

Laval théologique et philosophique



Margaret Wilson et l'argument du rêve

Edwin M. Curley

Volume 53, Number 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401122ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401122ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Curley, E. M. (1997). Margaret Wilson et l'argument du rêve. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 711–724. <https://doi.org/10.7202/401122ar>

MARGARET WILSON ET L'ARGUMENT DU RÊVE*

Edwin M. CURLEY

RÉSUMÉ : Les points d'accord entre l'auteur, depuis son livre Descartes against the Skeptics (1978), et Margaret Wilson depuis le sien, Descartes (1978), sont nombreux autour de l'argument du rêve, comme d'ailleurs autour de bien d'autres questions relatives à Descartes, mais il y a aussi des différences importantes qui sont ici résumées.

SUMMARY : There are many points of agreement on the Dreaming Argument between the author, in his book Descartes against the Skeptics (1978), and Margaret Wilson in her book of the same year, Descartes, as there are on a number of other issues related to Descartes, but there are differences as well, which are here summarized.

Il y a déjà presque vingt ans que j'ai publié un livre sur Descartes, portant le titre malheureux *Descartes against the Skeptics*¹, *Descartes contre les sceptiques*. Je n'ai pas appris la leçon de Descartes : qu'on « prend plus garde aux titres qui sont dans les livres, qu'à tout le reste » (à Mersenne, 28 janvier 1641). Le titre a produit les malentendus que j'aurais dû prévoir, et une de mes fins aujourd'hui est de lever quelques-uns de ces malentendus. Mais ma fin la plus importante est d'expier un de mes nombreux péchés.

La même année que j'ai publié mon livre, une bonne amie, Margaret Wilson, a aussi publié un livre sur Descartes, portant le titre plus simple, plus sensé, *Descartes*². Une de nos revues américaines a demandé si je voulais rendre compte de son livre, et j'y ai consenti. C'était une erreur. Je n'ai jamais écrit le compte rendu. Et pendant ces vingt ans je me suis senti coupable, non tant parce que j'ai promis et n'ai pas tenu ma promesse — c'est une faute, malheureusement, dont je suis trop souvent coupable quand il s'agit d'un compte rendu — que, ce qui est plus important, parce que je n'ai

* Je voudrais exprimer ma profonde reconnaissance envers le Professeur Marcel Muller, de l'Université de Michigan, pour sa critique approfondie du brouillon pénultième de cette conférence.

1. Harvard University Press, 1978. Dorénavant, DATS.

2. Routledge & Kegan Paul, 1978. Dorénavant, *Descartes*.

pas dit à mon amie combien j'ai admiré son livre, et de la manière la plus significative, c'est-à-dire, dans un compte rendu imprimé.

Donc aujourd'hui je parlerai du livre de Margaret Wilson, et en particulier de sa discussion de l'argument du rêve. Et par là j'espère payer, jusqu'à un certain point, ma dette envers Margaret Wilson, sinon envers la revue, et à la fois dissiper quelques-uns des malentendus sur mon propre livre. Car un des malentendus qui m'a agacé le plus était que certains lecteurs de mon livre ont supposé qu'il y avait une plus grande différence entre Margaret Wilson et moi que je n'ai cru. Moi-même, j'ai pensé que les différences que ces lecteurs ont vues étaient de surface, et ont résulté du fait qu'elle a exprimé, plus clairement et avec plus de force que moi, des idées sur lesquelles j'étais entièrement d'accord. Pour moi, lisant son livre, un des plus grands plaisirs était de voir, bien dites, des choses que je regrette de ne pas avoir dites moi-même. Il y avait des différences vraies entre nous, bien sûr, et je parlerai de certaines de ces différences aujourd'hui. Mais pour moi, en ce temps-là, les points d'harmonie étaient plus importants.

I

Pour commencer, je parlerai d'une différence de surface. Dans le premier chapitre de son livre on peut lire les mots suivants : « Contemporary Descartes criticism too often loses sight of [certain points which are not in the least novel] [...] »³, par exemple, que Descartes a mis dans ses *Méditations* beaucoup de choses qu'il n'a pas mentionnées dans les titres des méditations, y compris tous les fondements de sa physique, parce qu'il espérait que « ceux qui les liront s'accoutumeront insensiblement à mes principes, & en reconnoîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote » (AT III, 298). Mais parce que la critique contemporaine de Descartes oublie ces vérités bien connues :

One still finds Descartes's arguments approached as if his concerns and attitudes were almost the same as those of classical (or Renaissance) skepticism, or of British academic philosophers of the mid-twentieth century [...] the Dreaming Argument and the *cogito* have both been consistently « interpreted » by English-speaking analytical philosophers as if they were self-standing arguments, without place in a larger strategy (*Descartes*, p. 4).

Et elle exprime l'espoir qu'elle puisse persuader ses lecteurs de préférer une manière d'aborder qui serait plus systématique, qui reconnaîtrait l'ambition de Descartes, non seulement de remplacer la physique d'Aristote par la sienne, mais aussi de mettre en place sa métaphysique dualiste et théiste, et sa théorie de connaissance anti-empiriste.

