

L'HYPOTHESE DE L'INDISTINCTION DE LA VEILLE ET DU REVE

§ 1. REMETTRE L'OUVRAGE SUR LE MÉTIER

L'argument de l'indistinction de la veille et du rêve et d'un rêve généralisé repose sur une expérience banale, communément partagée, ancrée dans le vécu humain. Cette expérience est coutumière, il ne passe un jour sans qu'elle se produise. L'argument, malgré ses faiblesses, ne sera réfuté que très tard, à la fin de la *Méditation sixième*, qu'une fois les sens partiellement réhabilités, puisqu'il affecte les vérités sensibles. Il plane sur l'ensemble des *Méditations*³⁶⁰. Qu'est-ce qui motive son entrée en jeu, après l'évocation des deux hypothèses qui le précèdent, celle d'une erreur généralisée des sens et celle de la folie ? L'hypothèse de la folie vient de déboucher sur une aporie et une indécision qui ne permet pas de résoudre la question de savoir si nos perceptions peuvent être tenues pour assurées. Elle ne permet pas de les retenir comme certaines, puisque nous sommes peut-être fous. Elle ne permet pas, non plus, de décréter qu'elles sont trompeuses de manière certaine, puisque nous ne saurions être absolument assurés ni que nous ne sommes pas fous, ni que nous le sommes. Le travail de mise en œuvre d'un doute systématique reprend, ici, là où nous l'avions laissé avant l'entrée en jeu de l'hypothèse de la folie, avec celle d'une erreur généralisée des sens qui se heurte

³⁶⁰ Nous rejoignons, sur ce point, la thèse de Monsieur Georges Moyal qui s'oppose à l'interprétation sans preuves, notamment soutenue par F. Alquié, selon laquelle l'argument de l'indistinction entre la veille et rêve tomberait avec la connaissance de la véracité divine. Sur l'analyse des textes et arguments qui plaident pour une permanence du rêve tout au long des *Méditations*, voir G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 50-63.

aux perceptions quotidiennes les plus proches, les plus intimes, au fait, par exemple, de se sentir assis ici auprès du feu, d'être vêtu, de tenir entre ses mains cette feuille.

Il faut donc, à ce stade de l'alimentation du doute en arguments, remettre l'ouvrage sur le métier, trouver un nouvel argument à partir duquel le doute puisse se redéployer après l'impasse dans laquelle celui de la folie a conduit toute possibilité de jugement sur la réalité. Le nouvel argument sera le suivant : qu'est-ce qui me garantit que ma vie n'est pas qu'un songe³⁶¹ et que ce que je tiens pour la réalité, à commencer, par celle dont témoignent mes sens a plus de réalité que toutes les illusions de mes rêves ? Son champ d'application et d'extension enveloppe, comme celui de la folie, le domaine des perceptions sensibles quotidiennes que nous avons l'habitude de tenir pour certaines et qui jusqu'ici semblaient résister au doute appuyé sur l'expérience des erreurs de nos sens. Et, il porte, comme celui de la folie, plus généralement sur toutes nos représentations mentales. Nous pouvons, toutefois, espérer qu'il soit plus décisif et qu'il nous conduise vers un jugement certain à leur sujet, qu'il permette soit de définitivement les disqualifier comme trompeuses, soit de définitivement les retenir comme parfaitement sûres. Nous en attendons une raison de douter plus déterminante que l'hypothèse de la folie, et plus générale que celle de l'erreur des sens qui ne semblait valoir pour les perceptions sensibles outrepassant la capacité et la portée naturelle de nos sens. Toute la question est de savoir si cet argument permet d'atteindre cet objectif ?

Pour y répondre nous devons en examiner le ressort, les forces et faiblesses, et les limites. Pour ce qui est de son ressort, il repose, nous l'avons dit, sur une expérience absolument commune et banale : le fait que tout homme dorme et rêve. Or, lorsque nous dormons, nous n'avons rien à envier aux plus fous des fous en matière de confusion entre ce qui est réel et ce qui est illusoire. Nous prenons nos rêves pour des réalités. Alors que nous sommes nus dans un lit, nous croyons être habillés au coin d'un feu. Cette expérience banale du rêve éveille le soupçon et nous donne le droit de penser qu'elle est extensible. Autrement dit, si, lorsque je dors, je ne crois pas dormir, pourquoi, maintenant que je ne crois pas dormir, que je me pense éveillé, ne serais-je pas, en réalité, en train de dormir et ne serais-je pas en train de rêver que je suis éveillé ? Selon cette hypothèse, il n'y aurait d'autre réalité que les illusions de nos songes sans extériorité, la veille elle-même n'existerait qu'à l'intérieur du rêve, qu'à titre d'effet du rêve. Veiller ne serait pas autre chose que rêver que l'on ne rêve pas. La veille ne serait pas par nature différente du rêve. D'ailleurs, les sensations que nous pensons éprouver à l'état de veille sont exactement identiques à celles que nous éprouvons en songeant. Les

³⁶¹ « Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continu ? », *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, AT, X, p. 511.

sensations, couleurs, sons, sentiments de chaleur ou de froid, etc. sont de nature parfaitement subjective. Cette comparaison de la perception avec le rêve non seulement étend le doute à toutes les choses sensibles mais le radicalise. La perception peut être considérée comme un rêve éveillé, ce qui conduit à déréaliser totalement le monde des choses matérielles et les sensations qui nous le font éprouver. Ainsi l'hypothèse de l'indistinction de la veille et du rêve prolonge directement celle de l'erreur généralisée des sens et l'accentue de manière radicale.

