

## L'HYPOTHESE DE LA FOLIE

L'argument de la folie ne trouve pas d'écho dans la succession des réfutations des raisons de douter auxquelles procèdent les cinq dernières *Méditations*. En ce sens, son intégration dans une lecture déflationniste des raisons de douter, fondée sur le principe selon lequel la force de chaque raison de douter se mesure à la place qu'occupe sa réfutation dans l'ordre des *Méditations*, peut paraître problématique.

### § 1. LA CONTROVERSE FOUCAULT/DERRIDA

On a tenté d'expliquer l'absence de reprise de l'argument de la folie, soit par son caractère supposé avorté, soit par la thèse de son amplification par l'argument du rêve qui, d'une certaine façon, consisterait à le réendosser. Ces deux interprétations sont restées célèbres dans la controverse qui opposa, au sujet de l'évocation de la folie par Descartes, Michel Foucault et Jacques Derrida<sup>356</sup>. Pour M. Foucault, Descartes procède

---

<sup>356</sup> La passe d'armes entre Foucault et Derrida est restée célèbre sous les termes de « querelle de la folie ». Cet épisode du commentaire cartésien comprend trois pièces versées au dossier du rapport à la folie dans la *Méditation première* : i) trois pages de Michel Foucault dans M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. 54-57, ii) une conférence de Derrida intitulée « Cogito et histoire de la folie », publiée, en 1964, dans la *Revue de métaphysique et de morale* et reprise dans *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, pp. 51-96, iii) une réponse détaillée de Foucault à Derrida intitulée « Mon corps, ce papier, ce feu » publiée, à titre de postface, dans la seconde édition de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 583-603. La querelle entre Foucault et Derrida nous semble relever, du moins initialement, d'un dialogue de sourds. M. Foucault lit la *Méditation première* selon le principe d'une mise en perspective dans une histoire de la folie, alors que J. Derrida procède à

à un acte d'exclusion de la folie. Alors que la tradition sceptique faisait de la folie une raison de douter, un moyen dans la quête de la vérité, Descartes l'évincerait de sa fonction dans le cheminement du doute. M. Foucault comprend l'évocation par Descartes de la folie comme son rejet brutal, sa réduction au silence et son exil obtenu au prix d'un coup de force de la raison. Il n'y a plus, selon M. Foucault, de compromis ni de collaboration possible, pour Descartes, entre la folie et la raison dans l'entreprise de la recherche de la vérité par la lumière naturelle de notre entendement. Si le sujet se qualifiait de fou, il se disqualifierait immédiatement comme sujet méditant capable de vérité par la raison. M. Foucault voit dans ce supposé rejet, dans ce divorce entre folie et raison, une pétition de principe et le symptôme d'un nouveau rapport à la folie qui voit le jour au XVII<sup>e</sup> siècle et annonce son grand renfermement, sa mise à l'écart et sa mise sous contrôle qui conduit à l'institution de procédures d'internement. L'internement est la forme institutionnelle que prend la grande coupure qu'instaure l'âge classique entre la raison et la déraison, dont le traitement par Descartes dans la *Méditation première* serait, selon M. Foucault, l'expression ou l'écho philosophique. M. Foucault réfère le texte des *Méditations métaphysiques* à un contexte relevant de transformations sociales, culturelles, politiques, institutionnelles, juridiques et judiciaires dont il se ferait l'expression, avec lesquelles il entrerait en résonance. J. Derrida, quant à lui, affirme que l'argument de la folie n'a pas la force suffisante pour remettre en cause la totalité de la valeur objective de nos perceptions. Descartes, selon J. Derrida, trouvera cette force indispensable au doute radical dans l'argument du rêve, qui serait l'exaspération hyperbolique de celui de la folie. Bref, dans cette lecture inflationniste des raisons de douter, le rêveur serait, chez Descartes, plus fou que le fou.

---

une analyse de la structure argumentative qui permet de pratiquer le doute hyperbolique. Ces points de vue et cette divergence de méthodes n'auraient peut-être pas été en soi définitivement irréconciliables, si M. Foucault n'avait pas voulu, en 1972, se placer, à son tour, sur le terrain de J. Derrida et reprendre les textes latin et français des *Méditations* dans une analyse serrée pour creuser leur opposition. L'on se référera utilement sur la « querelle de la folie » aux études suivantes : J.-M. BEYSSADE, « *Mais quoi, ce sont des fous* ». Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de métaphysique et de morale*, 78<sup>e</sup> année, 1973-3, pp. 273-294 ; repris dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 2001, pp.13-48 ; D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Quadrige-Grands textes »], 2005, pp. 381-394.