On pourrait penser que je suis un des critiques de Descartes visés par ces mots⁴. Il y a ce titre malheureux, qui suggère que le but principal de Descartes était, selon moi, de confondre les sceptiques. Il est vrai que dans mon chapitre premier j'ai consacré

3. *Descartes*, p. 4. Je cite les mots de Margaret Wilson en anglais. Bien que j'accepte la nécessité d'essayer d'exprimer mes pensées en français, quand il s'agit des pensées d'une autre philosophe, ma conscience se révolte.

4. Bien sûr, quelqu'un qui remarque que les livres ont paru dans la même année pourrait penser que cela n'était pas vrai. Mais en fait Margaret connaissait mon livre et le cite dans ses notes.

une vingtaine de pages au contexte des œuvres de Descartes, mettant l'accent, à la manière de Popkin, sur une crise pyrrhonienne au XVI^e siècle, provenant de la Réforme et de la révolution scientifique, et sur l'influence de Montaigne sur Descartes. Il est vrai aussi que, quand je discute l'argument du rêve, je le considère comme si c'était une contribution à un débat contemporain, qu'il faut évaluer pour sa solidité. Je présente l'argument de Descartes ; je présente des critiques de l'argument, inspirées par des philosophes académiques du XX^e siècle, britanniques pour la plupart, et tous philosophes analytiques ; et je conclus que les critiques se montrent insuffisantes, et que l'argument reste sans une réfutation convaincante.

Néanmoins, je ne crois pas être un des auteurs visés par les mots cités. Bien que j'aie souligné les ressemblances entre Descartes et Montaigne, et même parlé d'une influence de ce dernier sur Descartes, j'ai aussi dit que Descartes n'est pas Montaigne (DATS, p. 20). Descartes a senti la force des arguments classiques pour le pyrrhonisme que Montaigne a formulés si brillamment, mais finalement il n'est pas convaincu par ces arguments. Il a une mentalité différente, et il appartient à une nouvelle génération. Pour lui, qui a l'avantage de connaître les découvertes de Galilée, la théorie copernicienne n'est pas encore un autre exemple des débats interminables entre ces imbéciles qui croient à la possibilité d'un savoir scientifique de la nature ; c'est plutôt un exemple formidable de la possibilité du progrès dans les sciences, si l'on emploie la méthode juste, et si l'on est prêt à penser que tout l'édifice de la science aristotélicienne est mal fondé. Montaigne est, lui aussi, prêt à penser que cette science est mal fondée, mais, plus pessimiste que Descartes, il semble penser cela de toute l'entreprise scientifique.

Or donc, un lecteur de mon ouvrage aurait dû reconnaître que, pour moi, les soucis et les attitudes de Descartes ne sont pas, ou ne sont pas simplement, ceux des sceptiques classiques ou de la Renaissance. Même le titre, malheureux par ailleurs, Descartes *contre* les sceptiques, n'est-il pas suffisamment clair sur ce point ? Et je ne crois pas que Margaret Wilson s'y soit trompée.

Néanmoins, le titre est trompeur. Il peut suggérer que Descartes s'attaquait aux arguments sceptiques dans le même esprit que certains philosophes analytiques de nos jours, pour lesquels la réfutation du scepticisme est une fin en elle-même. Mais comme Margaret Wilson le dit bien, la réfutation du scepticisme a, pour Descartes, une importance systématique très différente de son importance pour la philosophie analytique. Il veut triompher du scepticisme tout en reconnaissant une certaine valeur aux arguments sceptiques. La réfutation du scepticisme est, entre autres choses, un moyen d'établir une nouvelle science. Et la voie vers la nouvelle science doit quand même passer par la vallée de scepticisme, parce que pour atteindre notre but il faut perdre notre confiance, naïve mais naturelle, dans les sens :

The Dreaming Argument purports to remind us how *radically* delusive experience can be — that a global and not merely local disruption is possible. In other words, it reminds us that the causal chain generating a particular belief-complex can be quite different from one which, we suppose, under normal working circumstances results in our beliefs being true (Descartes, p. 41).

Une des fautes de la philosophie aristotélicienne est qu'elle repose avec trop de confiance sur les sens⁵. La controverse copernicienne nous en donne bien des exemples. Quoi de plus évident pour les sens que le fait que la terre ne se meut pas, ni autour de son axe, ni autour du soleil⁶ ? Cependant, pour savoir la vérité, il faut rejeter cette proposition si évidente. Et pour construire la nouvelle science, la science vraie, il faut apprendre à ne pas trop se fier aux sens. Il faut apprendre à *abducere mentem a sensibus*.

C'est là une des différences importantes entre Descartes et les philosophes analytiques que Margaret Wilson a bien soulignées dans son livre (*Descartes*, p. 7-8). La philosophie analytique incline à l'empirisme ; son souci, quand elle considère les arguments classiques des sceptiques, est de montrer que le sceptique a tort, et qu'en général on a raison de se fier aux sens, certainement dans des cas comme ceux que Descartes considère dans la Première Méditation, où les objets auxquels nous croyons sont grands, proches de nous et perçus distinctement. Si j'ai dit quelque chose comme cela dans mon livre, je ne sais pas où. Mais c'est une chose que je crois maintenant, et que j'ai reconnue comme vraie et importante aussitôt que je l'ai lue dans le livre de Margaret Wilson. C'est une des choses que je regrette ne pas avoir dites moi-même.