Que cette raison nouvelle de douter ait une extension plus ample que l'argument des sens trompeurs, en ne laissant hors de son champ aucune perception sensible, qu'elle soit plus radicale dans la disqualification de la réalité objective des choses matérielles, cela est manifeste. Qu'elle soit plus puissante que les arguments des sens trompeurs et que celui de la folie, rien n'est moins sûr. Nous suggérons qu'elle sera moins sérieuse, plus fragile et moins difficile à évincer que l'argument de la folie et que celui des sens trompeurs, qui la précèdent.

§ 2. SUR LA RÉVERSIBILITÉ DE LA VEILLE ET DU SOMMEIL : L'ENTRÉE DANS L'HYPERBOLE

L'hypothèse d'un rêve éveillé généralisé nous semble entachée d'une fragilité intrinsèque qui tient, selon nous, à trois raisons.

Premièrement, pouvons-nous comprendre l'hypothèse du rêve éveillé de la manière suivante : nous nous souvenons avoir souvent rêvé et cru, par le passé, être éveillés sans l'être, nous sommes alors peut-être actuellement, à nouveau dans cet état, bien que nous croyant éveillés ? Examinons ce que dit le texte des *Méditations* :

Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier, que cette tête que je remue n'est point assoupie, que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions³⁶².

En disant que nous avons, non pas toujours, mais « souvent » été trompés en rêvant, d'une part, et que nous nous en souvenons, ce qui suppose que nous ne rêvons

³⁶² *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 15.

plus, d'autre part, Descartes semble contredire l'hypothèse que nous puissions encore rêver. Comment, en effet, pourrais-je me souvenir d'avoir rêvé, si je rêve encore, et si je ne suis jamais sorti de mon rêve ? La seule possibilité logique revient à admettre que nous rêvons de manière intermittente, ce qui est en réalité le cas, et ce qui suppose une distinction réelle entre sommeil et veille que l'argument entend précisément effacer. S'il faut comprendre l'argument du rêve, comme désignant d'un état intermittent, ainsi que semble l'indiquer le texte des *Méditations*, c'est toute la force de l'hypothèse qui s'effondre. Et si nous supposons encore que la confusion entre rêve et veille est notre état présent (« supposons donc maintenant que nous sommes endormis [...] »³⁶³), sans l'avoir toujours été, cela rend caduque l'hypothèse d'un rêve éveillé généralisé sur laquelle l'argument du doute repose. Si, en effet, l'hypothèse d'un rêve éveillé n'est pas généralisable et ne couvre pas la totalité de notre existence, elle ne souscrit plus aux exigences du doute, qui entend ici atteindre l'ensemble de la réalité du monde extérieur et de l'expérience que nous en faisons. L'hypothèse d'un rêve intermittent a pour conséquence que, si à présent, rien de ce que je pense n'échappe peut-être à l'emprise du rêve, dans le temps, en revanche, toute une partie de la réalité, celle connue alors que je ne rêvais point, ne tombe plus sous son emprise et n'a pas à être requalifiée en illusion. Il y a bien, dans ce cas, un autre univers différent des images suscitées par mes songes, même si désormais je n'y accède plus et n'en sais plus rien. Il faut donc admettre que l'idée d'un rêve éveillé ne sert d'argument au doute sur la réalité objective de nos pensées, et ne constitue une avancée par rapport à l'argument des sens trompeurs, qu'à condition d'être absolument général, et qu'il ne peut être général que si son emprise est étendue à l'ensemble de notre vécu, à non au seul présent. Dès lors, l'état de rêve ne peut, en vertu d'une exigence de cohérence et d'efficacité de l'hypothèse, qu'avoir été toujours le nôtre, depuis nos premiers instants. Si ma vie est actuellement un songe, comme l'envisage l'argument cartésien, il faut aussi qu'elle l'ait toujours été pour que l'argument serve à déstabiliser notre croyance en l'existence d'un monde extérieur. Sans cela, je pourrais conclure que je suis peut-être actuellement victime des illusions de mes rêves, mais certainement pas que le monde s'y réduit. Or, le texte de la *Méditation première* est moins radical, et ne satisfait pas à cette exigence logique. Cependant, le texte du *Discours de la méthode* est, sur le même sujet, plus net et semble nous autoriser à comprendre que l'hypothèse d'un rêve éveillé ou d'une veille illusoire, ce qui revient au même, doit être considérée comme absolument générale. En effet, Descartes dit supposer que toutes les choses entrées depuis toujours en son esprit ne sont pas plus vraies que les illusions de ses songes :

³⁶³ *Ibid.*

Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes³⁶⁴.

S'appuyer sur le texte du *Discours*, et admettre que l'hypothèse d'un rêve éveillé doive être comprise comme celle d'un rêve généralisé et permanent, et non pas intermittent, ne règle une difficulté logique que pour en soulever une seconde.

