



Des *Olympica* à la *Première Méditation* : expérience onirique et délire chez Descartes

Tristan Dagron, Marine Mazel

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2018/4 (N° 127), PAGES 477 À 494
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130802259

DOI 10.3917/leph.184.0477

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2018-4-page-477.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DES OLYMPICA À LA PREMIÈRE MÉDITATION : EXPÉRIENCE ONIRIQUE ET DÉLIRE CHEZ DESCARTES

1. *Expérience de pensée et expérience vécue*

Dans les différents textes qui introduisent le *cogito*, le moment du doute est rapporté par Descartes, à la première personne, comme une expérience singulière et unique, de celles qui n'arrivent qu'« une fois dans la vie ». Dans les *Méditations*, publiées en 1641, le récit qui inscrit le moment du doute dans le temps de la vie, n'occupe que deux paragraphes. Le préambule résume en quelques lignes le récit autobiographique du *Discours de la méthode* paru quelques années plus tôt (1637). Descartes y proposait un récit de ses années de formation et de son désir d'apprendre et de juger par lui-même, d'abord par l'expérience, « dans le livre du monde », mais aussi par la connaissance intérieure de la « lumière naturelle » : « je pris la résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devrais suivre » (AT, VI, 10). Le projet ainsi esquissé ne regarde encore que la question éthique du choix du genre de vie, nullement la réforme du savoir, qui paraît encore secondaire et subordonnée. Descartes date alors assez précisément le moment où cette quête de liberté conduit à l'expérience du doute : « j'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé » (AT, VI, 11). Il s'agit de l'hiver 1619-1620. Descartes est alors âgé de vingt-trois ans (AT, VI, 22). Il attendra neuf ans avant de mettre à exécution son projet (AT, VI, 30), vraisemblablement avec les *Regulae ad directionem ingenii* (vers 1628), et de décider de mener une vie solitaire : « et il y a justement huit ans (écrit-il en 1637) que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances » (AT, VI, 31).

Ces préambules n'ont sans doute qu'un intérêt anecdotique au regard de la signification philosophique de l'œuvre cartésienne. Ils permettent cependant de voir que la question de la réforme du savoir est indissociablement liée à la dimension éthique du choix de vie, mais également à un parcours biographique singulier dont Descartes fait le récit dans la *Discours*. Ce parcours

est marqué par une crise, celle de l'hiver 1619-1620, inaugurée, en novembre, par un épisode d'« enthousiasme », auquel le *Discours de la méthode* fait rapidement allusion, mais que A. Baillet relate plus précisément dans sa *Vie de Monsieur Descartes*, en se fondant sur un manuscrit aujourd'hui perdu : les *Olympica*. Aux différents textes autobiographiques déjà mentionnés, il faut donc ajouter ce premier témoignage qui rapporte l'épisode, sans doute au plus près de l'expérience vécue, si l'on veut bien prêter foi au récit de Baillet.

On voudrait ici proposer de relire les songes des *Olympica*, en s'intéressant moins au contenu des rêves, comme c'est l'usage, qu'à la forme de l'expérience vécue que laisse entrevoir la paraphrase de Baillet. Nous partons du constat que les trois songes de Descartes constituent un tout, une expérience unique qui a sa cohérence interne, d'un point de vue clinique et phénoménologique. Nous tenterons ensuite de montrer que la Première Méditation porte la trace de cet épisode d'enthousiasme et, jusqu'à un certain point, peut être appréhendée comme une réécriture ou une reconstruction *a posteriori*, hautement élaborée certes, de l'expérience intime de vertige relatée dans les *Olympica*.

Plutôt donc que de considérer, avec M. Foucault, que, dans la Première Méditation, Descartes évacue d'emblée l'expérience de la folie au profit de l'argument du rêve (« mais quoi ce sont des fous »), on peut suivre J. Derrida qui relève que la référence aux songes représente « l'exaspération hyperbolique » de l'argument de la folie¹. L'hypothèse de la folie, loin d'être écartée, se déploierait au contraire, suivant un continuum allant du rêve jusqu'à cette expérience oniroïde, dans laquelle le sujet perd progressivement la capacité de discriminer ce qui relève du monde de la veille et du monde du sommeil. Ce continuum, avec ses degrés spécifiques, permettrait d'éclairer d'un jour nouveau les « songes éveillés » des insensés, donnant cette fois droit de cité à l'expérience de la folie, sans pour autant lui contester son étrangeté.

2. L'épisode d'enthousiasme : la nuit des *Olympica*

On retrouve cette ambiguïté dont est porteuse l'expérience du rêve, dans l'épisode d'« enthousiasme » de novembre 1619, survenu alors que la recherche de la vérité plonge Descartes dans de « violentes agitations ». Suite à « l'abattement, [à] la fatigue et [au] feu qui lui prit au cerveau », Descartes reçoit « des impressions des songes et des visions » dans lesquels il lui semble apercevoir « un chemin tracé par Dieu » et croit « avoir trouvé les

1. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (2^e éd.), Paris, Gallimard, 1972 ; J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97. Sur ce débat finalement un peu scolaire, voir la synthèse de J.-M. Beyssade, « Mais quoi ce sont des fous », article repris dans J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Puf, 2001, pp. 13-38 (accompagné d'un « Dossier » sur le sujet, pp. 39-48).

fondements d'une science admirable² ». Cette nuit-là, Descartes forme trois songes consécutifs rapportés dans les *Olympica*, manuscrit latin dont Adrien Baillet a proposé une paraphrase française dans sa *Vie de Monsieur Descartes* (1691)³.

Plutôt que de s'attacher seulement au contenu allégorique du troisième rêve qui a retenu généralement les commentateurs, on peut s'intéresser à l'ensemble formé par les trois songes, pour autant qu'il constitue un événement unique qui a sa cohérence propre.