La réfutation cartésienne du scepticisme et son rejet chez certains philosophes analytiques sont encore séparés d'une autre façon. Quand, à la fin du procès de méditation, nous retrouvons le monde que nous avons perdu dans la Première Méditation, il ne s'agit plus du même monde. C'est un monde dont les objets ont certaines qualités corporelles — une certaine grandeur, une certaine figure, un certain mouvement — mais pas toutes les qualités que l'homme qui commence à philosopher avait pensé y trouver. Quand je sens différentes sortes de couleurs, par exemple, il y a dans les corps « quelques variétés qui [...] répondent » aux différences entre mes sensations. Mais je n'ai aucun lieu de croire que ces variétés sont semblables à mes perceptions. Il y a un contraste entre le monde que je perçois avec les sens et le monde que la nouvelle science révèle, entre ce que Margaret Wilson appelle « the manifest image » du monde et sa « scientific image » :

« Methodic doubt » is not a barren exercise, which ultimately results in adding some fastidious bit of super-certainty to the normal assurance one already had about things seen, felt or calculated. Nor is it a bizarrely misguided way of speedily recategorizing the commonsensical beliefs and scientific hypotheses of a prephilosophical mind as true or false. It is nothing less than a strategy for shaking and ultimately revising nearly universal conceptions of the true image of reality (*Descartes*, p. 8).

Descartes's view is not merely that sensations provide us with an inadequate basis for distinguishing true perceptions from false. Rather, Descartes thinks the senses actually *mislead* us concerning what the world is really like (*Descartes*, p. 39).

5. Voir, ici, mon article « Certainty : Psychological, Moral, and Metaphysical », dans *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Stephen VOSS, éd., Oxford University Press, 1993, p. 16-17.

6. Cf. GALILEO, *Dialogues concerning the Two Chief World Systems*, trad. de Stillman Drake, University of California Press, 1967, p. 327-328, 248-256.

Quand les philosophes analytiques ont réfuté le scepticisme, ils n'ont pas admis, généralement, la possibilité d'un résultat si subversif. Leur but, souvent, était de laisser les choses telles qu'elles étaient. Dans ce cas je me suis persuadé qu'en effet j'ai dit quelque chose d'approchant dans mon livre. La différence entre le monde que nous retrouvons et celui que nous avons perdu fait bien l'objet de remarques dans le chapitre de mon livre consacré à la physique cachée sous la surface des *Méditations* (DATS, p. 230-232). Mais je regrette vivement de n'en avoir pas parlé plus longuement, de façon plus claire et plus éloquente, et de ne pas avoir situé cette discussion — ou quelque référence à cette discussion — dans le chapitre sur l'argument du rêve. Car il importe de prendre une juste mesure de ce qui sépare Descartes de ceux de nos contemporains qui s'intéressent au scepticisme.

II

Passons maintenant à une différence qui, peut-être, n'est pas simplement de surface. Margaret Wilson, notant le caractère autobiographique des *Méditations*, remarque que :

This style can lead to the assumption that Descartes is directly concerned in the *Meditations* with the facts of his own intellectual development, his private mental history. It seems to me, however, that we should guard against such an assumption (*Descartes*, p. 4).

Selon elle, cette façon de présenter les choses a ses raisons philosophiques. Le système de Descartes « in some sense presupposes the availability of the concept of the subject or self [...] for this very reason [...] the first person form does provide the most effective mode of exposition » (*Descartes*, p. 4-5). Des raisons de rhétorique aussi ont joué. « Descartes's use of the first person [...] may very well be intended to promote *identification* on the part of the reader. » Mais elle craint de voir la présentation autobiographique du texte égarer les lecteurs de Descartes et faire perdre aux *Méditations* leur prétention à une pertinence générale et philosophique :

It is rather difficult to expound the argument of the *Meditations* without sliding into such improbable assertions as « Descartes notes that he had little by little lost all faith in his senses by finding that towers which looked round from a distance looked square close-up. » I will not try to avoid this mode of expression completely, but will try to avoid what seem to me the more serious pitfalls associated with it (*Descartes*, p. 5).

Je crois qu'en ce cas particulier il est en effet assez invraisemblable que Descartes ait jamais eu une pensée de cette sorte. C'est un fait important, je crois, que dans la Première Méditation, où il cherche les raisons pour lesquelles il peut douter de l'évidence des sens, il ne mentionne aucun exemple spécifique d'une illusion classique de perception où un sujet éveillé et sain d'esprit voit un objet qui n'est pas comme il le voit. Il met l'accent sur les fous et les rêveurs. Les tours qui paraissent de près être carrées, et de loin être rondes, sont mentionnées pour la première fois dans la Sixième Méditation (AT VII, 76). Je suppose qu'il a trouvé les exemples ordinaires d'illusion trop banals, et qu'il serait d'accord avec Margaret Wilson, pour dire que de tels exemples ne montrent qu'une « marginal unreliability » des sens (*Descartes*, p. 8).