Deuxièmement, donc, et dans l'hypothèse d'un rêve généralisé, Descartes dit avoir été trompé en songe, alors qu'il dormait : « Mais en y pensant soigneusement je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions »³⁶⁵. Cette expérience commune de s'être cru éveillé, alors que nous ne l'étions pas, fonde l'hypothèse de la transposition du rêve à l'état présent de veille. Le texte identifie l'état de veille, dans lequel je pense me trouver, au sommeil dans lequel j'ai si souvent cru être éveillé. Seulement, comment puis-je affirmer que c'est bien dans mon sommeil que je pensais être éveillé, alors que je ne l'étais pas, si je ne peux jamais sortir du sommeil, si la veille elle-même n'est qu'un rêve ? Comment puis-je avoir ne serait-ce que l'idée du rêve et du sommeil, si je ne suis, maintenant comme auparavant, jamais que l'otage de mes rêves ? Paradoxalement, si je dormais toujours, je ne devrais avoir que l'idée de la veille. Si je n'avais jamais été que prisonnier de mes rêves, je ne pourrais pas dire que je rêve. Celui qui ne connaît, et n'a jamais connu que la captivité, ne saurait pas même en avoir le soupçon. L'hypothèse d'un rêve généralisé, rend alors incompréhensible que l'on puisse parler de rêve puisque nous ne connaissons rien d'autre, et que sommes comme les prisonniers de la caverne de Platon, prenant les ombres qui défilent sur la paroi située devant eux pour l'unique réalité possible. Si aucun point de vue extérieur au songe n'a jamais pu nous être donné, comment pourrions-nous avoir ne serait-ce que l'idée de notre condition, en l'occurrence celle de rêveurs ? Comment pourrions-nous parler de sentiment d'indistinction entre veille et sommeil, si nous n'admettons pas d'abord que nous connaissons leur distinction. Je ne peux en avoir l'idée qu'à condition de connaître effectivement un autre état que le rêve, de ne pas avoir toujours rêvé. À défaut d'avoir vécu l'état de veille, aurait-on pu me le faire connaître, m'en parler, sans que je n'en sois jamais sorti ? Non, cela ne serait jamais et encore qu'un rêve et je ne pourrais pas même avoir l'idée de cette expérience rapportée. Le prisonnier qui a été extrait de la caverne platonicienne, n'est pas cru lorsqu'il redescend vers ces anciens compagnons de captivité et devient objet de risée et

³⁶⁴ AT, VI, p. 32.

³⁶⁵ *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 15.

de haine. La condition de la formulation de l'hypothèse d'un rêve généralisé, qui n'admet pas d'autre point de vue que celui du rêve, suppose, en même temps, pour pouvoir être énoncée, une conscience du rêve et donc un point de vue qui lui soit extérieur. Elle se contredit manifestement elle-même à double titre. i) Si je peux-dire que j'ai rêvé, c'est que je n'ai pas toujours rêvé, car, ce n'est qu'au réveil que l'on prend conscience d'avoir rêvé. En ce sens, ma vie et la réalité ne peuvent pas n'être qu'un rêve. ii) Si j'ai toujours rêvé, si je rêve encore maintenant, je ne dois pas être en mesure de le dire, ni de le savoir ; et là encore je ne peux soutenir que la réalité et la vie ne sont qu'un rêve. L'hypothèse que tout n'est que rêve entre ainsi en contradiction soit avec ce qu'elle énonce, soit avec la situation d'énonciation qu'elle suppose. Il s'agit d'une hypothèse intenable.

En troisième et dernier lieu, l'objection la plus têtue, qui vient enfin à l'esprit et qui limite la force de l'argument du rêve n'est pas d'ordre logique, mais psychologique et vécue. Elle est la suivante : qui a, une seule fois, pensé rêver alors qu'il était éveillé ? Personne, à vrai dire. L'inverse peut bien arriver. Encore que l'on puisse en dormant réaliser que l'on dort, comme Descartes lui-même, dans son rêve de la célèbre nuit du 10 novembre 1619³⁶⁶, l'on peut, aussi et assurément, ignorer en rêvant que l'on rêve et se croire éveillé ; de là vient toute la puissance d'illusion du rêve que souligne Descartes. Mais la situation inverse d'un rêve éveillé qu'envisage l'hypothèse de la *Méditation première*, ne repose sur aucune expérience vécue. S'il arrive à tout un chacun de douter en rêve qu'il rêve, il n'arrive à personne de douter éveillé qu'il est éveillé ou de sérieusement prétendre rêver. Affirmer, devant une situation ou une attitude invraisemblable ou incongrue, comme on le fait parfois, « Mais, je rêve ! » ne sera jamais qu'une formule coutumière, un recours à la figure rhétorique de l'hyperbole pour soutenir l'expression d'un sentiment de surprise ou de réprobation, mais en rien la traduction d'une confusion réelle, vécue entre la veille et le sommeil. Assimiler la veille au sommeil revient à identifier et confondre deux états psychiques qui ne sont, en réalité, pas comparables, ni assimilables l'un à l'autre. D'ailleurs Descartes ne s'y trompe pas. Il n'affirme pas que l'indistinction entre la veille et le sommeil, que l'on éprouve parfois dans nos songes, puisse être transposée à l'état de veille. Il sait pertinemment qu'il n'est pas possible de soutenir sérieusement que « Notre veillée est

³⁶⁶ Baillet rapporte, au sujet des songes que fit Descartes dans la nuit du 10 novembre 1619, qu'il réalisa en dormant que ce qui lui venait à l'esprit était un songe : « Ce qu'il y a de singulier à remarquer c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était en songe ou en vision, non seulement il décida, en dormant, que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quitta », *Olympica*, AT, X, p. 184. Si, à en croire Baillet, même en dormant, Descartes parvient à distinguer le sommeil de la veille, c'est dire combien l'argument de leur indistinction ne peut être lu, sous sa plume, que comme une fiction fort fantaisiste.

plus endormie que notre dormir [...] » comme l'écrit Montaigne³⁶⁷. Car, si l'on y est attentif, sa formulation reste extrêmement prudente et en-deçà d'un véritable parallèle entre la veille et le sommeil, puisqu'il ne dit pas être capable de se persuader qu'il dort, mais seulement que son étonnement est tel, qu'il est presque capable de se persuader qu'il dort :

Et m'arrêtant sur cette pensée [d'avoir été trompé par les illusions de ses songes], je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors³⁶⁸.

