alors âgé de vingt-trois ans, prenait par une révélation, dont il gardait le récit auprès de soi lors de sa mort. Indépendamment du rapport entre ses songes et des éléments particuliers de sa doctrine, ce qui est remarquable dans cette attribution d'une dimension révélatrice à ses propres songes, c'est le fait même qu'il puissent être interprétés par Descartes comme une révélation divine, une révélation, selon ses propres mots, de *l'Esprit de Vérité*, expression qui sort d'ailleurs directement de l'Évangile de Saint Jean³³ ; la seule possibilité de croire que *la Vérité* puisse se manifester dans un rêve indique par soi-même un changement radical dans la conception du monde privé et de la connaissance. En effet, c'est parce que la notion d'un Dieu *Un* peut se révéler dans un monde privé, que le privé doit pouvoir trouver le λόγος universel sans avoir besoin de passer au domaine commun ; cette conception de Dieu joue un rôle fondamental dans transformation l'ἴδιος κόσμος des Grecs.

5. Les racines historiques du sujet

Le Dieu de Saint-Jean, le Dieu Un, le Dieu chrétien, c'est précisément ce qui permet le passage de la critique héraclitienne du rêve comme renfermement dans un monde particulier à la légitimation cartésienne de ce même monde sous la figure du penseur privé. Comme le pointe Hegel, la dissémination du christianisme en Europe joue un rôle central dans la transition du monde grec au monde européen des Modernes :

« Le droit de la particularité du sujet à se trouver satisfaite (...) constitue le point critique et central dans la différence de l'Antiquité et de temps modernes. Ce droit dans son infinité est exprimé dans le Christianisme et y devient principe universel réel d'une nouvelle forme de monde » (*Grundlinien*, ¶124, remarque).

En effet, comme il éclaircit ailleurs :

³² Gaston Milhaud. « Une crise mystique chez Descartes en 1619 », in. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 23, n. 4, 1916, pp. 607-621.

³³ « Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de Vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière » (Jean 16:13).

«Le culte, la vie chrétienne consistent à faire appel à l'individu, au sujet lui-même, à le juger digne d'accéder pour son compte à cette unité, de s'estimer lui-même digne que l'esprit de Dieu, que la grâce, comme on l'appelle, habite en lui » (*Vorlesungen*, t. IV, p. 998).

L'existence du monde extérieur n'est guère discutable chez les Grecs précisément parce que l'on n'y avait pas cette idée d'un Dieu dont la grâce est dans l'individu, et qui garantit ainsi que la vérité et la connaissance ne s'écrouleront pas avec la remise en question du monde partagé (κοινὸς κόσμος) ; la marque du christianisme, buvant certes dans des sources néo-platoniciennes, est de transformer le rapport entre l'humain et le divin dans un rapport interne, où Dieu peut être réalisé dans la conscience des individus. Cette conception chrétienne de Dieu rend possible l'accès à l'unité, au λόγος, à partir seulement de la conscience individuelle ; autrement dit, elle opère sur la dimension privée (l'ἴδιος κόσμος) une transformation telle que celle-ci devient compatible avec le λόγος, c'est-à-dire elle façonne la notion de monde privée de la façon dont Descartes avait besoin afin de pouvoir formuler son hypothèse d'un rêve où l'acquisition de connaissance est possible. C'est après le christianisme que l'individu acquiert la prétention de pouvoir trouver le λόγος en se regardant soi-même.

Cette invention de l'individualité en rapport direct avec l'universel se manifeste à plusieurs niveaux : dans le passage du droit ancien au droit individuel des modernes, comme l'indique Hegel dans sa philosophie du droit (*Grundlinien*, *loc. cit.*) ; dans le passage de la liberté des anciens à la liberté individuelle des modernes, mis en évidence par Benjamin Constant³⁴ ; et aussi dans le passage du savoir des anciens au savoir individuel des modernes inauguré par Descartes ; on voit ici à trois niveaux les effets du monothéisme chrétien transportant son λόγος jusqu'au sein de l'ἴδιος κόσμος.

Une telle valorisation à plusieurs niveaux de la dimension individuelle et privée nécessite certes d'une étude généalogique plus approfondie pour établir les étapes de l'articulation de cette image de l'intériorité qui rendra possible, d'un côté la formulation de notions comme *personnalité* et *individualité* et d'autre côté la formulation des notions de *droit individuel*, *liberté individuelle*, et, selon l'hypothèse ici poursuivie, le *savoir individuel*. Ce qui est toutefois certain, c'est que l'on a de forts indices pour penser que l'invention chrétienne de la personnalité, dans la mesure où elle transporte le λόγος divin jusqu'au monde privé de l'homme particulier, constitue la condition historique de l'engendrement du *sujet connaissant* au sein de l'isolément d'un rêve ; le sujet méditant (un sujet rêvant) ne saurait être en même temps raisonnable (disposant du λόγος) que par cette opération conceptuelle rendue possible par l'histoire d'une certaine tradition. Le rêve de Descartes passe ainsi par une réhabilitation de l'ἴδιος κόσμος dont le moment fondamental est l'articulation du rapport