Néanmoins, je crois que c'est à ses risques et périls que l'on minimise l'aspect autobiographique des *Méditations*. Par exemple, Descartes écrit, au commencement de la Première Méditation :

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, & que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne pouvait être que fort douteux et incertain [...] (AT IX, 1, 13).

Nous sommes ici, à mon avis, en présence d'une déclaration vraiment autobiographique, qui peut motiver, non seulement un effort qu'il conviendrait de faire à l'avenir pour éviter de telles erreurs, mais aussi une méfiance sincère envers sa propre faculté de jugement.

Margaret Wilson a écrit que : « There is nothing potentially revolutionary in the observation that one has from youth accepted [many] false things as true » (*Descartes*, p. 10). Voilà quelque chose que je ne regrette pas de ne pas avoir dit moi-même. La variabilité de ses propres opinions était un thème central dans Montaigne, qui a trouvé très déconcertant qu'il ait pu croire, un jour, de toute sa croyance, la même chose qu'il rejetterait le jour prochain, avec la même croyance. Voilà qui est plus déconcertant, je crois, que la variation entre les opinions de gens différents, laquelle ne menace pas si fortement sa confiance en soi :

Laissons à part cette infinie confusion d'opinions qui se void entre les philosophes mesmes, et ce debat perpetuel et universel en la connoissance des choses [...]. Outre cette diversité et division infinie, par le trouble que nostre jugement nous donne à nous mesmes, et l'incertitude que chacun sent en soy, il est aysé à voir qu'il a son assiete bien mal assurée. Combien diversement jugeons nous des choses ? combien de fois changeons nous nos fantasies ? Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et le croy de toute ma croyance ; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne sçauois embrasser aucune verité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis tout entier, j'y suis voyrement ; mais ne m'est-il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tout ces mesmes instrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce ? Au moins faut il devenir sage à ses propres despans. Si je me suis trouvé souvent trahy sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fauce et ma balance inegale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre à cette fois plus qu'aux autres ? N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide⁷ ?

Le début de la Première Méditation présuppose que tout être qui réfléchit sérieusement à sa propre variabilité trouvera ce fait très troublant, et que le lecteur aura fait une telle réflexion. Je crois que faute de reconnaître, et même de souligner le caractère autobiographique de cette remarque, et peut-être d'autres remarques de cette sorte, on risque de ne pas reconnaître l'authenticité du doute.

Margaret Wilson ne veut pas minimiser la sincérité du doute ; c'est tout à son honneur. Elle considère la question comme Anthony Kenny l'a posée : « Does Descartes ever *really* doubt the existence of God and the world » (*Descartes*, p. 10) ? Et après avoir passé en revue soigneusement plusieurs textes où Descartes lui-même

7. « Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, II, 12, p. 545-546 dans l'édition de la Pléiade, par Albert Thibaudet et Maurice Rat (p. 423 dans Donald FRAME, *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford University Press, 1965).

semble répondre « non » à cette question⁸, elle conclut en citant un texte où il répond « oui ». Elle conclut :

I am inclined to give much more credit to this statement than to the dismissive ones quoted previously [...] the doubts generated in Meditation I are supposed to be the first important steps toward *genuine, far-reaching alterations in our former beliefs*. Even though the skeptical arguments are ultimately « answered, » things are not left untouched (*Descartes*, p. 44).

Non seulement il est vrai que bien de nos sensations ne ressemblent pas à leur causes, mais même les croyances que nous conservons sont conservées sous réserve de conditions qui peuvent scandaliser le sens commun :

[...] an external physical world can be proved to exist, thus *in a sense* affirming what everyone « knew » all along ; but the proof turns out to be arduous and to require immaterialist premisses : people are *wrong* in thinking that the direct evidence of the senses is sufficient (*Descartes*, p. 45).

Pour arriver à cette réforme de nos croyances, il faut que le doute soit réel. Voilà encore une autre chose que je regrette de ne pas avoir dite moi-même.

Mais, j'ajouterais qu'on pourra conclure plus facilement que le doute est réel, si l'on pense que certaines des déclarations personnelles de Descartes sont vraiment autobiographiques. Margaret Wilson admet que les textes qu'elle cite n'établissent pas que Descartes a jamais vraiment douté de l'existence de Dieu ou du monde extérieur. Et elle commente : « Who knows ? (But why not ?) » Mais les deux propositions mentionnées ont un statut très différent. Pour un empiriste — c'est-à-dire pour tout le monde de temps en temps —, l'existence de Dieu est quelque chose dont on peut douter très facilement. On exige de voir des preuves avant de répondre par l'affirmative. Mais de l'existence du monde extérieur un empiriste ne doute que très difficilement. Et au commencement nous sommes tous empiristes. On exige quelque raison forte pour dire « non ». L'argument du rêve nous donne une telle raison.

III

Dans mon livre (DATS, p. 51-52) j'ai offert l'analyse suivante de l'argument du rêve, commençant par une affirmation du caractère phénoménologique de *certaines* de nos rêves :

(1) Quelquefois je fais des expériences très vives et expresses⁹ que, au moment où je fais ces expériences, je prends comme les expériences d'objets réels (objets qui ne sont ni très

8. Par exemple, AT VIII, 2, 367-368 ; AT VII, 15-16. Elle cite en revanche AT VII, 350, et la continuation de *L'Abrégé*, AT VII, 16.