Le « presque », qui risquerait de passer inaperçu aux yeux d'un lecteur pressé, et qui traduit l'adverbe « *ferè* », présent aussi dans le texte latin³⁶⁹, n'est, bien sûr, pas lâché au hasard, ni innocemment. Il limite, d'emblée, la portée de l'argument et en souligne la faiblesse que ne justifie que la décision de pousser à son niveau d'excès le plus haut la recherche de raisons de douter. Ce « presque » indique que nous touchons

³⁶⁷ MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 3, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, p. 347. Il faut replacer la phrase de Montaigne dans sa logique. Dénonçant la prétention du jugement des hommes à accéder à la moindre vérité, Montaigne prend le contrepied de la raison et considère, s'inspirant du *De divinatione* de Cicéron, que le sommeil (image de la mort) et la fureur, qui font sortir les hommes d'eux-mêmes, les rapprochent des dieux et de la vérité par divination. Ainsi, le rêve et la folie sont envisagés, chez Montaigne, comme les voies qui mènent à la vérité, alors qu'ils ne sont toujours présentés, chez Descartes, comme ce qui nous en détourne, au moins pour la connaissance des réalités sensibles. Ainsi la *Méditation seconde*, à l'occasion d'une comparaison entre l'absurdité de recourir à l'imagination pour connaître l'âme et celle de recourir au songe pour discerner ce qui à l'état de veille ne nous apparaît pas avec une assez grande netteté, éclaire-t-elle le statut du rêve chez Descartes : « En suite de quoi je vois clairement que j'aurais aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable ; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence », AT, IX, 1, p. 22. L'on pourrait se référer aussi à la comparaison, à la fin de la *Méditation première*, du sujet méditant avec un prisonnier tenté de prolonger son sommeil et le rêve dans lequel il se croit libre, pour demeurer plus longtemps dans une illusion agréable et continuer d'ignorer la vérité de son triste sort (AT, IX, 1, p. 18). En aucun cas, le rêve n'est pour Descartes, à la différence de ce qu'il est chez Montaigne et Cicéron, un révélateur de la vérité, mais l'inverse. Il serait d'ailleurs intéressant de montrer, de manière systématique et globale, comment la philosophie première cartésienne forme une longue réponse aux thèses sceptiques du chapitre 12 du second livre des *Essais* et comment la morale du *Discours*, statuant dans le domaine pratique, hors de toute certitude acquise dans le domaine théorique de la science en reprend les considérations d'ordre éthique. L'on verrait alors, par cette confrontation des textes cartésiens avec celui des *Essais*, comment, sur des points très précis, Descartes, pour s'y opposer dans le domaine de la science, ou pour le suivre dans le domaine de la sagesse pratique, en reçoit l'influence directe.

³⁶⁸ *Méditation première*, AT, IX, 1, pp. 14-15.

³⁶⁹ *Meditatio prima*, AT, VII, p. 19.

ici un point de rupture dans le parallèle suggéré entre veille et sommeil et dans l'exercice du doute hyperbolique qu'il soutient. Il annonce, les qualificatifs d'hyperbolique et de ridicule qui sanctionneront, à la fin de *Méditation sixième*, l'hypothèse d'un rêve éveillé généralisé. En ce sens l'argument du rêve n'est pas de même nature que celui de la folie. Il ne constitue pas, comme le suggère Monsieur Georges Moyal³⁷⁰ une hypothèse concurrente ou rivale de celle de la folie, que Descartes aurait préférée à cette dernière parce qu'elle en maintiendrait les avantages (radicalité du doute) sans en avoir les inconvénients (aliénation et dépossession du sujet qui médite de sa faculté de juger correctement). Ces deux hypothèses n'ont pas la même force, car, finalement, il y a bien des fous, et des fous qui s'ignorent, alors qu'il n'existe point de sujet qui s'imagine dormir alors qu'il veille et prenne sa vie pour un songe, sauf précisément, et peut-être, parmi les fous. Or, dans ce cas, l'hypothèse nouvelle d'un rêve éveillé et généralisé ne se justifie plus, elle n'est qu'un cas particulier de la folie. Ce n'est, bien sûr, pas dans ce sens que Descartes l'évoque, mais assurément comme une hypothèse distincte de la folie et une raison supplémentaire de nourrir le doute méthodique. Cette hypothèse ouvre la série des trois raisons extravagantes de douter dont elle fait ainsi partie : l'hypothèse d'un rêve éveillé, celle d'un Dieu trompeur, celle du malin génie. Lorsqu'en conclusion des *Méditations* Descartes dénonce le caractère hyperbolique et ridicule des raisons de douter envisagées les jours précédents, il pointe notamment (« *praesertim* ») cette incertitude si générale touchant le sommeil qu'il ne pouvait distinguer de la veille :

Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille : car à présent j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés³⁷¹.

Nous suggérons que, si Descartes prend, dans la *Méditation sixième*, comme argument emblématique des raisons hyperboliques et ridicules de douter l'hypothèse d'un rêve éveillé permanent, c'est au sens où cette hypothèse ouvre le cycle des trois hypothèses les plus extravagantes avancées dans la *Méditations première* pour prolonger la liste des raisons de douter et l'exercice métaphysique du doute. Avec lui commence l'hyperbole. Or, l'hyperbole, l'excès qu'elle s'autorise ont pour pendant une

³⁷⁰ G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, p. 26.

³⁷¹ *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 71.

certaine faiblesse tant logique que psychologique de l'argumentation qu'elle met en scène.