³⁴ Benjamin Constant souligne le contraste entre la liberté des anciens, une liberté qui s'exerçait collectivement au sein de la *polis*, et la liberté des modernes, une liberté qui s'étend sur les affaires privées des hommes, devenant ainsi une liberté *individuelle* – cf. Benjamin Constant. « La liberté des anciens comparée à celle des modernes », in. *Œuvres politiques de Benjamin Constant avec introduction, notes et index par Charles Louandre*, Paris, Charpentier, p. 258-262.

spirituel, intérieur, entre l'homme et Dieu mis en œuvre par le christianisme – une religion particulière, d'un espace géographique et historique particulier du monde. C'est parce que l'homme, dans le sillage du christianisme, passe à être compris comme l'endroit où un rapport direct au Dieu Un serait possible, qu'il pourrait, selon cette tradition de pensée, retrouver dans son monde privé une dimension commune ; en outre, l'homme disposerait d'un monde interne qui est indépendant de particularités, un monde spirituel. Pour déplacer le λόγος du monde spirituel chrétien à l'ἴδιος κόσμος grec, il ne lui faudra que le rêve de Descartes.

Le rêve, en tant qu'arrière-plan de la mise en scène du sujet pensant, révèle ainsi un scénario où le monothéisme chrétien joue un rôle majeur. Il se constitue comme un *a priori historique* qui a rendu possible la mise en scène du sujet dont le λόγος est ἴδιος. Il s'agit d'un outil argumentatif créant les circonstances idéales pour isoler le sujet de son entourage afin de, dans son monde dont l'« universalisabilité » est assurée par le Dieu Un, reformuler l'idée de connaissance.

Le problème est justement que cet entourage rejoint le sujet de manière imperceptible ; en effet, si la formulation de la notion de sujet pensant en tant que celui qui a une idée innée d'un Dieu Un dépend historiquement de l'avènement du Christianisme avec sa notion d'individualité, alors le sujet dépend de l'histoire de son entourage ; en outre, comme le sujet pensant a besoin du rêve pour être mis en scène, ce n'est que grâce à son entourage historico-culturel qu'il sera mis debout.

En somme, notre parcours argumentatif a voulu montrer que l'argument du *Cogito*, celui qui inaugure la philosophie moderne et d'où s'origine la notion, si déterminante dans la pensée occidentale, de *sujet*, est tributaire de la présence du λόγος dans le monde privé du sujet méditant ; une telle présence, inimaginable pour les Grecs, est exprimée par la résistance de certaines connaissances, notamment les mathématiques, à l'hypothèse cartésienne du rêve en indiquant ainsi une nouvelle image de la connaissance, entièrement réalisable au sein du monde privé ; nous avons finalement argumenté que cette nouvelle image de la connaissance, impensable dans le monde grec, est tributaire de la transformation du monde occidental opérée par le Christianisme à travers l'invention des notions de *personnalité* et d'*individualité*. Cette exploration, encore schématique, des ancrages historiques du *Cogito* prétendait tout simplement indiquer ce que notre philosophie, au moins dans sa version moderne, si tributaire de l'argument de Descartes, présuppose et par conséquent ce qu'elle exclut de son horizon de pensée.

BIBLIOGRAPHIE

- Adrien Baillet. *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691.
- Benjamin Constant. « La liberté des anciens comparée à celle des modernes », in. *Œuvres politiques de Benjamin Constant avec introduction, notes et index par Charles Louandre*, Paris, Charpentier, .
- Charles Adam. « Vie et Œuvres de Descartes », in *Œuvres de Descartes*, Paris, édition Adam et Tannery, 1910, t. XII.
- Enrique Dussel. *El encubrimient del Otro – hacia l'origen del mito de la Modernidad*, La Paz, Facultad de Humanidades e Ciencias de l'Educacion, 1994.
- Gaston Milhaud. « Une crise mystique chez Descartes en 1619 », in. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 23, n. 4, 1916, pp. 607-621.
- Georg W. F. Hegel [*Grundlinien*]. *Principes de la philosophie du droit*, Trad. : Kaan, A., Paris, Gallimard, 1940.
- Georg W. F. Hegel [*Vorlesungen*]. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Trad. : Garniron, P., Paris, Vrin, 1985.
- Gilles Deleuze. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991.
- Harry Frankfurt. *Rêveurs, fous et démons : la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Trad.: Luquet, S., Paris, PUF, 1989 [1970].
- Héraclite [*Fr.*] : *Fragments*, Paris.
- Jacques Derrida. *L'écriture de la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Martial Guérout. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.
- Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [1961].
- René Descartes [*DM*] : *Le Discours de la Méthode*, Paris, Flammarion, 2000.
- René Descartes [*EB*] : *Entretien avec Burman : manuscrit de Göttingen*, texte présenté, traduit [du latin] et annoté par Charles Adam, Paris, Vrin, 1975.
- René Descartes [*MM*] : *Les Médiations Métaphysiques*. Présentation et traduction : Beyssade, M., Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- René Descartes [*MMOR*] : *Les Médiations Métaphysiques – Objections et Réponses*, Paris, Flammarion, 1972.
- René Descartes [*Regulae*] : *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Le Livre de Poche, 2002.
- René Descartes [*RVLN*] : *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, Paris, Le Livre de Poche, 2007.
- Tony James. *Le songe et la raison – Essai sur Descartes*, Paris, Hermann éditeurs, 2010.