9. Ce couple d'adjectifs, que j'emprunte à Descartes dans le *Discours* (AT VI, 38) me paraît correspondre à « vivid and definite » dans le texte de Margaret Wilson (*Descartes*, p. 24). N'en déplaise à Austin, je tiens que *certaines* de nos expériences oniriques, loin de se présenter à nous comme des rêves, possèdent le caractère phénoménologique que nous associons avec l'expérience d'un sujet éveillé. Le texte latin de Descartes qui justifie cette interprétation dit (comme une objection qu'il rejette) : *non tam distincta contingunt dormienti*. Cf. J. L. AUSTIN, *Sense and Sensibilia*, p. 48-49, et la discussion dans DATS, p. 60-61.

petits, ni éloignés), mais que, après, je pense avoir été illusoires, parce que ces expériences se présentaient quand je dormais et rêvais¹⁰.

Pour éviter les malentendus de certains critiques de Descartes j'ai mis en relief qu'il ne maintient pas que *tous* les rêves ont ce caractère phénoménologique. Il suffit que quelquefois ils l'aient. (En fait, ils l'ont fréquemment, mais cela n'est pas nécessaire pour l'argument.)

Il est important, aussi — c'est du moins ce que je croyais — que nous parlions ici seulement de l'expérience à un certain moment. En rétrospective nous découvrirons notre erreur, si tout va bien. J'ai parlé d'objets « ni très petits, ni éloignés » pour mettre en relief que les rêves qui ont ce caractère ressemblent très exactement à ces expériences de veille qui communément nous donnent la plus grande confiance que les choses sont telles que l'expérience nous le laisse supposer. Au moment critique nous ne pouvons pas distinguer ces rêves de nos paradigmes de la perception véridique.

(2) Quelquefois je fais des expériences, que je prends comme les expériences de tels objets (ni très petits, ni éloignés), et qui sont si semblables aux expériences les plus vives et expresses que je fais quand je suis éveillé, que je ne peux pas les distinguer des expériences de l'état de veille, quand je les considère en elles-mêmes.

J'ai supposé que l'étroite ressemblance entre quelques rêves et ces expériences de l'état de veille explique notre erreur.

(3) Si (2) est vrai, donc tant que je considère seulement les expériences en elles-mêmes, je ne peux pas dire avec certitude qu'aucune de ces expériences, si vives et expresses qu'elles soient, sont les expériences de l'état de veille, et donc, sont véridiques, plutôt que les illusions d'un rêve.

Ici j'ai supposé que l'argument présume que d'ordinaire les expériences de veille sont véridiques.

(4) Si la conséquence de (3) est vraie¹¹, alors aucune de mes croyances concernant les objets corporels, même s'il s'agit des objets ni petits, ni loin, ne sont certaines, en tant que je les crois fondées sur l'évidence des sens.

(5) Donc ((2) étant donnée), il suit qu'aucune de mes croyances concernant les objets corporels (en tant que fondées sur l'évidence des sens) n'est certaine (y compris ma croyance qu'il y a un monde extérieur)¹².

Autant que je peux voir, cet argument est solide. Je crois que ses prémisses sont vraies, et que le caractère des rêves est souvent tel que Descartes nous le dit. Je crois aussi que la conclusion s'ensuit des prémisses¹³. Malheureusement je ne peux pas

10. Je ne présente pas ces mots — ou les autres propositions numérotées qui suivent — comme une citation de Descartes, mais comme une paraphrase analytique, par laquelle j'espère capturer l'essence de l'argument.

11. C'est-à-dire : si je ne peux pas dire, avec certitude, qu'aucune de mes expériences, si vive et expresse soit-elle, n'est une expérience de l'état de veille, etc.

12. Ce que je présente ici comme la conclusion de cet argument est plus général que la conclusion explicitement spécifiée à la page 52 de DATS. Mais je crois que le contexte montrera que j'ai voulu tirer une conclusion de cette généralité. Cf. p. 55.

13. Plus exactement, je ne crois pas que (2) découle de (1), puisqu'en général les explications ne s'ensuivent pas des faits qu'elles expliquent. Mais je crois que (2) est plausible même si l'on n'offre pas le caractère

croire la conclusion. Donc cet argument me présente des difficultés philosophiques que je ne peux pas résoudre. Heureusement notre but aujourd'hui n'est pas de dire la vérité philosophique, mais seulement la vérité concernant la philosophie de Descartes.

IV

Considérons, maintenant, l'analyse du même argument par Margaret Wilson. Elle nous donne deux versions de l'argument, dont la seconde est une généralisation de la première. Je mettrai l'accent sur la version seconde, et ne donnerai la première que dans une note¹⁴.

(1') I believe [that] in the past I have dreamed that I was perceiving various physical objects at close range when it was false that I was really perceiving such objects (when my experience was thoroughly delusory).

(2') If I see no certain marks to distinguish waking experience¹⁵ of physical objects from dream experience when, I believe, I was deceived, I have reason to believe my waking experience too may be deceptive [sc. thoroughly delusory].