## § 2. UNE HYPOTHÈSE À PRENDRE AU SÉRIEUX

Nous pensons que ces deux lectures, celle de Michel Foucault et celle de Jacques Derrida, doivent être renvoyées dos à dos. Elles sont, en effet, l'une et l'autre contestables sur le point fondamental qu'elles ont en commun d'admettre une disqualification, qui n'est pas si évidente, par Descartes de l'argument de la folie. Aussi débouchent-elles, en admettant une disqualification de l'hypothèse de la folie, sur une aporie : pourquoi Descartes aurait-il conservé la présentation de cette raison de douter s'il l'avait estimée si inconcevable, selon M. Foucault, ou si inadéquate, si faible, si peu soutenable, si inconsistante, selon J. Derrida ? Pourquoi ne l'aurait-il pas supprimée si elle n'était, à ses yeux, ni un instrument valable, ni une étape sérieuse de mise en œuvre du doute comme le soutient M. Foucault ? si elle n'était que l'ébauche ratée de l'argument du rêve comme l'affirme J. Derrida ? Quel serait l'intérêt de son maintien dans le processus de déploiement du doute si elle ne parvenait effectivement qu'à l'affaiblir ? Comment encore justifier sa place dans l'ordre la *Méditation première* si l'on souscrit aux analyses de M. Foucault ou de J. Derrida ? Aussi, proposons-nous de changer de point de vue et de nous tourner vers une autre possibilité de compréhension du texte. Notre hypothèse de lecture consiste, conformément à l'interprétation déflationniste des raisons de douter que nous défendons ici, à considérer que l'argument de la folie, comme celui des sens, est un argument parfaitement sérieux, assurément plus sérieux et plus inquiétant que ceux qui le suivent dans l'ordre de la *Méditation première* et qui tomberont les premiers sous les coups de la raison (argument du rêve, hypothèse d'un Dieu trompeur, fiction du malin génie). Comment s'autoriser, en effet, à penser que l'hypothèse de la plus totale folie se trouve dépassée comme le suggère J. Derrida ou qu'elle est, plus simplement encore, mise hors-jeu par Descartes, comme le soutient M. Foucault ? Rien ne permet de l'affirmer. Certes Descartes s'exclame qu'il serait aussi extravagant que les plus fous s'il se réglait sur leurs exemples, c'est-à-dire s'il se considérait comme eux, s'il s'inspirait de leurs exemples pour s'appréhender lui-même :

Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple que je sois ici assis auprès du feu vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus ; ou

s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples<sup>357</sup>.

Est-ce à dire, pour autant, que le sujet méditant disposerait de quelque certitude qui lui permettrait de s'assurer qu'il n'est point fou ? Rien ne permet de le soutenir et Descartes ne le soutient pas. Tout au plus le côté lapidaire, expéditif, de la réaction de Descartes à l'hypothèse de sa propre folie dénote-t-il un mouvement d'humeur, un désagrément à devoir l'envisager. Mais cela ne s'apparente en rien à un argument qui permette d'évincer l'hypothèse de la folie.

### § 3. L'IMPOSSIBLE RÉFUTATION DE L'HYPOTHÈSE

Descartes dit simplement que ce serait être fou que de se croire fou. Nous pouvons assurément le suivre sur ce point, car si un sujet prétendu sain se croyait fou, il ne serait déjà plus tout à fait sain ; il serait fou. Un sujet sain ne peut que se savoir et se dire sain. Mais est-ce à dire que l'on est, à l'inverse, assuré de ne pas être fou à partir du moment où l'on croit ne pas l'être, ou l'on croit être sain ? Il serait bien téméraire de l'affirmer et de faire ce saut logique. Car, si le sujet sain ne peut se savoir et se dire fou (sans mentir), le fou peut parfaitement se croire et, lui aussi, se dire sain (sans intention de mentir) sans que sa folie ne cesse. Refuser de se croire fou, comme le fait Descartes, est certes une condition nécessaire pour se savoir sain, mais ce n'est en rien une condition suffisante pour en être certain. Dès lors, ce qui pourrait passer, avec le bref passage qui en traite dans la *Méditation première*, pour une éviction immédiate de l'hypothèse de la folie n'en est peut-être pas une et ne peut logiquement pas en être une. Elle peut d'autant moins l'être, si l'on s'arrête à la manière dont Descartes conçoit la folie. Car, il la décrit comme un état de constante et de totale aliénation, de sorte que le fou ainsi présenté est, par définition, entièrement immergé dans sa folie. Il l'est, notons le bien, de manière permanente en raison du total désordre physiologique que créent dans son cerveau les noires vapeurs de sa bile. Descartes donne des indices de sa conception de la folie à l'aide d'exemples. Pour Descartes, est fou le misérable qui se prend constamment pour un roi, l'homme nu qui s' imagine être vêtu d'or et de pourpre, celui qui est convaincu d'avoir un corps friable et fait de verre ou d'être une cruche. Autant dire qu'il ne s'agit pas d'altérations modérées, ni intermittentes du

