

Olivier Dubouclez

«Hebetez et stupides». La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale.

Abstract. This article examines Descartes's conception of the weakness of the mind, a notion that has hitherto received very little attention in Cartesian studies: how does Descartes conceive of stupidity? What are its causes, and how does it affect the activity of the human mind? We find, indeed, in Descartes's works a philosophical figure of the stupid man who, far from being only silly or incompetent, embodies rational power at its most basic level. The article focuses on the "peasant" as it is described and opposed to the "learned" in the *Rules for the Direction of the Mind*. It also considers Descartes's physiological writings where the bodily causes of stupidity are revealed: stupidity or dullness is a sort of lethargy related to the brain's condition and, more generally, to the union of soul and body. In its last part, the article considers the social significance of stupidity: if a stupid man or woman is a reasonable being who, despite the disturbances of the body, can express his or her thoughts, the *Passions of the Soul* offers a different view on it. When combined with presumption and pride, stupidity can give rise to a socially destructive behavior, which is the exact opposite of generosity, Descartes's *Passions* paving the way to Malebranche's and La Bruyère's future considerations on foolishness.

Abstract. Il presente articolo esamina la concezione cartesiana della debolezza della mente, una nozione che finora ha ricevuto pochissima attenzione negli studi cartesiani: come concepisce Cartesio la stupidità? Quali sono le sue cause e come influisce sull'attività della mente umana? Troviamo, infatti, nelle opere di Descartes la figura filosofica dell'uomo stupido che, lungi dall'essere solo sciocco o incompetente, incarna il potere razionale al suo livello più elementare. L'articolo si concentra sul "contadino" così come viene descritto e contrapposto al "dotto" nelle *Regulae ad directionem ingenii*. Vengono presi in considerazione anche gli scritti fisiologici di Descartes in cui vengono rivelate le cause corporee della stupidità: la stupidità o ottusità è una sorta di letargo legato allo stato del cervello e, più in generale, all'unione di anima e corpo. Nell'ultima parte, l'articolo prende in considerazione il significato sociale della stupidità: se un uomo o una donna stupida è un essere ragionevole che, nonostante i disturbi del corpo, può esprimere i propri pensieri, le *Passions de l'Ame* offrono una visione diversa sulla stupidità. Se associata a presunzione e orgoglio, la stupidità può dar luogo a un comportamento socialmente distruttivo, che è l'esatto opposto della generosità, e le *Passions* di Descartes aprono la strada alle future considerazioni di Malebranche e La Bruyère sulla stoltezza.

Keywords: Descartes / Intelligence / Medicine / Mind-Body Problem / Stupidity

Parole chiave: Descartes / intelligenza / medicina / problema mente-corpo / stupidità

Introduction: Descartes et le lexique de la bêtise

Contrairement à la folie qui, sous l'impulsion de la célèbre 'querelle' ayant mis aux prises Michel Foucault et Jacques Derrida, s'est imposée comme un thème classique des études cartésiennes¹, la question de

¹ Et cela en dépit de l'extrême discrétion de cette notion dans le corpus cartésien. Cfr. DENIS KAMBOUCHNER, *Descartes : un monde sans fous ? Des Méditations Métaphysiques au Traité de l'Homme*, «XVII^e siècle», CCXLVII (2010), pp. 213-222. Le livre de HARRY

OLIVIER DUBOUCLEZ

la bêtise a jusque-là été peu prise en considération². Une raison suffit du reste à l'expliquer : le mot «bêtise», ou plutôt «bestise», n'apparaît nulle part chez Descartes, pas plus que l'emploi du terme «beste» pour désigner, plutôt que l'animal dans sa différence d'avec l'être humain³, le défaut d'esprit ou d'intelligence. Même dans le contexte de la «Querelle d'Utrecht» où le discours prend parfois un tour violent, voire injurieux, le mot «Beste» qui surgit en diverses circonstances conserve sa signification ordinaire⁴ et ne saurait être assimilé à notre façon contemporaine d'attribuer la bêtise – «tu es bête», «il est bête», «elles sont bêtes». L'usage adjectival du mot «bête» ne semble d'ailleurs s'être imposé qu'au cours du XVIII^e siècle⁵ ; au XVII^e siècle, on utilise plus volontiers la tournure «c'est une bête», où le rapprochement avec la «bête brute» s'entend encore très nettement. La première édition du *Dictionnaire de l'Académie* (1694) donne la définition suivante du substantif «Beste», pris au sens figuré : «Beste, se dit fig. d'une personne stupide, & qui n'a point d'esprit ; comme, C'est une beste. C'est une vraye beste, une grosse beste, une pauvre beste, une sottte beste. La sottte beste!»⁶ Notons que la qualification de «Bestes» peut aussi être attribuée aux «Athées» (ainsi dans les textes relatifs à la «Querelle d'Utrecht») à qui font défaut la foi religieuse, mais aussi toute vie spirituelle⁷.