(3') I see no such certain marks to distinguish waking experience from dreams.

(4') Therefore, I have reason to suppose that waking experience may be deceptive [sc. thoroughly delusory].

(5') But if I have reason to suppose my waking experience may be deceptive [thoroughly delusory], I have reason to doubt the existence of physical objects (for at present we are supposing this experience to be the best foundation for our belief in physical objects) (p. 22-23).

Et de (4') et (5') on peut évidemment conclure que nous avons lieu de douter de l'existence des objets corporels.

Margaret Wilson et moi analysons le même texte de Descartes. Donc il est naturel que nos analyses se ressemblent à bien des égards. Il y a aussi des différences, dont quelques-unes peut-être sont importantes, et d'autres insignifiantes. On n'attachera aucune importance, par exemple, au fait que sa deuxième étape correspond à ma troisième, et sa troisième à ma deuxième. Plus important, peut-être, est le fait que je ne trouve pas explicitée, dans sa présentation de l'argument, l'idée que quelques rêves ont un caractère phénoménologique qu'on ne peut pas distinguer avec certitude du caractère phénoménologique des expériences dans lesquelles nous avons la plus

phénoménologique des rêves comme une explication de l'erreur que nous commettons quand les rêves nous trompent. Cf. DATS, p. 56-60.

14. La version première : « (1) I believe I have in the past dreamed that, for example, I was sitting in a chair (with no feeling of sensory limitation, etc.), when it was false that I was sitting in a chair. (2) If I see no certain marks to distinguish the present occasion from past occasions when I believe I was deceived, I have reason to believe I may be on the present occasion deceived. (3) I see no certain marks to distinguish the present occasion from such past occasions. (4) I have reason to suppose I may be deceived in my present belief that I am sitting in a chair » (*Descartes*, p. 22).

15. Notez que (2') sera une généralisation de (2) (dans la première version de l'argument) seulement à condition que l'occasion présente soit une expérience de veille.

grande confiance. (Néanmoins, je crois que cette idée est implicite dans son étape (3')). Nous arrivons, je pense, à la même conclusion : que nous avons lieu de douter de l'existence du monde extérieur. Mais il semble que nous y arrivions par des routes très différentes. En effet : Margaret Wilson a formulé sa version avec l'intention de montrer que :

The source of the doubt is not located in the problem of knowing that one is awake ; it is rather expressed in the claim that I cannot say *why I should unquestioningly regard waking experience of physical objects as real or veridical, when there are no marks to distinguish it from the illusions of dreams* (Descartes, p. 23, italiques dans l'original).

Ailleurs, en introduisant son interprétation, elle écrit :

I would like to propose an interpretation of the Dreaming Argument that seems, at least, to reach the desired conclusion without benefit of the subconclusion that I cannot be certain that I am not now dreaming (p. 22).

C'est un projet surprenant. Après tout, n'est-il pas clair que le problème que Descartes rencontre dans la Première Méditation est précisément de savoir s'il rêve maintenant ? (Et par conséquent — cette occasion étant aussi propice que n'importe quelle autre — de savoir s'il peut jamais être certain que ces expériences sont celles de l'état de veille ?) Voici le texte de l'argument :

Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit. *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 illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques 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 dors*¹⁶.

N'est-il pas évident que dans les deux phrases mises en italiques Descartes considère la question de savoir s'il rêve ou non ? La première fois il répond « non ». La deuxième fois il n'est pas certain.

Naturellement Margaret Wilson connaît très bien ces phrases, et admet que son interprétation de l'argument ne s'accorde pas facilement avec tout ce que Descartes dit quand il le présente (Descartes, p. 23). Mais elle montre que la situation textuelle est beaucoup plus complexe que nous ne l'aurions soupçonné. Elle signale, par exemple, que quand Descartes résume l'argument du rêve dans la Sixième Méditation, il suggère que la question est précisément de savoir si les expériences de l'état de veille sont entièrement illusoire :

À ces raisons de douter [*sc.* tirées des exemples ordinaires d'illusions des sens] j'en ai encore ajouté depuis peu deux autres fort générales. La première est, que je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors. Et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant, procèdent

16. AT IX, 14-15 (= AT VII, 19). Quelquefois la traduction du duc de Luynes n'est pas aussi proche du latin que je voudrais, mais ici ses différences ne sont pas importantes.

de quelques objets hors de moi, je ne voyais pourquoi je devais plutôt avoir cette créance, touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé [...] (AT IX, 61 = AT VII, 77).

Et elle cite des endroits semblables dans le *Discours* et dans les *Principes*¹⁷.

La différence entre ces deux interprétations est subtile. Sur la première (qui est l'interprétation plus traditionnelle) l'inquiétude de Descartes que mon expérience présente soit celle d'un rêve, toute véridique qu'elle semble, et que, par conséquent, j'aie lieu de soupçonner tout ce que mon expérience me présente. Selon la seconde, le souci est que mon expérience présente, même si c'est l'expérience de quelqu'un qui est éveillé, puisse être entièrement illusoire — juste comme les expériences d'un rêve ! Wilson considère l'objection qu'il n'y a aucune différence vraie entre les deux hypothèses, et répond :

To say that the Dreaming Argument is not meant to call into question the proposition that I can know I'm awake, is to say it is not meant to imply that for all I know I may soon undergo something like the ordinary experience of « waking up ». The idea is not that in the ordinary course of things I may come to realize that this is all a dream ; it is rather that the ordinary way of coming to think one was dreaming may not reflect a genuine distinction between what is merely imagined or dreamed, and what is really perceived (p. 25).