Le chapitre de Baillet relatif à l'épisode d'enthousiasme s'ouvre sur une libre paraphrase du début du *Discours de la méthode* qui met l'accent sur l'incidence des préoccupations théoriques de Descartes. Il indique les grandes lignes du projet de réforme du savoir, mais insiste également sur les effets psychiques et somatiques de cette quête de vérité. La paraphrase s'achève sur ce diagnostic censé expliquer la teneur singulière des songes rapportés dans les *Olympica* :

La recherche qu'il voulut faire de ces moyens jeta son esprit dans de violentes agitations, qui augmentèrent de plus en plus par une contention continuelle où il le tenait, sans souffrir que la promenade ni les compagnies y fissent diversion. Il le fatigua de telle sorte que le feu lui prit au cerveau et qu'il tomba dans une sorte d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes et des visions (*Vie*, p. 81).

Baillet rapporte clairement les songes de Descartes à un déséquilibre pathologique, à un réchauffement de l'esprit que l'on peut entendre aussi bien du point de vue de la physiologie cartésienne que de la médecine galénique. Ce déséquilibre est engendré par l'activité intellectuelle et par la solitude qu'elle implique.

L'état que décrit ici Baillet indique la disposition du sujet, rendu apte à recevoir « les impressions des songes et des visions », c'est-à-dire les images

2. A. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, t. 1 (abrég. *Vie*, sans indication du tome), p. 51 : « X. Novembris, cum plenus forem Enthusiamo, & mirabilis scientiæ fundamenta reperirem, etc. »

3. Les pages de Baillet relatives aux *Olympica* se trouvent dans l'édition Adam et Tannery (abrég. AT), au tome X, pp. 179-188. Sur ces premiers fragments cartésiens, on dispose de nombreuses études, parmi lesquelles celle de H. Gouhier qui les réduit au statut d'une « erreur de jeunesse » (*Les Premières Pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958), celle de J.-L. Marion (« Les trois songes ou l'éveil du philosophe », in *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, J.-L. Marion (dir.) Paris Aubier, 1998, pp. 55-78), l'étude de É. Mehl (*Descartes en Allemagne (1619-1620). Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2001) et celle de C. Vasoli, « Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance », in *Descartes à la Renaissance*, éd. E. Faye, Paris, Champion, 1999, pp. 187-208. Voir aussi les éditions plus récentes : R. Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, éd. trad. et présentation V. Carraud et G. Olivo, Paris, Puf, 2013, pp. 87-114 (bibliographie, pp. 96-97) et R. Descartes, *Œuvres complètes, I : Écrits de jeunesse. Règles pour la direction de l'esprit*, D. Kambouchner (dir.), Paris, Gallimard, 2016 (avec une introduction substantielle de D. Kambouchner sur les *Olympica*).

produites dans l'esprit aussi bien à l'état de veille que pendant le sommeil. L'alternative est ici appelée par le doute relatif au troisième songe : « 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 » (*Vie*, p. 83). Et plus loin : « Là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il méditait, il se réveilla sans émotion » (*Vie*, p. 84). Ce doute, qui sera au cœur de la Première Méditation, appartient à l'expérience commune du rêve. Il est également appelé par une théorie des facultés et des opérations de l'âme dans laquelle l'état de recueillement ou de concentration intellectuelle qui caractérise la méditation, est couramment comparé au sommeil, défini comme privation de sensation ou comme un état d'abstraction de l'esprit⁴. Le doute relatif au troisième songe, ainsi que la résolution du dormeur qui *décide* de penser qu'il dort, sont encore appelés par le récit des deux premiers rêves accompagnés de « terreur et d'effroi » (*Vie*, p. 85), dans lesquels la question du partage entre le sommeil et la veille jouait déjà un rôle crucial. La négation joue ici son rôle défensif, permettant l'admission par le moi de l'expérience traumatique : le sujet ne rejette pas le contenu du rêve, mais l'appréhende comme une fiction de l'esprit. On notera que l'explication médicale ne résout nullement la question de l'origine ou de l'auteur de ces songes. L'essentiel est ici qu'ils soient interprétables.

a) Le *premier songe* survient aussitôt après l'endormissement. L'imagination du rêveur se trouve frappée d'épouvante par « la représentation de quelques fantômes ». Cette terreur s'accompagne d'une « grande faiblesse au côté droit » qui oblige le rêveur à se « renverser sur le côté gauche » pour marcher courbé, dans une position qui provoque la honte et donne à Descartes l'impression de « tomber à chaque pas ». Affaibli et chancelant, le rêveur rencontre des personnes « droites et fermes sur leurs pieds » ; il est emporté par le vent dans un tourbillon qui le pousse vers l'église d'un collège. Le rêveur, sitôt réveillé, interprète lui-même « le vent qui soufflait contre l'église », en supposant que sa vision provenait d'un « mauvais génie qui l'aurait voulu séduire » (*Vie*, p. 82) ou, plus précisément, « qui tâchait de le jeter par force dans un lieu, où son dessein était d'aller volontairement » (*Vie*, p. 85), inclinant donc au bien, mais sous la contrainte. Le trait obsessionnel est évidemment paradoxal et Baillet relève en marge l'étrange expression latine qui figure vraisemblablement dans le manuscrit de Descartes : *A malo Spiritu ad Templum propellebar* (*Vie*, p. 85) : « j'étais poussé vers l'église par un mauvais esprit ».

Une « douleur effective » tire le dormeur de son sommeil, au moment où le vent s'apaise : « Il se réveilla sur cette imagination, et il sentit à l'heure même une douleur effective, qui lui fit croire que ce ne fût l'opération de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire ». Aussitôt il se retourna

4. La consigne philosophique *abducere mentem a sensibus* (« détourner l'esprit des sens ») renvoie d'abord à la définition aristotélicienne du sommeil.

sur le côté droit, car c'était sur le gauche qu'il s'était endormi et qu'il avait eu le songe » (*Vie*, p. 82). Comme le remarque F. Alquié dans son édition, « loin d'expliquer son rêve par cette douleur, Descartes explique douleur et rêve par un mauvais génie⁵ » : la douleur, concomitante au rêve, est l'effet d'un esprit étranger. Il ne s'agit donc pas d'un songe vain, dont la source serait physiologique seulement, mais d'un songe vrai, inspiré par une intelligence (génie, esprit ou même démon). L'interrogation relative à l'origine du rêve porte déjà en germe le délire d'influence mis en scène dans le Première Méditation.