Peut-être se souviendra-t-on, à l'évocation de l'hypothèse d'un rêve éveillé, puis de la condition de cet esclave ou plutôt prisonnier (« *captivus* » dit le texte latin³⁷²) conspirant avec ses songes³⁷³, dans la *Méditation première*, des vers écrits par Corneille, en 1630, à l'acte III, scène 3, de *Clitandre ou l'innocence persécutée*, que Descartes avait peut-être lus ou entendus :

Clitandre, en prison.
 Je ne sais si je veille, ou si ma rêverie
 À mes sens endormis fait quelque tromperie ;
 Peu s'en faut, dans l'excès de ma confusion,
 Que je ne prenne tout pour une illusion.
 Clitandre prisonnier ! Je n'en fais pas croyable
 Ni l'air sale et puant d'un cachot effroyable
 Ni de ce faible jour l'incertaine clarté,
 Ni le poids de ces fers dont je suis arrêté ;
 Je les sens, je les vois ; mais mon âme innocente
 Dément tous les objets que mon œil lui présente
 Et, le désavouant, défend à ma raison
 De me persuader que je sois en prison.
 Jamais aucun forfait, aucun dessein infâme
 N'a pu souiller ma main, ni glisser dans mon âme ;
 Et je suis retenu dans ces funestes lieux !
 Non, cela ne se peut : vous vous trompez, mes yeux ;
 J'aime mieux rejeter vos plus clairs témoignages,
 J'aime mieux démentir ce qu'on me fait d'outrages,
 Que de m'imaginer, sous un si juste roi,
 Qu'on peuple les prisons d'innocents comme moi.
 Cependant je m'y trouve [...].

C'est le même thème à la mode, que l'on retrouvera développé, dans *La vie est un songe* (1635) de Pedro Calderón de la Barca. Descartes n'en fait pas autre chose que ce que Corneille fait déjà de ce thème, lorsque Clitandre conclut immédiatement son monologue par l'affirmation qu'il ne rêve pas. Chez Corneille, il est question d'un procédé rhétorique, par lequel Clitandre souligne en fait son innocence en dénonçant le caractère incroyable, quasi onirique, de son emprisonnement. Chez Calderón, il s'agit d'un stratagème orchestré par son père, souverain de Pologne, pour mettre à l'épreuve,

³⁷² *Meditatio prima*, AT, VII, p. 23.

³⁷³ « Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions [...] », *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 18.

puis tromper Sigismond et l'écarter du trône. Artifice rhétorique dans un cas, artifice politique et dramatique dans l'autre, l'hypothèse d'un rêve éveillé revêt, au théâtre comme, ici, en philosophie, le statut fragile d'une fiction parfaitement invraisemblable. Avouons, pour finir sur ce point, qu'il serait pour le moins inquiétant qu'un argument ait finalement plus de puissance et de capacité à nous convaincre en philosophie et du point de vue d'un strict usage de la raison, qu'il n'en a sur les scènes du théâtre et de l'illusion baroque. Nous ne ferons pas ce procès à Descartes.

L'hypothèse du rêve généralisé se heurte donc à la résistance de nos états de conscience puisque nul ne pense sérieusement dormir lorsqu'il ne dort pas. Pour qu'une telle hypothèse maintienne un état de doute, il faudrait que, non seulement nous rêvions en pensant être éveillés, mais aussi que nous soyons parfaitement inconscients de nos rêves et des illusions qu'ils suscitent. Il faudrait que rien ne résiste, ni n'échappe, à la puissance de l'illusion, qu'il n'y ait pas ce « presque » qui nous fait hésiter à véritablement confondre rêve et sommeil et qui contrarie l'efficacité de l'argument du rêve.

§ 3. SUR L'IMMUNITÉ DE LA RAISON

Après les faiblesses de l'argument du rêve, examinons-en les limites en déterminant les objets susceptibles d'entrer ou pas sous le régime du doute hyperbolique qu'il soutient. Le songe porte sur les réalités sensibles, de sorte que les réalités intelligibles semblent opposer une résistance à la volonté de douter soutenue par l'argument d'un rêve généralisé. Deux passages des *Méditations* nous paraissent, à cet égard, parfaitement explicites.

Le premier intervient immédiatement après l'évocation de l'argument du rêve à proprement parler et lui apporte sa conclusion. Il se situe dans la *Méditation première*. Descartes y distingue les idées portant sur les choses composées et celles portant sur des natures simples. Cette distinction du composé et du simple recouvre la distinction entre réalités sensibles et réalités intelligibles. Elle aboutit à la proposition par Descartes d'une hiérarchie entre les sciences, fondée sur leur degré plus ou moins grand de certitude. Descartes mentionne, d'une part, la physique, la médecine, l'astronomie, etc., qui portent sur des choses composées, affectées par l'argument du rêve, et qui restent donc, pour l'heure, douteuses et incertaines. Il mentionne, d'autre part, l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de même nature, qui portant sur des choses simples sont certaines et indubitables, quand bien même je rêverais :

Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables. C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines ; mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable³⁷⁴.

Le second texte, attestant de l'écueil que constitue pour le doute hyperbolique les vérités de la raison, se trouve à la fin de la *Méditation cinquième* où Descartes affirme que la règle de l'évidence, pour les évidences présentes, et la garantie divine, pour les évidences passées dont nous nous souvenons, nous assurent de la vérité de notre science. Il reprend alors l'objection de la *Méditation première*, selon laquelle la vérité de nos pensées pourrait être illusoire, s'il se trouvait que nous dormions alors que nous pensons être éveillés. Mais il objecte que tout ce qui se présenterait à lui sur le mode de l'évidence, qu'il dorme ou qu'il veille, serait incontestablement vrai :

Que me pourra-t-on donc objecter davantage ? Que peut-être je dors (comme je me l'étais moi-même objecté ci-devant), ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis ? Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence, est absolument véritable³⁷⁵.