---

<sup>357</sup> AT, IX, 1, p.14.

comportement et que l'idée du fou, telle que la livre ici Descartes, est celle de ce que l'on appelle communément un fou furieux, un parfait dément. Il est bien difficile, pour ne pas dire totalement impossible, de soutenir alors, avec J. Derrida, que le portrait du fou cartésien dans la *Méditation première* est celui d'un fou qui ne se trompe pas en tout, ni toujours, qui ne se trompe pas assez, qui n'est pas assez fou pour remettre en cause la valeur objective de toutes ses perceptions. À un degré de totale aliénation conforme aux exemples que fournit Descartes, tout fou est fatalement incapable de se savoir et de se dire fou puisqu'il se prend pour ce qu'il n'est pas. Le fou cartésien est celui qui ne pourra jamais se dire fou et qui, par conséquent, pourra même soutenir ne pas l'être, justement parce qu'il l'est complètement, sans intermittence, ni moindre brin de lucidité. Puisque le fou qui se dirait sain ne le serait pas pour autant, mais serait bel et bien fou, car il ne cesserait pas de se prendre pour un autre, le vrai fou n'éprouve pas sa propre folie.

C'est pourquoi l'hypothèse de la folie ne peut jamais être mise à l'épreuve pour constater que l'on est fou ou pas. Si l'hypothèse de la folie n'est pas mise à l'épreuve dans les *Méditations*, ce n'est pas, comme le pense M. Foucault, parce que la folie serait exclue d'autorité et parce que cette exclusion trahirait une peur sourde de la folie. C'est bien plutôt parce que la mise à l'épreuve de la folie n'est pas possible, parce que la vraie folie ne s'éprouve pas, ne se connaît pas de l'intérieur. Dire et croire que l'on n'est pas fou peut tout aussi bien être le signe qu'on l'est, si on l'est effectivement, que le signe que l'on ne l'est pas, si effectivement on ne l'est pas. De ce point de vue, du point de vue de la conscience qu'il a de lui-même et de ce qu'il peut dire de lui, le fou ne se distingue pas d'un homme sain. Ni l'un, ni l'autre ne dira sincèrement qu'il est fou. Personne ne se croit jamais fou. Cela renvoie à une double contradiction : le sujet sain ne peut se croire fou, a moins de l'être, et s'il l'est, il ne peut plus le croire, puisqu'il ne peut se prendre pour ce qu'il est sans cesser d'être entièrement fou. Le fou intégral et le sujet parfaitement doté de l'usage de sa raison, pour des motifs, certes, inverses, ne peuvent que tenir le même discours : l'un parce qu'il est justement fou, l'autre parce qu'il ne l'est justement pas. Il existe un inquiétant voisinage, une troublante identité entre le discours de la folie et celui de la raison. De ce voisinage témoignaient Montaigne<sup>358</sup> et Charron<sup>359</sup>. Et Cervantès encore ne cessera de mettre en scène cette

---

<sup>358</sup> « De quoi se fait la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse ? Comme des grandes amitiés naissent des grandes inimitiés, des santés vigoureuses les mortelles maladies : ainsi des rares et vives agitations de nos âmes, les plus excellentes manies, et plus détraquées : il n'y a qu'un demi-tour de cheville à passer de l'un à l'autre. Aux actions des hommes insensés, nous voyons combien proprement s'advient la folie, avec les plus vigoureuses opérations de notre âme. Qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre ; et les effets d'une vertu suprême et extraordinaire ? Platon dit les mélancoliques plus disciplinables et excellents : aussi n'en est-il point qui aient tant de propension à la folie », MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 2, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, p. 238.

proximité, cette apparente similitude, ce double visage possible du discours les nombreuses fois où Don Quichotte (qui ne s'avouera jamais fou, si ce n'est au seuil de sa mort où il cessera précisément de l'être) impressionne ses interlocuteurs par la sagesse et la parfaite logique de ses discours. L'on peut donc déterminer la valeur d'un énoncé portant dénégarion de sa folie par celui qui parle, à condition de savoir par ailleurs, si, indépendamment de ce qu'il prétend, le sujet qui parle est fou ou s'il est sain ; mais l'on ne saurait inversement établir si un sujet est fou ou ne l'est pas à partir de ce qu'il en dit lui-même. Or, Descartes déclare que ce serait être fou que de se croire fou. Il ne dit pas, et ne peut pas dire, que ne pas le croire garantisse qu'on ne l'est pas. De l'intérieur de sa folie, le fou ne se connaît pas comme tel. Et, aucun point de vue extérieur, à celui du sujet de l'énonciation ne permet, dans le texte des *Méditations*, de le confirmer ou de l'infirmier.