b) Dans le *second rêve*, Descartes « crut entendre un bruit aigu et éclatant qu'il prit pour un coup de tonnerre », provoquant une telle frayeur qu'il se réveille en sursaut : « et ayant ouvert les yeux, il aperçut beaucoup d'étincelles de feu répandues dans la chambre ». Cette vision s'inscrit dans la continuité du rêve : la foudre qui aurait accompagné le tonnerre aurait mis le feu à la pièce où se trouvait le dormeur. Ces étincelles sont cependant l'occasion de considérations optiques par lesquelles Descartes tente de rendre raison par la philosophie naturelle du phénomène normal :

Il ne lui était pas fort extraordinaire en se réveillant au milieu de la nuit d'avoir les yeux assez étincelants, pour lui faire voir des objets les plus proches de lui. Mais, en cette occasion, il voulut recourir à des raisons prises de la philosophie ; et il en tira des conclusions favorables pour son esprit, après avoir observé en ouvrant puis en fermant les yeux alternativement, la qualité des espèces qui lui étaient représentées.

Le tonnerre est par excellence un phénomène propre à engendrer l'effroi religieux. L'usage de raisons empruntées à la physique et à la philosophie, destinées à lutter contre la peur et les représentations qui lui sont associées, est un lieu commun de la sagesse épicurienne. L'explication optique constitue une première forme de réflexion. Elle prend également une valeur symbolique ou allégorique, puisqu'elle pourrait être interprétée comme figurant la « lumière naturelle » innée, principe d'une connaissance *sui generis*, que le sujet est capable de tirer de son propre fonds⁶. Le travail de réflexion parvient à contenir l'angoisse et l'effroi : « Ainsi sa frayeur se dissipa, et il se rendormit dans un assez grand calme » (*Vie*, I, p. 82). Se trouve du même coup refoulée l'idée d'un avertissement divin, pourtant clairement appelée par le songe précédent.

5. Descartes, *Cœuvres philosophiques*, t. I, Paris, Garnier, 1963, p. 54.

6. Pour l'interprétation optique du passage, voir É. Mehl, *op. cit.*, pp. 24-29. L'auteur accompagne son commentaire de cette réserve : « Les songes de Descartes rassemblent donc des lieux communs empruntés à la littérature scientifique en un phénomène, donné pour une expérience vécue » (p. 25). L'argument est étrange, puisque ces lieux communs n'interdisent en rien de regarder les songes comme une expérience vécue.

c) À la différence des deux premiers rêves traumatiques, sources d'effroi, le *troisième songe* est présenté comme « fort doux et fort agréable » (*Vie*, I, p. 84). C'est la raison pour laquelle il peut être interprété dans le sommeil, en rêve, sans que le dormeur n'éprouve le besoin de se réveiller : le doute sur la nature des représentations (songes ou visions) peut être sereinement tranché par une décision qui permet à Descartes de prolonger son sommeil (« il décida en dormant que c'était un songe »), puis de se réveiller en poursuivant l'interprétation de son rêve : « 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 » (*Vie*, p. 84). Le troisième songe permet ainsi de restaurer le sentiment d'identité, que les deux premiers avaient menacé.

Le troisième rêve voit Descartes confronté, par l'intermédiaire de livres (un dictionnaire et un recueil de poésies), aux deux problèmes qui le tourmentent : à la question relative au choix du « genre de vie » (*Quod vitae sectabor iter ?* « Quelle voie suivrai-je dans la vie ? ») et à celle du critère de vérité (« comprendre la vérité et la fausseté »). Le songe, riche de contenu allégorique, est interprété par le rêveur lui-même d'abord dans son sommeil, puis à l'état de veille. Ce travail d'interprétation vient remanier rétrospectivement le sens des deux premiers rêves. L'effroi associé au premier songe avait provoqué la culpabilité : au réveil, Descartes avait prié Dieu « pour demander d'être garanti du mauvais effet de son songe et d'être préservé de tous les malheurs qui pourraient le menacer en punition de ses péchés, qu'il reconnaissait pouvoir être assez griefs [graves] pour attirer les foudres du ciel sur sa tête » (*Vie*, p. 82). Le second songe réalise pour ainsi dire cette crainte (désir inconscient de punition), faisant percevoir un coup de tonnerre. Ce n'est cependant qu'à la suite de l'interprétation du troisième rêve que Descartes peut comprendre le sens des deux premiers et en déchiffrer le contenu à nouveaux frais : tandis que le troisième songe se rapporte à l'avenir et au choix de vie, les deux premiers sont pris « pour des avertissement menaçants touchant sa vie passée qui pouvait n'avoir pas été aussi innocente devant Dieu que devant les hommes » (*Vie*, p. 84) : ils expriment la culpabilité et la « syndérèse, c'est-à-dire les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il pouvait avoir commis dans le cours de sa vie jusqu'alors » (*Vie*, p. 85). Descartes interprète ainsi le melon qu'on lui offre comme signifiant « les charmes de la solitude, mais présentés par des sollicitations purement humaines⁷ ». Le vent qui le pousse contre l'église où il entendait aller « volontairement », renvoie au paradoxe d'une contrainte au bien, c'est-à-dire à une

7. Maxime Leroy a soumis à S. Freud une copie du récit des *Olympica*. On trouve la réponse dans le volume XIX des *Gesammelte Werke* de Freud (pp. 558-560). Freud n'y apporte aucun nouvel élément d'interprétation, rappelant qu'il faut ici s'en tenir au témoignage de Descartes lui-même, qui parle des songes comme venus « d'en haut », au plus près donc des préoccupations conscientes du dormeur, mais aussi susceptibles de donner au dormeur le sentiment d'être inspiré par des visions de nature démonique. Il se contente de faire l'hypothèse que le melon du premier rêve pourrait renvoyer à un souvenir de masturbation infantile. Mais Freud, ici encore, se borne à reprendre l'interprétation avancée par Descartes lui-même.

forme de scrupule ou de doute obsessionnel. La foudre, vécue d'abord dans l'effroi, comme l'accomplissement d'un châtiment redouté, change alors de sens, puisqu'elle annonce la conversion à la vie philosophique : « La foudre dont il entendit l'éclat était le signal de l'esprit de vérité qui descendait sur lui pour le posséder ». Le rêve, d'abord motivé par la culpabilité, est réinterprété dans un sens divinatoire, comme un songe venu d'en haut.