Les deux textes, que nous venons de considérer, affirment manifestement une entière immunité des vérités de la raison face aux attaques du doute appuyé par l'argument du rêve. Il en va des vérités de la raison exactement comme des perceptions quotidiennes, intimes ou proches, qui contrebalancent l'hypothèse de l'erreur générale des sens et en limitent le champ d'application. L'exercice du doute se déploie, mais se trouve gêné et bloqué dans sa progression. Il rencontre, à ce stade, la résistance des vérités de la raison telles que celles des mathématiques, à commencer par la somme de deux et de trois ou le dénombrement des côtés d'un carré. Examinons, un instant, sur ce point, le détail du texte de la *Méditation première*. Descartes dit que l'addition de deux

³⁷⁴ AT, IX, 1, pp. 15-16.

³⁷⁵ *Id.*, p. 56.

et trois et que le dénombrement des côtés d'un carré sont indifférentes au fait qu'il dorme ou qu'il veille, et qu'ils ne peuvent être soupçonnées de fausseté quel que soit l'état (de veille ou de sommeil) dans lequel il se trouve. Mais l'on pourrait nous objecter que le texte n'avance sur ce terrain de la certitude qu'avec beaucoup de prudence et de précaution. L'on pourrait, en effet, souligner que Descartes se contente de soutenir seulement que de telles vérités, qu'il veille ou non, lui semblent ne pouvoir être soupçonnées de la moindre fausseté ou incertitude :

Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude³⁷⁶.

Sembler ne pouvoir être soupçonné et ne pouvoir l'être, ne signifient pas la même chose. Si l'on devait prendre cette différence pour une nuance, le moins que l'on devrait admettre est qu'il s'agit d'une nuance de taille, susceptible de contredire l'idée même d'une parfaite immunité des vérités mathématiques à l'argument du rêve. Toutefois, nous ne céderons pas à cette lecture que peut nous inviter à faire la traduction du duc de Luynes. Car, le sens du texte français est-il parfaitement conforme au texte latin initial ? Traduit-il fidèlement le sens de la proposition latine « [...] *nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant*³⁷⁷ » ? Rien n'est moins sûr. La traduction de 1647 est, certes, fidèle au latin d'un point de vue littéral. Mais elle opère un choix entre deux sens possibles de « *videtur* » pour retenir le plus faible et donc nettement atténuer la portée du premier texte. Ainsi, elle rend « *videtur* » par « il semble », alors que l'on peut encore le traduire aussi par « il appert », « il apparaît de manière manifeste », « il est évident ». Le premier sens de « *videtur* », retenu par la traduction de 1647, suggère l'idée qu'un doute reste toujours possible quant à la certitude des vérités de la raison, le second sens possible de « *videtur* », en revanche, l'exclut. Quel argument plaide alors en faveur d'une révision à la hausse du sens de la traduction de 1647 pourtant approuvée par Descartes ? Un argument fondé sur la recherche d'une cohérence entre les textes, à l'intérieur même des *Méditations*. Car le sens atténué de « *videtur* », proposé par la traduction française de 1647 du duc de Luynes, ne s'accorde pas avec le passage de fin de la *Méditation cinquième*, alors que ce passage s'accorde avec le sens le plus fort que l'on peut donner à « *videtur* » dans le texte latin de la *Méditation première*. En effet, Descartes affirme, à la fin de la

³⁷⁶ *Id.*, p. 16.

³⁷⁷ « [...] et il apparaît qu'il n'est manifestement pas possible que des vérités aussi évidentes s'exposent à un soupçon de fausseté » (notre traduction), *Meditatio prima*, AT, VII, p. 20.

Méditation cinquième, sans la moindre ambiguïté, de manière tout à fait catégorique, que le fait que je dorme ou que je veille ne change absolument rien à la vérité de ce qui se présente avec évidence à notre esprit. Peut-on objecter à notre lecture qu'il est abusif de vouloir aligner le sens du texte de la *Méditation première* sur celui de la *Méditation cinquième* parce que ce qui peut être soutenu avec assurance dans la *Méditation cinquième* ne pouvait pas encore l'être dans la *Méditation première* ? Telle est la thèse que soutient Monsieur Georges Moyal s'appuyant sur les termes du texte français de 1647, moins catégoriques que ceux du texte latin de 1641, pour disqualifier la résistance des vérités de la raison au doute porté par l'argument du rêve dans la *Méditation première*³⁷⁸. Monsieur Moyal rend compte de l'avancée que constitue la fin de la *Méditation cinquième*, au regard du texte de la *Méditation première*, en invoquant que la véracité divine, établie depuis, a conféré, entre temps, à la règle générale de l'évidence (ce qui est certain est vrai) la validité qui lui faisait encore défaut dans la *Méditation première*. Cette thèse renvoie, d'une part, à celle, amplement sujette à caution, d'une garantie par Dieu de la règle générale de l'évidence, que nous ne discuterons pas ici, mais en plusieurs autres chapitres de ce travail. Mais Monsieur Moyal va plus loin en prenant comme pivot de la défense de sa thèse l'échange au sujet du rêve et la folie qui intervient entre Descartes et le père Bourdin, dans les *Septième objections*. Bourdin reproche à Descartes d'affirmer que des vérités tout à fait certaines ne peuvent jamais apparaître douteuses à ceux qui dorment, alors même qu'ils peuvent prendre pour vraies et certaines les choses les plus fausses et extravagantes :