Ainsi, soutenir l'argument selon lequel le sujet de la méditation ne peut pas être fou, parce qu'il ne dit pas l'être, d'une part, et que ce serait assurément l'être que de le dire et le croire, d'autre part, est infondé. La question de la folie ne peut rester que parfaitement indéterminée. En résumé : i) Descartes ne dit pas qu'il est fou ; ii) il affirme qu'il le serait s'il le disait, iii) mais il ne peut pas dire, et ne dit jamais, qu'il n'est pas fou, contrairement à ce que croit Foucault. Foucault oblitère, en effet, une distinction, tant logique que psychologique, essentielle à l'intelligence du texte : c'est une chose que de ne pas se dire fou et c'en est une autre que de pouvoir être, à si peu de frais, assuré qu'on ne l'est pas. Le texte cartésien ne parvient jamais à franchir le pas de la dénégarion de la folie et la certitude de ne pas être fou. Descartes ne dira rien de plus qu'il serait fou de se croire fou. Un homme sain ne se croit pas fou. Mais un homme qui ne se croit pas fou n'est pas nécessairement sain ; il peut toujours être fou sans le croire. Aussi, l'argument de la folie n'est pas réfuté, chez Descartes, il n'est pas même véritablement écarté, son ombre plane sur l'ensemble du texte des *Méditations*, il est maintenu par un silence que ne peuvent que s'imposer le texte et le sujet méditant. À ce titre, l'argument de la folie est certainement, après l'argument des sens trompeurs, le second argument le plus sérieux qui alimente les raisons de douter. Il est si sérieux que la raison ne parvient pas à s'en défaire. Nul n'est jamais certain de ne pas être totalement aliéné. Cela ne cesse pas d'être vrai avec Descartes, de sorte que ce n'est pas la faiblesse, l'insuffisance ou l'échec de l'argument de la folie, toujours possible, qui oblige la *Méditation première* à s'orienter vers de nouveaux arguments, mais bien, à

---

<sup>359</sup> « La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demi-tour de l'une à l'autre : cela se voit aux actions des hommes insensés. [...] De quoi se fait la subtile folie, que de la plus subtile sagesse ? C'est pourquoi, dit Aristote, il n'y a point de grand esprit sans quelque mélange de folie ; et Platon, qu'en vain un esprit rassis et sain frappe aux portes de la poésie », P. CHARRON, *De la sagesse*, Paris, Lefèvre, 1836, pp. 73-74.

l'inverse, son efficacité. L'hypothèse de la folie n'est pas arbitrairement évincée. Elle, en réalité, tacitement maintenue. Toute tentative de la réfuter serait vouée à l'échec. Descartes ne s'y essayera, d'ailleurs, à aucun moment, au cours des *Méditations* et, plus généralement, au sein de son œuvre. L'argument de la folie ne doit-il pas être dès lors considéré comme l'argument sceptique indépassable et par lequel Descartes échoue, en partie, dans son ambition de rejouer la partition du scepticisme dans le but d'en venir, une fois pour toutes, à bout ? C'est la conclusion à laquelle nous parvenons. Aussi, M. Foucault a-t-il, certainement, trop vite enrôlé Descartes dans sa thèse de l'exclusion de la folie à l'âge classique. La rupture qu'il décrit avec Montaigne et Charron qui maintiennent un statut de la folie qui, à la Renaissance, voisine encore avec la sagesse, ne nous semble manifestement pas passer par Descartes. Si ce dernier ne s'inscrit pas dans le mouvement général d'exclusion de la folie au XVII<sup>e</sup> siècle étudié par M. Foucault, cela est très probablement dû au fait que tout le premier XVII<sup>e</sup> siècle, auquel appartiennent Cervantès et Descartes, n'a pas encore nettement et définitivement procédé à cette séparation radicale qu'examine Foucault entre raison et déraison. En effet, elle ne s'accomplira vraiment qu'à partir de 1656, dans la pratique institutionnelle de l'enfermement, que permet, en France, la création par le pouvoir royal de l'hôpital général et l'instauration de son statut d'exception. Descartes sera alors déjà mort depuis plus de six ans.