Pour ce qui est du contenu, on peut se satisfaire des interprétations de Descartes lui-même. On pourrait aisément montrer comment elles s'enracinent dans une culture allégorique et scientifique qu'il appartient à l'historien de reconstituer. On pourrait tout aussi facilement en interpréter le symbolisme sexuel latent : il est assez transparent, malgré les déformations habituelles, pour que Descartes lui-même ne manque pas de l'évoquer, à mots couverts. Ce qui pourtant paraît plus intéressant, et ce qui justifie finalement la série des reconstructions et des réélaborations successives dont l'épisode a fait l'objet, c'est d'en relever d'abord l'*impact traumatique* et de mettre en avant les mécanismes de défense mobilisés par la psyché pour y faire face. Pour cela, on proposera ici de s'intéresser non pas au contenu proprement dit, mais à la succession des trois songes et à la série des états psychiques qu'elle permet d'organiser. De ce point de vue, on peut dire que l'ensemble relaté par les *Olympica* correspond assez typiquement à certains rêves traumatiques que l'on peut rencontrer dans la clinique, y compris dans la dimension de résolution à laquelle conduit l'interprétation finale. Même si le passage rassemble des lieux communs de la littérature scientifique, la forme du récit suffit à lui conférer cette vraisemblance qui signe l'expérience vécue⁸.

Du point de vue des formes de l'expérience vécue, on notera d'abord que le premier rêve met en scène un premier moment d'étrangeté qui affecte le corps propre : la douleur physique qui passe du songe à l'état vigile, laisse au rêveur l'impression qu'il pourrait être sous l'empire d'un « mauvais génie ». Le second rêve a lieu sur fond d'un état hypnagogique (ou de demi-sommeil) : Descartes, sous l'effet de la frayeur causée par le fracas du tonnerre, est en proie à des hallucinations visuelles, alors qu'il lui semble toutefois être bien éveillé. Enfin, le troisième rêve possède une dimension de résolution et constitue une tentative pour faire face au caractère traumatique de l'expérience hallucinatoire : à la douleur et à l'épouvante qui avaient exacerbé le doute et le sentiment de culpabilité, succède l'idée d'une solution « venue d'en haut », destinée à faire face à l'incertitude qui affecte tout à la fois le projet éthique relatif au genre de vie et le souci de discriminer le vrai du faux. Il s'impose au sujet comme une révélation qui met un point d'arrêt à la sidération engendrée par les rêves précédents. Une fois le calme retrouvé, à la faveur

8. Sur la question de la crédibilité ou de la vraisemblance des rêves littéraires, voir G. Devereux, *Les Rêves dans la tragédie grecque*, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 2006, et surtout l'introduction. Devereux y cite cette remarque de Cicéron : « Même si ce ne sont là que des fictions poétiques, on y reconnaît cependant le caractère habituel des songes » (*De divin.*, I, 42).

d'une réflexion géométrique et optique, Descartes peut faire ce troisième rêve dont le sens allégorique est aisément interprétable par le dormeur lui-même, et qui permet rétrospectivement de donner sens aux deux premiers songes.

Ce déroulement est assez habituel et bien connu des psychanalystes. Il arrive souvent, en effet, qu'un premier rêve correspondant à une répétition traumatique soit suivi d'un rêve secondaire visant à la maîtrise au moins partielle de cette répétition. Dans cette perspective, on peut considérer que le troisième songe de Descartes constitue déjà, avec son contenu allégorique, une première tentative d'interprétation, à laquelle pourra s'articuler, sans discontinuité, le déchiffrement conscient auquel se livre Descartes dans son sommeil, puis au réveil. S. Ferenczi qui parle à ce sujet d'une « fonction traumatolytique du rêve », montre que cette fonction de maîtrise au fondement du « rêve secondaire » suppose un « clivage narcissique », c'est-à-dire l'émergence d'une partie clivée du moi capable d'assumer le rôle d'une intelligence pure et omnisciente, en charge de « mesurer l'étendue du dommage » et de faire barrage au vécu traumatique en « ne laissant accéder à la conscience que ce qui est supportable dans la forme et le contenu du rêve, l'embellissant même si nécessaire dans le sens d'un accomplissement de désir⁹ ». Dans cette perspective, on pourrait dire que le second rêve des *Olympica* vient, par le tonnerre, figurer et mettre en œuvre un tel clivage, grâce auquel Descartes, en spectateur lucide, peut dissiper sa frayeur au moyen de réflexions physiques (objectivantes et réactionnelles) sur l'expérience désorganisatrice qu'il est en train de vivre. La notion de clivage rend compte ici du dédoublement réflexif à la faveur duquel, comme l'écrit Freud en 1939, les patients, une fois guéris, témoignent « qu'à l'époque [de leur maladie], dans un coin de leur âme [...], une personne normale se tenait cachée, qui laissait défiler devant elle, comme un observateur désintéressé, les fantômes morbides¹⁰ ».

3. Méditation et introspection

On sait que la nuit racontée dans les *Olympica* constitue un tournant dans l'existence de Descartes. Il s'agit d'une de ces expériences qui ont lieu « une fois dans la vie ». C'est sans beaucoup forcer, et avec un sens psychologique assuré, que Baillet dans sa *Vie*, introduit son récit par une paraphrase rapide des premières pages du *Discours de la méthode*. Nous voudrions ici montrer que la Première Méditation porte la marque, dans son organisation même, de cet épisode d'enthousiasme. Une marque sans doute méconnaissable, pour autant que l'événement de 1619 a pu être profondément réélaboré et

9. S. Ferenczi, « Réflexions sur le traumatisme », *Œuvres* 4, Paris, Payot, 1982, p. 144.

10. S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, in *Œuvres complètes*, Paris, Puf, 2010, t. XX, p. 300.

réorganisé par « l'ordre des raisons » et le projet métaphysique. Le texte des *Méditations* n'est évidemment pas réductible à l'expérience traumatique vécue plus de vingt ans auparavant : il en porte cependant le souvenir et la trace, ne serait-ce que par l'effet de vertige et de sidération qu'il continue de produire sur le lecteur. Et c'est de cet effet seulement que l'on voudrait rendre raison, en deçà du contenu philosophique qu'il vient servir. Nous proposerons de lire ainsi la Première Méditation non pas selon « l'ordre des raisons », mais en suivant *l'ordre du délire* et de sa logique oniroïde.