Mais, dites-vous, il en est bien autrement des choses qui sont tout à fait certaines ; car elles sont telles, qu'à ceux même qui dorment ou qui sont fous, elles ne peuvent jamais paraître douteuses. Est-ce donc tout de bon, je vous prie, que vous dites que les choses tout à fait certaines sont telles qu'elles ne peuvent pas même paraître douteuses à ceux qui dorment ou qui sont fous ? Mais, enfin, où les trouverez-vous, ces choses ? Et pourquoi, s'il est vrai qu'à ceux qui dorment ou qui ont l'esprit troublé, les choses qui sont ridicules et absurdes leur paraissent cependant quelquefois non seulement vraies, mais aussi très certaines, pourquoi aussi celles qui sont les plus assurées ne leur paraîtront-elles pas fausses et douteuses ? Et, pour preuve de ceci, j'ai connu une personne qui, un jour, comme elle sommeillait, ayant entendu sonner quatre heures, se mit à compter ainsi

³⁷⁸ G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 40-41. Sur le développement des objections apportées à la thèse d'une immunité à l'argument du rêve des vérités de la raison, voir G. MOYAL, « L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison », *Philosophiques*, vol. 23, n° 2, 1996, p. 417-425. Pour une étude plus approfondie de l'état de la question voir l'ensemble de *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, entièrement consacrée à ce problème qui propose une critique de l'interprétation canonique, notamment en opposition à la lecture de l'argument du rêve que fait Monsieur Harry Frankfurt dans H. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis et New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970 ; H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-Essais philosophiques »], 1989.

l'horloge, une, une, une, une. Et pour lors l'absurdité qu'elle concevait dans son esprit la fit s'écrier : Je pense que cette horloge est dérangée, elle a sonné quatre fois une heure³⁷⁹.

La réponse de Descartes est on ne peut plus claire. Il nie avoir jamais soutenu une telle absurdité et réaffirme simplement que ce qui est parfaitement clair et distinct, que l'on veille, dorme ou que l'on soit fou, ne peut être que vrai, mais qu'il faut que chacun évite de confondre ce qu'il conçoit clairement et distinctement et ce qui semble être clairement et distinctement conçu sans vraiment l'être :

Je ne sais par quelle analyse cet homme subtil [Bourdin] a pu déduire cela de mes écrits ; car je ne me ressouviens point d'avoir jamais rien dit de tel, ni même rêvé en dormant. Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou même aussi, si l'on veut encore qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens ; parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai. Mais, parce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bon homme prenne ici l'un pour l'autre³⁸⁰.

Descartes reprend dans sa réponse à Bourdin, exactement, ce qu'il déclarait déjà dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* au sujet de la règle générale de l'évidence, à savoir que ce qui reste en pratique difficile, une fois la validité de la règle posée, est le discernement du caractère effectivement clair et distinct de nos idées :

Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement³⁸¹.

³⁷⁹ *Œuvres philosophiques de Descartes*, R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques »], 1967, p. 954. Nous rappelons que nous donnons ici, comme précédemment, la référence de la traduction française de Clerselier de 1661, légèrement modifiée par F. Alquié dans sa propre édition, car l'édition en français des *Méditations métaphysiques* d'Adam et Tannery s'en tenant au texte de 1647, revu par Descartes, ne comprend pas les *Septième objections et réponses*, qui ne furent publiées que dans la seconde édition latine de 1642.

³⁸⁰ *Id.*, pp. 960-961.

³⁸¹ AT, VI, p. 33.

Bien évidemment, l'hypothèse que nous rêvons peut-être peut nous faire douter des vérités qui se présentent à nous comme les plus évidentes, puisque le rêve est en mesure de tout disloquer, déformer et librement recomposer. Là n'est donc pas la question, comme le croit Bourdin et, finalement, Monsieur Moyal dans son commentaire³⁸². Un homme qui rêve peut prendre pour faux ou douteux ce qui est vrai et certain, comme il prend pour certain et vrai ce qui est faux, douteux et extravagant. Descartes en convient. Mais cela ne remet pas, pour autant, en cause les vérités de la raison par l'argument de l'indistinction de la veille et du rêve, à commencer par les plus simples vérités des mathématiques. Car, si le fou ou l'homme plongé dans ses songes peuvent bien prendre pour faux ou douteux ce qui est vrai et certain, ils ne peuvent pas prendre pour faux ou douteux ce qui leur apparaît absolument certain et vrai, si d'aventure il leur arrivait de concevoir quelque chose de manière parfaitement claire et distincte. Ils peuvent douter ou juger faux ce qui pour d'autres est certain et vrai objectivement. Mais, à l'évidence, pas plus qu'un homme éveillé ou sain d'esprit, ils ne peuvent douter de ce dont ils ne doutent pas et juger faux ce qu'ils jugent vrai. Il ne faut donc pas confondre une question de fait : avons-nous en songe des perceptions claires et distinctes ? et une question de droit : si nous avons de telles perceptions sont-elles susceptibles d'être remises en cause du seul fait que nous rêverions ? À cette seconde question, la réponse de Descartes est constamment négative. Nul, même fou ou plongé dans un songe, ne peut douter de ce dont il ne doute pas ; or la certitude n'a pas d'autre critère que l'absence de doute possible.

§ 4. LA RAISON AU SECOURS DU SENSIBLE

Les vérités de la raison ne sont pas abattues par l'argument du rêve, comme semblent l'être, du moins au départ, par le même argument, nos perceptions des choses sensibles, puisque les vérités de la raison s'imposent à notre esprit comme certaines et vraies. C'est pourquoi, il faudra avancer une autre hypothèse qui permette d'étendre l'exercice du doute jusqu'au principe qui fonde la vérité, et tenter d'annexer cette région encore protégée des assauts du doute que forme la sphère des vérités mathématiques. Cette résistance au doute de la règle générale de l'évidence, qui se manifeste à l'occasion de l'usage de l'argument du rêve, fonde l'appel de la volonté de douter à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, créateur de toutes choses, jusqu'aux vérités auxquelles accède notre esprit. Ce Dieu aura, dans l'hypothèse où il veut me tromper, toute

³⁸² G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 20, 43-49.

latitude, en raison de sa puissance infinie, pour faire que je me trompe même dans les plus simples opérations d'arithmétique.