Néanmoins, l'interprétation plus traditionnelle que j'ai offerte ne conclut pas simplement que je ne peux savoir à ce moment si je rêve (tout en concédant la possibilité qu'à l'avenir je ferai l'expérience de m'éveiller)¹⁸. Ce qu'elle conclut c'est qu'aucune des expériences qui me semblent provenir des objets extérieurs n'est certainement véridique, qu'elles me semblent les expériences de l'état de veille ou non. Et la différence entre les deux interprétations est que la mienne arrive à cette conclusion en passant par la « sous-conclusion » qu'en ce moment je ne sais pas si je rêve¹⁹. Mais

17. Dans le *Discours* : « Lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet pour n'en être pas entièrement assuré [c'est-à-dire, du fait que j'ai un corps, et qu'il y a des astres et une terre], que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon, s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres, et une autre terre, sans qu'il en soit rien. Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ? » (AT VI, 38). Et après que la connaissance de Dieu et de l'âme nous a rendus certains de la règle que toutes les choses que nous concevons très clairement et distinctement sont vraies, « il est bien aisé à connaître que les rêveries que nous imaginons étant endormis ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité que nous avons étant éveillés » (AT VI, 39). D'autre part, en faveur de l'interprétation plus traditionnelle, on pourrait citer AT VI, 35 : « Car, quoique je supposasse que je rêvais, et que tout ce que je voyais ou imaginais était faux. »

Dans les *Principes*, c'est la version française de I, 4, qui favorise cette interprétation : « nous douterons [...] si, de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde [...] à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres. » Peut-être la version latine favorise-t-elle l'interprétation plus traditionnelle : « [...] *dubitabimus in primis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant [...] quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt ; nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigilia certo dignoscat.* » À moins qu'on ne trouve cette version brève au point de nous laisser indécis.

18. Cf. *Descartes*, p. 12-13, sur la supériorité de l'interprétation de Walsh, en comparaison de celles de Moore, Malcolm, et Frankfurt.

19. À proprement parler, ma version de l'argument ne fait pas cette affirmation explicitement. Mais elle découle aisément de (2) & (3). Si je ne peux pas dire avec certitude qu'aucune de mes expériences n'est une

pourrait-on tirer cette sous-conclusion des prémisses de l'argument de Margaret Wilson ? Pourquoi pas ? Si l'on accepte :

(2') If I see no certain marks to distinguish waking experience of physical objects from dream experience when, I believe, I was deceived, I have reason to believe my waking experience too may be thoroughly delusory [...].

Pourquoi n'acceptera-t-on pas :

(2'') Si je ne vois aucune marque certaine pour distinguer entre les expériences de l'état de veille et les rêves, je ne peux pas être certain que je ne rêve pas à ce moment.

Et si l'on accepte (2'') et

(3') I see no certain marks to distinguish waking experience from dreams [...].

On ne peut pas éviter la conclusion que :

(4'') Je ne peux pas être certain que je ne rêve pas à ce moment.

Les différences entre nos interprétations respectives sont suffisamment subtiles pour qu'on ne puisse pas être certain que Descartes lui-même les a clairement distinguées, et par conséquent, que le texte que Margaret Wilson invoque ne signifie pas qu'il a voulu présenter un argument plutôt que l'autre. Il serait normal que dans une présentation abrégée de son argument (comme dans le résumé que Descartes nous en donne dans la Sixième Méditation), le philosophe omette quelques étapes qu'il expliciterait dans sa version plus soignée (comme dans la Première Méditation).

Mais je ne crois pas que c'est l'évidence textuelle qui persuade Margaret Wilson que son interprétation est préférable à celles de ses prédécesseurs. Je crois qu'elle pense que son avantage le plus important est d'ordre philosophique :

Now suppose (as seems obvious) that to seek marks by which one may certainly *tell whether* one is dreaming or waking is to seek criteria, satisfied by waking experience, but not by dreams, which one may apply to one's current experience to determine whether or not one is dreaming. Unfortunately, this seems to describe a nonsensical quest. For first, the description of the object implies that it is possible to apply a criterion to dreaming experience while one is dreaming. But in fact (one common objection runs) under such circumstances one can only *dream* one applies a criterion.²⁰ And second (waiving this objection), suppose such an alleged criterion *is produced*, is applied to one's experience, and deemed to be satisfied — *i.e.*, one « determines that one is awake ». Still, it seems we have accomplished nothing. For we can adapt Descartes's own reasoning and argue : How many times in the past have I concluded my experience satisfied the criterion of waking experience, only to decide subsequently that I was only dreaming that it did (*Descartes*, p. 19).