L'épisode rapporté dans les *Olympica* constitue bien une expérience déterminante dans laquelle le sujet, « une fois dans sa vie », fait l'épreuve d'une désorganisation proche de la folie et du délire, tout en trouvant en lui-même les ressources pour s'en défendre. Cette expérience que l'on peut regarder comme crédible et *raisonnable*, présente une forme typique que l'on rencontre habituellement dans l'éclosion des psychoses délirantes (schizophrénie ou paranoïa), où le délire apparaît toujours à la faveur d'un moment de dépersonnalisation, dans une première vapeur de rêve. En rapportant le déroulement de la Première Méditation au récit des *Olympica*, on dispose des moyens de ressaisir un « ordre du délire », auquel rapporter l'effet de vertige qu'il produit sur le lecteur : un ordre qui peut s'entremêler ou quelquefois faire écho aux raisons philosophiques, mais qui peut aussi bien entrer en conflit avec elles.

On relèvera ainsi que le sentiment de possession sur lequel s'ouvre le premier songe (« Après s'être endormi, son imagination se sentit frappée de la représentation de quelques fantômes qui se présentèrent à lui et qui l'épouvantèrent »), commande manifestement la série des *Olympica*. Bien que le thème du malin génie ne se retrouve qu'à la fin de la Première Méditation, il n'est donc pas interdit de penser (du point de vue clinique) qu'il est déjà au moins *latent* dès l'argument du rêve, et qu'il vient l'infiltrer, avant d'être explicité et convoqué au titre d'argument. Cette entrée en scène tardive n'est d'ailleurs pas dépourvue de vraisemblance, puisque le démon des délires n'est d'abord, le plus souvent, que l'objet d'une obscure perception intérieure des patients, et prend la forme d'un sentiment encore diffus d'aliénation ou d'étrangeté.

Le rêve est à la fois puissance de dissolution et pouvoir d'organisation et de symbolisation. C'est ce double mouvement que Descartes met en scène dans la Première Méditation. De ce point de vue, l'argument de la folie, loin d'annuler ou d'écarter hors de l'horizon de la méditation la tension qui oppose raison et déraison, serait partie intégrante de l'expérience du rêve : l'exposition des raisons de douter accompagne la plongée graduelle du sujet méditant dans les errances et les confusions de la conscience onirique, au plus près du processus délirant qui lui donne sa forme singulière.

Parce qu'il n'est pas fou, le sujet des *Méditations* peut s'identifier provisoirement au fou pour réfléchir une expérience de « dépersonnalisation » et de dépossession de soi, qui suit le continuum de « l'exacerbation hyperbolique du rêve ». C'est du moins ce que permet d'avancer le rapprochement

entre l'expérience décrite dans les *Olympica* et sa réécriture dans la Première Méditation. C'est aussi ce que relève assez justement F. Alquié : « nul ne deviendrait philosophe s'il n'était d'abord un peu fou, j'entends s'il n'était conduit par *quelque sentiment d'irréalité éprouvé devant les choses*, à se poser des questions que les gens raisonnables ne se posent pas » et, loin de rejeter la folie, la philosophie cartésienne proposerait plutôt de « la surmonter et la guérir du dedans »¹¹.

On peut ainsi entendre le mouvement introspectif de la méditation comme un moyen de défense contre le vertige produit par l'expérience onirique. Ce mouvement ne procède pas du dehors ; il n'est pas une prérogative de la veille, mais il accompagne, comme dans les *Olympica*, le rêve lui-même, à tel point que la question, cruciale d'abord, de la distinction entre le sommeil et la veille, finit par passer au second plan et par faire l'objet d'une décision sans conséquence sur le processus de pensée lui-même (« il décida en dormant que c'était un songe »).

D'un point de vue phénoménologique et clinique, l'introspection peut être définie de trois manières évidemment solidaires : 1) relativement au corps propre ; 2) relativement à l'état de conscience ; 3) relativement enfin aux contenus de pensée. On retrouve ces trois points de vue dans l'expérience onirique des *Olympica*, mais aussi dans les *Méditations*, où ils apparaissent entremêlés, mais cependant discernables. Ces trois modalités nécessairement entrelacées du rapport à soi peuvent, en effet, servir à distinguer les trois principaux moments de la Première Méditation : 1) l'argument de la folie conclut une interrogation relative aux idées venues des sens qui met en scène une expérience progressive de dépersonnalisation ; 2) l'argument du rêve déplace cette interrogation en direction d'un examen des états de conscience ; 3) les hypothèses du Dieu trompeur ou du malin génie mettent en question l'intégrité même des processus de pensée. Ces trois moments forment un continuum que l'on peut appréhender successivement : 1) du point de vue du corps propre, comme l'approfondissement d'un vécu d'étrangeté hypocondriaque ; 2) du point de vue du rêve, comme l'approfondissement d'une expérience de vertige et de chute ; 3) du point de vue, enfin, des pensées, comme l'approfondissement d'un même sentiment de possession (délire d'influence). Ce sont ces trois temps que nous proposons maintenant d'aborder.

4. Dépersonnalisation et sentiment d'étrangeté

Le projet de se « défaire de toutes les opinions » reçues afin d'établir de nouveaux fondements qui ouvre la Première Méditation, peut être directement

11. F. Alquié, « Le philosophe et le fou », in J.-R. Armogathe et G. Belgioioso (dir.), *Descartes metafisico: interpretazioni del Novecento*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1994, p. 115.

rapporté au troisième rêve des *Olympica* qui vient résoudre l'expérience vertigineuse de perte de l'évidence naturelle ou d'une rupture de la « continuité muette et rassurante du corps » (Merleau-Ponty). Du point de vue de son contenu, le songe « prophétique » répond à l'interrogation relative au choix de vie et fonde la vocation philosophique du sujet, en appelant à se détourner des sens extérieurs. Dans le même temps, il *produit* cette conversion, en réalisant l'absorption narcissique dans le sommeil, par l'inhibition des sens externes, en le rendant ainsi à une solitude « libre de tout soin ».