Seulement que s'est-il produit au cours de l'exposition de l'argument du rêve ? Les choses sensibles qui se présentent à nous, dans le rêve comme dans la veille, peuvent être décodées et transcrites à l'aide des natures simples matérielles : figure, étendue, mouvement, lieu, durée, nombre, qui sont des idées innées en nous. En ce sens, elles ne sont pas dépourvues de toute réalité. Ce qui est rarement bien compris est que les réalités intelligibles ne se contentent pas de rester hors de la portée de l'argument du rêve, elles l'affaiblissent considérablement en sauvant *in extremis* les réalités sensibles, comme le démontrent magistralement Monsieur Jean-Luc Marion³⁸³. Car, il ne s'agit pas de séparer totalement les vérités de la raison de l'expérience sensible, mais plutôt de montrer que, sous l'expérience sensible, se découvrent encore des données ou structures intelligibles qui lui sont immanentes. Dès lors, quelle que soit l'inconsistance de nos sensations, elle ne met pas définitivement en cause la réalité sensible. Car, au début de l'exposition de l'argument, l'indistinction de la veille et du rêve nous laisse, quelque temps, soupçonner que la réalité perçue n'existe pas plus objectivement que les illusions que nous rencontrons dans nos songes, puisque les sensations y sont éprouvées exactement comme dans la perception éveillée. Mais, à la fin de la séquence de la *Méditation première* consacrée à l'argument du rêve, nous sommes placés, à nouveau, face à la réalité sensible. Elle a été réintroduite par les natures simples matérielles. Que nos sensations ne trouvent pas d'équivalents hors de nous, ne veut donc pas dire qu'il n'y ait aucune réalité, hors de notre pensée, dont elles proviennent et à laquelle elles renvoient. En effet, leur transcription sous forme de natures simples matérielles nous invite à considérer que, s'il n'y a, peut-être, ni couleur, ni son, ni odeur, ni froid, ni chaud, ni dureté, etc., cela ne signifie pas, pour autant, qu'il n'y ait rien de matériel. Il y a, manifestement, au moins des figures, de l'étendue, du mouvement, de la durée, etc. Ce retour de la réalité des choses matérielles, opéré grâce aux natures simples, se produit au cours de la célèbre comparaison des songes, que rien ne distinguent de la perception sensible, avec les tableaux que créent les peintres :

Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont 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, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un

³⁸³ J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 313-323.

certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, 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 a tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables³⁸⁴.

Aussi puissante que soit l'imagination des peintres, elle ne peut jamais totalement s'affranchir de la réalité dont ils recomposent, selon leur fantaisie, les éléments. Ces éléments sont des données simples et universelles comme le sont au moins les couleurs du mélange desquelles on tire les tableaux. Ainsi, de même que les peintres ne créent jamais leurs œuvres à partir de rien, mes sensations, que je rêve ou que je dorme, ne sauraient me livrer des représentations, des tableaux des choses, à partir de rien. Quand bien même, elles déforment, disloquent, décomposent et recomposent la réalité qu'elles me livrent sous des formes qui n'existent pas, elles me présentent encore des éléments très simples, certes rendus méconnaissables, mais extraits d'une réalité qui, elle, existe bien. De même que tout dans un tableau ne peut provenir de l'esprit du peintre, tout dans mon expérience sensible ne saurait venir de moi, ce qui suppose une réalité objective hors de ma pensée. Cette comparaison de nos perceptions et de nos songes avec les œuvres des artistes met brusquement fin à l'argument sceptique du rêve. De la sorte, les vérités sensibles n'ont pas sombré avec l'hypothèse de l'indistinction entre veille et sommeil et d'un éventuel rêve généralisé. Au contraire, et la tâche s'est même compliquée. Désormais l'on ne pourra pas continuer de douter des vérités sensibles sans devoir douter aussi des vérités de la raison. L'on pourrait presque conclure à un désastre. L'argument du rêve conçu pour balayer l'existence des choses sensibles n'a fait que généraliser ce que l'argument de l'erreur des sens avait déjà mis en cause, à savoir leur conformité avec les idées que nous en formons à l'aide de nos sens. Mais cette extension ne s'est faite qu'au prix d'une nouvelle charge que font peser contre le doute les vérités intelligibles qui s'imposent à nous dans l'expérience de l'évidence. Car, par la même occasion, il est apparu que sous l'expérience sensible, ou plutôt dans l'expérience sensible elle-même, se trouvaient une structure, un substrat, une sorte de treillis ou d'armature intelligible et immanente, faite d'éléments simples que nous appréhendons sous la forme de natures présentes en nous de manières innées, les natures simples matérielles que sont la figure,

³⁸⁴ AT, IX, 1, p. 15.

le mouvement, l'étendue, le nombre, la mesure. L'argument du Dieu trompeur ne va donc pas porter sur un domaine différent du champ que couvrent les hypothèses qui l'ont précédé. Il n'y a pas un premier doute qui porterait sur le sensible, puis un second doute qui porterait sur la raison. Il s'agit d'un même doute qui ne parvient pas à venir à bout des choses sensibles et qui cherche à se donner le moyen de lancer une nouvelle offensive³⁸⁵. De la sorte, la poursuite de l'entrée du doute dans l'hyperbole, avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur, vise à s'attaquer toujours au même problème qui est celui de la mise en cause des idées sensibles qui domine, de part en part, l'ensemble des *Méditations*.

³⁸⁵ L'expression est de Monsieur Jean-Luc Marion, voir J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, p. 322.