Il est bien connu que dans la Sixième Méditation Descartes lui-même propose un critère pour résoudre son problème : « [...] 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 éveillés » (AT IX, 71 = AT VII, 89). Le problème de Descartes est de nature telle qu'il pense pouvoir le résoudre ;

expérience de l'état de veille, je ne peux pas dire que mon expérience présente est une expérience de l'état de veille.

20. Ici Margaret Wilson cite l'édition des *Œuvres* par Norman Malcolm et Margaret MacDonald.

son problème devrait, donc, en être un qu'il peut raisonnablement penser pouvoir résoudre ; il ne peut donc s'agir de la façon dont nous pouvons distinguer le rêve de l'état de veille. Quel est son problème ?

The point of the observations about connectability in Meditation VI is that there are after all marks present in waking experience that explain why we should rationally regard it as different from the illusions of dreams — as having some claims to veridicality. The fact that one has falsely dreamed he is perceiving physical objects no longer provides a ground for doubt of one's present (waking) belief that one is perceiving physical objects. *For one notices that his waking experience has a characteristic one finds to be lacking in the dream experience he dismisses as unreal* : it fits into the whole course of his life (and is subsumable in appropriate ways under categories of causation and spatio-temporal continuity) [...] the criterion of connectability is treated more as a mark of reality or veridicality than as a mark of waking experience *per se* [...] (Descartes, p. 23, mes italiques).

C'est pourquoi Descartes ne semble pas inquiet quand Hobbes signale qu'on peut songer que son songe est « lié avec les idées d'une longue suite de choses passées » (AT IX, 152 = AT VII, 195). D'après Margaret Wilson, Descartes concède qu'aucune marque de la différence entre les songes et l'état de veille peut rendre certain qu'on ne rêve pas. Mais il n'avait pas cherché un tel critère.

Toutefois la phrase que j'ai mise en italiques semble impliquer que la quête d'un signe grâce auquel nous pourrions distinguer un rêve d'une expérience de l'état de veille n'est pas absurde. Il est possible qu'on trouve une telle marque. La difficulté est seulement qu'elle n'apporte pas la certitude, parce qu'on peut encore poser les questions cartésiennes. Je conclurais, non que Descartes aurait dû chercher quelque chose d'autre, mais qu'il a, malheureusement, construit une raison pour le doute qu'il ne peut pas réfuter. Notez que même quand Descartes nous présente sa solution au problème, c'est comme réponse à la question : est-ce que je songe ?

Lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que sans aucune interruption je puis lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, *je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil* (AT IX, 71 = AT VII, 90 ; mes italiques).

À la fin, la raison pour laquelle il pense être certain que quelques-unes au moins de ces expériences ne sont pas les illusions d'un songe n'est pas simplement le fait de leur liaison avec son passé, mais ce fait conjointement avec cette circonstance : que nous avons été créés par un Dieu qui n'est pas trompeur. Il est quelque peu étrange que l'examen de ce problème par Margaret Wilson ne mentionne pas la garantie divine.

Ni la solution de Descartes à son problème, ni la solution proposée par Margaret Wilson au problème qu'elle attribue à Descartes, ne sont satisfaisantes, car elles supposent qu'il y a en fait une marque qui permette de distinguer songes d'états de veille. Elles ne sont en désaccord que par les conclusions qu'elles tirent de ce fait supposé : selon Descartes, si nous avons la garantie divine, nous pouvons regarder la liaison comme une preuve que nous ne songeons pas ; Margaret Wilson pense que nous pouvons considérer la liaison comme une raison de croire que l'expérience de

l'état de veille a des prétentions à la vérité que les songes n'ont pas. Mais le fait supposé n'est pas un fait (cf. DATS, p. 67). On ne tire aucun avantage philosophique à changer la question.

*
* *

Je dirai, pour conclure, que s'il m'est impossible de souscrire à la nouveauté la plus importante dans l'interprétation de Margaret Wilson, il faut quand même reconnaître le mérite qu'elle a de prendre une juste mesure de l'ambiguïté des textes classiques, et de prêter une attention soigneuse aux divergences dont l'importance peut être considérable, entre les formules diverses par lesquelles le philosophe expose son argument ici et là. Il est caractéristique aussi de Margaret Wilson de chercher vigoureusement une interprétation de l'argument qu'on pourrait défendre contre les critiques de Descartes, et de manifester une intelligence subtile dans sa quête. Ce sont de grandes vertus chez une historienne de la philosophie. Ce sont là quelques-unes des maintes raisons pour lesquelles je suis fier de l'appeler mon amie.

Nous pouvons aussi voir pourquoi ceux qui consentent à écrire un compte rendu souvent manquent à l'écrire, même quand le livre est celui d'un ami dont ils admirent l'œuvre. Je n'ai parlé que d'un chapitre d'un livre qui en a six. J'ai essayé de m'acquitter du devoir d'un critique : de montrer équitablement les vertus de l'œuvre et les raisons pour lesquelles l'auteur a tiré ses conclusions les plus importantes, en même temps qu'on confesse honnêtement qu'il y a quelques arguments qu'on ne trouve pas convaincants. C'est une tâche suffisamment difficile pour qu'il n'y ait pas lieu d'être surpris si souvent on manque à l'accomplir.