La Première Méditation reproduit ce mouvement, mais en mobilisant cette fois les ressources du doute qui tente de discriminer le vrai du faux et conduit à interroger les limites de la personne (les frontières entre le moi et le non-moi). Cette interrogation, avec le doute qu'elle introduit, ouvre sur un mouvement de « dépersonnalisation », à l'origine du sentiment d'irréalité et d'étrangeté qui envahit l'expérience. La notion de dépersonnalisation¹² sert à décrire une perte de l'évidence naturelle et un sentiment d'altération relativement aux sensations externes (rendant le monde méconnaissable, nouveau et étrange, comme s'il était perçu en rêve), mais aussi relativement aux sensations internes (donnant au malade l'impression d'être « en dehors de lui-même », de ne pas « être de ce monde », jusqu'à l'amener à « douter de sa propre existence »). Ce qui caractérise la dépersonnalisation, c'est un sentiment d'automatisme dans lequel le moi assiste, « indifférent et étranger », à ses propres opérations qu'il exécute comme en état de somnambulisme. Par là, comme l'indique Kraepelin, « le sentiment de possession du corps propre est perdu ; le malade a l'impression d'être un automate, une statue [...] ; les actions sont effectuées de manière mécanique, sans conscience de volonté, les pensées vont et viennent sans intervention propre ; le malade se sent comme un spectateur désintéressé, sans lien intérieur avec ses

12. La notion de dépersonnalisation est élaborée d'abord en France, dans le dernier quart du XIX^e siècle, d'abord par H. Taine, dans un appendice de son traité *De l'intelligence*, dans une « Note sur les éléments et la formation du moi » (Paris, 1876, t. 2, pp. 465-474) : il décrit ce trouble comme une « perversion de la sensation » distincte de la « folie », pour autant qu'il n'atteint ni le jugement, ni la raison, ni les souvenirs, et ne se caractérise que par « l'étrangeté de ses impressions ». Le phénomène vient illustrer la thèse (néo-malebranchiste) selon laquelle « la perception extérieure est une hallucination vraie » (II, 1, 3, éd. cit. p. 10). Taine se rapporte à M. Krishaber, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, Paris, 1873, où le phénomène de dépersonnalisation (décrit à partir de nombreuses observations cliniques) est rapporté à « une contracture des vaisseaux de la région sensitive du cerveau ». Le symptôme est ensuite l'objet de plusieurs publications par L. Dugas qui, le premier, utilise le terme de « dépersonnalisation » ou d'« aliénation de la personnalité » (d'abord dans un article : « Un cas de dépersonnalisation », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1898, pp. 500-507 ; puis dans un ouvrage plus complet, en collaboration avec F. Moutier : *La Dépersonnalisation*, Paris, Alcan, 1911). Voir aussi J. Janet qui dans *Obsessions et psychasthénie* (Paris, Félix Alcan, 1903), fait de la dépersonnalisation un symptôme majeur de sa psychasthénie, définie comme « une forme de dépression mentale caractérisée par la diminution des fonctions qui permettent d'agir sur la réalité et de percevoir le réel, par la substitution d'opérations inférieures et exagérées sous la forme de doutes, d'agitations, d'angoisses et par des idées obsédantes qui expriment les troubles précédents et qui présentent, elles-mêmes, les mêmes caractéristiques » (I, p. 367).

propres perceptions et ses propres actions¹³ ». Le sentiment d'irréalité, né de l'effacement des limites du moi, ne va pas habituellement jusqu'à la perte effective du sens de la réalité : le vide ainsi creusé n'est à aucun moment comblé par une conviction délirante à proprement parler. Les patients craignent de devenir fous, mais sans tomber dans la folie.

C'est ainsi que l'on peut entendre psychologiquement le premier moment de la Première Méditation : le sentiment d'étrangeté relatif au monde, mais aussi au corps propre qui subit le sort des « choses peu sensibles et fort éloignées », ne saurait à lui seul, conduire à nier formellement que « ces mains et ce corps-ci soient à moi ». On peut donc comprendre, à la lumière de ce mouvement de dépersonnalisation, l'évocation de ces insensés dont « le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile » qu'ils « s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre » (AT, VII, 19, 4-5 ; IX, 14) : d'un point de vue clinique, elle correspond assez bien à cette expérience bizarre, mais non délirante, de perte des repères. Sous l'effet d'un vécu d'étrangeté, le malade « prend la réalité pour une hallucination », à l'inverse donc de ces véritables fous, évoqués par Descartes, qui tiennent pour réels les produits de leur imagination. Autrement dit, la comparaison procède d'un doute qui prémunit finalement le sujet contre la conviction délirante. La manière dont Descartes tout à la fois convoque et congédie l'hypothèse de la folie, décrit donc assez précisément le sentiment d'étrangeté propre aux expériences de dépersonnalisation.

5. Rêve, hypocondrie et potentialité hallucinatoire

Avec l'argument du rêve, on assiste à un premier retournement. L'interrogation obsessionnelle des limites (le doute relatif aux fondements) se trouve radicalisée par l'évocation de l'illusion des songes. Descartes, prenant appui sur l'expérience de dépersonnalisation, peut concéder que nos mouvements corporels, ne sont peut-être « que de fausses illusions », et aussi que nos mains et « tout notre corps » ne sont pas tels que nous les voyons. Mais il reste vrai que les « choses représentées dans le sommeil » sont comme « des tableaux et des peintures [...] qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable » et qu'ainsi « ces choses générales, à savoir des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas des choses imaginaires » (AT, VII, 19, 27-30 ; IX, 15). L'objectivation du corps propre, une fois suspendue l'évidence naturelle des limites du moi, ouvre, avec l'argument du rêve, un chapitre nouveau dans lequel Descartes évoque l'artifice et l'imagination des peintres qui inventent des « formes bizarres et extraordinaires », par « mélange et composition ». L'évocation des peintres qui annonce la figure du malin génie, introduit ici une sorte de « ruine de

13. *Psychiatrie. Lehrbuch*, 8^e éd., Leipzig, 1909, I, p. 333. Le passage paraît inspiré de l'article de Dugas, « Un cas de dépersonnalisation », art. cit.

l'édifice », c'est-à-dire de l'architecture organique, réduite d'abord à un agglomérat de « choses générales », « à savoir des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps », avant de se résoudre en parties élémentaires, susceptible d'être recomposées pour « représenter des Sirènes et des Satires ». D'un simple sentiment d'automatisme, on passe à une désorganisation de l'image du corps qui ouvre la voie au délire somatique. L'hyperesthésie qui caractérise la dépersonnalisation, associée à ce phénomène d'objectivation des sensations internes, permet de comprendre le contre-investissement hypocondriaque du corps organique. Or cette solution hypocondriaque, parce qu'elle échoue à organiser l'espace interne, entraîne à sa suite la possibilité d'un vécu proprement hallucinatoire.

On peut interpréter en ce sens la suite de la phrase de Descartes : « si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables ». La vérité des couleurs, comme plus loin celle des éléments simples dont sont composées les figures, ne sont plus que les fragments épars ou les restes que laisse sur son chemin le processus de dissolution et de régression catastrophique. La manière dont Descartes insiste sur la vérité et la réalité de ces éléments fondamentaux et premiers, peut être entendue à la lumière de la fonction de l'hallucination qui lutte, par l'invention d'une néo-réalité, contre l'effondrement de l'espace interne. C'est ici, au moment où sont énumérés les fondements que les sciences de la nature auront à emprunter à l'arithmétique et à la géométrie, que se trouve réintroduite, paradoxalement en apparence, la solution délirante écartée plus haut : c'est à la faveur de l'expérience du rêve que l'on peut comprendre par quelle voie les insensés peuvent s'imaginer être des cruches ou avoir un corps de verre.

L'argument du rêve décrit ainsi le processus qui donne lieu à hallucination et au délire, avec une précision et une vraisemblance qui tranche avec la plate évocation de l'extravagance des fous. Descartes mobilise ainsi la comparaison convenue entre le rêve et la folie, entre l'endormissement et la plongée dans la psychose : dans les deux cas, le sujet passe d'un état hypnagogique ou oniroïde dans lequel les visions du demi-sommeil, avec leur caractère d'étrangeté, constituent une première infiltration des constructions du rêve dans la pensée vigile, jusqu'à la formation du rêve ou du délire dans lequel ces fragments viennent s'agglutiner, s'organiser et prendre une forme hallucinatoire. En comparant ainsi le délire des insensés au processus de formation des rêves, Descartes est donc loin d'en rejeter la potentialité aux marges de l'anthropologie philosophique : le détour par le rêve permet au contraire de lever l'objection à laquelle s'exposait l'argument de la folie, en permettant d'appréhender le délire des insensés du point de vue *clinique* de sa genèse et de ses conditions de possibilité, et non plus dans son altérité (prétendument) radicale, comme une extravagance pure et simple.

Il est évidemment remarquable que la déconstruction de l'évidence naturelle, la réduction du corps propre à une série de « choses générales » et la décomposition de l'expérience sensible en ses parties élémentaires, servent ici aussi bien à illustrer le processus de formation des rêves, qu'à définir les objets premiers sur lesquels reposent les sciences de la nature, « la physique, l'astronomie, la médecine et toutes les autres sciences qui dépendent de la considérations des choses composées » (AT, VII, 20, 20-23 ; IX, 16). Ce voisinage n'est pourtant pas surprenant : il est au fondement même de la méthode du *Monde* et de la fiction ou de la fable qui repose sur la production d'une néo-réalité et mobilise une expérience de pensée (comparable au sommeil et au rêve) qui consiste à « sortir hors de ce monde pour venir voir un autre tout nouveau » (AT, XI, 31). Ce recours à la fiction vise ici expressément à interroger les effets d'illusion sur lesquels reposent les apparences. Autrement dit, les processus qui président au mécanisme de formation du rêve et de l'hallucination sont les *mêmes* que ceux sur lesquels repose l'objectivation scientifique.

6. Délire des négations et syndrome d'influence

L'énumération des raisons de douter suit un ordre régressif convenu qui conduit à l'invention des éléments des sciences, par l'objectivation progressive de leurs objets spécifiques. Cet ordre des raisons, qui procède analytiquement dans la Première Méditation, repose lui-même sur une expérience de pensée ou une fiction dont on peut montrer l'unité ou la cohérence (c'est-à-dire le caractère de vraisemblance) d'un point de vue clinique. Cette lecture pourrait, si besoin était, s'autoriser de Descartes lui-même qui met explicitement en parallèle le processus de formation du rêve et de l'hallucination avec l'objectivation propre aux sciences de la nature. Ainsi, le doute relatif aux idées issues des sens a pu être rattaché aux phénomènes de dépersonnalisation ; l'hypothèse du rêve rencontre, avec l'évocation des peintres, une expérience hypocondriaque et hallucinatoire. La fiction du malin génie poursuit ce même mouvement régressif qui conduit au délire d'influence.

Autour de 1890, le psychiatre Jules Cotard propose de rapporter les idées de persécution à un fond mélancolique et hypocondriaque en montrant comment le sentiment d'étrangeté relatif aux limites du moi et au corps propre, peut donner lieu à un délire d'influence. Au-delà de la simple dépersonnalisation, l'hypocondrie délirante peut être associée (et Descartes l'illustre assez bien) à des expériences hallucinatoires qui confèrent au corps des « formes bizarres et extraordinaires » : certains patients ont l'impression que leurs corps se putréfient et que leurs membres se détachent ; « d'autres sont transformés, ils sont en coton, en beurre, en verre ; ils sont changés en automates, en machines, en bêtes ; leur corps est tout petit, ne pèse pas une once ; ils sont réduits à rien, ils sont morts,

ou bien ils sont morts-vivants et condamnés à rester éternellement dans la même situation. Souvent ils parlent d'eux-mêmes à la troisième personne, comme d'une chose inanimée ou d'une mécanique qui n'a que les apparences de la vie¹⁴ ». La réduction à rien, qui constitue la phase paroxystique de ce délire, a été étudiée par Cotard sous le nom de « délire des négations » : les organes détruits et les fonctions abolies, le malade se considère lui-même, comme l'écrit Descartes, « comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'aillant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses » (AT, VII, 22, 29-23, 31 ; IX, 18). La conviction délirante est bien évidemment érigée par Descartes en hypothèse fictive. La réduction du corps à un automate sans vie est pourtant le destin possible d'un processus d'extériorisation ou d'objectivation qui a pu commencer avec la perte des limites du moi et de l'évidence naturelle.

Une fois le sujet dépossédé de son corps propre, la place est libre pour des agents internes, mais aussi externes qui peuvent prendre le contrôle des mouvements, mais également, par le truchement des organes des sens, de la pensée. Le sentiment de persécution (être exposé à la malveillance systématique de puissances hostiles) peut ainsi se transformer en délire d'influence, et le corps se trouver réduit à l'état d'une machine ou d'un appareil au moyen duquel des idées sont introduites dans la tête du persécuté¹⁵. À l'époque de Descartes, les nombreux traités de démonologie font état de moyens d'influence sur lesquels on ne s'étendra pas.

Selon « l'ordre des raisons », la traversée du doute exposée dans la Première Méditation a le sens d'un examen critique des fondements généraux de la connaissance humaine, des idées qui la composent aussi bien que des facultés qui la conditionnent et l'organisent. Ce que l'on a voulu montrer, c'est que cet examen qui conduit à la « ruine des fondements » et « entraîne avec soi tout le reste de l'édifice » des connaissances humaines et des certitudes, peut être appréhendé comme le récit d'une *expérience possible* de désorganisation et de dissolution, selon un déroulement ou un ordre typique de l'éclosion des psychoses délirantes. De ce point de vue, la Première Méditation met en scène une *fiction vraisemblable* dont l'ordre suit de près celui du récit autobiographique de l'épisode d'enthousiasme de la nuit de novembre 1619, formé par les trois rêves des *Olympica* :

14. J. Cotard, « De l'hypocondrie », 1889, in *Études sur les maladies cérébrales et mentales*, Paris, 1891, p. 404. Voir aussi J. Ségla, *Le Délire des négations*, Paris, 1897. Si les débats sur la dépersonnalisation sont étroitement liés aux débats sur l'héritage du cartésianisme et à la réception française de Fichte, les premiers travaux sur le « délire des négation » (ceux de Cotard et de Ségla) ne mentionnent pas Descartes (du moins à notre connaissance).

15. V. Tausk, « Sur la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie » (1919), trad. fr. in *Œuvres psychanalytiques*, Paris, Payot, 1975, pp. 177-217. Voir (notamment) T. Dagron, « Enjeux du délire d'influence selon Viktor Tausk : hypocondrie et processus mélancolique », *Psychanalyse et psychose*, 14, 2014, pp. 151-173.

au même titre que le passage correspondant du *Discours de la méthode*, la Première Méditation en serait ainsi la réécriture et la réinterprétation. Il faudrait bien évidemment s'interroger sur la valeur à accorder à cette expérience qui sert de point de départ à la pratique philosophique. Autrement dit, sur l'ombre qu'elle vient porter sur l'ensemble du discours métaphysique, dont Descartes relève régulièrement le caractère foncièrement paradoxal¹⁶.

Descartes n'est pas fou. Mais à côté de la série des raisons de douter, on retrouve, à peine masquée, une expérience vertigineuse, dont les *Olympica* livraient vraisemblablement le récit le plus direct : l'une de ces expériences qui n'arrivent qu'« une fois en la vie ». La biographie de Descartes fournit de très nombreux éléments qui permettraient d'inscrire cet épisode dans une trajectoire de vie très singulière. Nous avons voulu ici suggérer seulement comment les écrits philosophiques de Descartes portent la marque de cette expérience intime et cruciale, et comment le texte de la Première Méditation pouvait être lu à la lumière de l'épisode raconté dans les *Olympica*. Descartes n'en fait d'ailleurs pas mystère. Dans le *Discours de la méthode*, il rapporte sa vocation philosophique à cette nuit de novembre 1619. Il avertit également ses lecteurs en toute occasion : la pratique de la méditation vise assurément l'établissement de la vérité et repose sur des constructions très intellectualisées, mais, pour autant qu'elle suppose évidemment la participation du sujet au mouvement ou au déroulement des pensées, elle constitue une expérience singulière, vouée à demeurer isolée du reste de l'existence normale. Sur ce point notamment, Descartes se sépare nettement de la tradition des « exercices spirituels » fondés, au contraire, sur la répétition quotidienne. C'est dans cette mesure seulement que l'on pourrait dire que Descartes « congédie » la folie : dans le sens où il congédie la métaphysique elle-même, ou du moins la repousse aux marges de la vie commune et des « conversations ordinaires », se donnant pour règle de ne consacrer que « fort peu d'heures [...] par an » aux pensées « qui occupent l'entendement seul ». L'expérience de soi propre à la métaphysique, qui vise à concevoir l'âme seule, sans le corps, constitue bien une expérience limite, destinée à demeurer circonscrite et séparée du reste de la vie : c'est en « s'abstenant de méditer », que l'« on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (à Elisabeth, 28 juin 1643 ; AT, III, 692).

L'expérience singulière de novembre 1619 a pu être surmontée et Descartes a été capable d'en circonscrire la portée et la signification. L'épisode traumatique de désorganisation a surtout constitué une sorte de matière première : elle a fait l'objet d'une série d'élaborations et de reconstructions qui ont permis de l'intégrer progressivement dans une histoire de vie, puis dans un projet philosophique exceptionnellement créatif. La révélation d'abord

16. Je tenterai de montrer dans un livre à paraître comment le cogito lui-même peut être appréhendé dans la continuité de cette logique paradoxale (T. Dagron).

relative au « choix de vie » a pu être transformée en projet théorique et en une œuvre de culture communicable et partageable. Ce travail de reconstruction et d'élaboration avait d'ailleurs commencé avec l'interprétation du troisième rêve des *Olympica*, pour accompagner ensuite l'ensemble de l'œuvre philosophique de Descartes.

Tristan DAGRON et Marine MAZEL