L'absence de la notion de «bestise» chez Descartes peut s'expliquer encore d'une autre manière, qui a trait, elle aussi, à la situation historico-linguistique de cette notion. N'est-ce pas en effet le terme de «sottise», traduisant le latin *stultitia*, qui s'impose dans la langue classique lorsqu'il s'agit de décrire

FRANKFURT (*Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970) a, bien sûr, joué un rôle important dans la récurrence du thème.

² Voir toutefois ROLAND BREEUR, *Autour de la bêtise*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 61-77 (le chapitre s'intitule «Les esprits malsains. Descartes et la bêtise»).

³ Le terme 'beste', qui vient du latin *bestia*, désigne tout être animé, sauvage ou domestique, par opposition à l'homme (*Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 2006, vol. I, article «Bête», pp. 382, col. 2-383, col. 1). Voir aussi le *Dictionnaire de l'Académie française*, tome I, A-L, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1694, p. 99 : «BESTE. s. f. Animal irraisonnable. Beste à quatre pieds. beste brute. beste sauvage. beste farouche. beste privée. bestes à come. bestes à laine. beste feroce. beste de charge, de voiture, de somme. apprivoiser une beste. / On appelle, Bestes fauves, Les cerfs, les chevreuils, &c. Bestes noires, Les sangliers. Bestes puantes, Les renards, les blaireaux &c. / Quelquefois par le nom de beste mis absolument on entend les bestes sauvages, les bestes carnacieres. On exposoit les Martyrs aux bestes. ce saint a esté devoré par les bestes. combat des bestes.» Dans *L'Encyclopédie*, cette conception de la bête comme opposée à l'homme s'accroît encore (DENIS DIDEROT, article «Bête, Animal, brute», in *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, sous la direction de Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, Paris, chez Briasson/David/Le Breton/Durand, 1752, tome II, p. 214), peut-être sous l'influence du débat sur les animaux-machines (Cf. CHRISTOPHER LUCKEN, *La raison des mots des animaux sans raison*, in *L'animal : un objet d'étude*, sous la direction de Judith Förstel et Martine Plouvier, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2020, pp. 214-227).

⁴ Voir par exemple la *Lettre apologétique aux Magistrats de la ville d'Utrecht* où Descartes fait référence à une déclaration de Voetius qui «donn[ait] pour Eloge en ses Theses, que ceux qui les croient [i.e. les allégations de Regius] sont Athées ou Bestes.» (AT, VIII-2, 208, 21). Le rapprochement avec *La Lettre à Dinet* (AT, VII, 596, 1 ; RENÉ DESCARTES et MARTIN SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, Textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 410) et les autres documents de la querelle lèvent toute ambiguïté quant à la présence ici d'une quelconque 'bestise'. Voir aussi *Descartes et Schoock*, pp. 109, 122, 147, 149, 170, 176-177.

⁵ «Bête semble s'être employé comme adjectif dès l'ancien français au sens de "stupide" (v. 1220), mais cet emploi avait disparu après l'apparition de dérivés comme *bêtement*. Réapparu au XVIII^e s. (1763, Diderot), il provient d'emplois classiques du substantif comme attribut (*être bête*, à côté de *être une bête*).» (*Dictionnaire historique de la langue française*, I, p. 383, col. 1).

⁶ *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 99. Pour «bestise», on trouve la définition suivante : «Ignorance, crasse, stupidité, sottise. Cet homme a fait une grande bestise» (*Ibid.*). Le mot 'crasse' est pris au sens figuré dans les expressions «La crasse du Collège» et «la crasse de l'Escole». Il désigne alors «la rusticité & le défaut de politesse de ceux qui ont toujours demeuré dans le Collège, & qui n'ont guère fréquenté le monde. Ce jeune homme a encore toute la crasse du Collège. cela sent la crasse de l'Escole» (*Ibid.*, p. 280).

⁷ La notion de bête a bien cette connotation dans l'expression «vivre en bête». «On dit, *Vivre en beste*, pour dire, Que l'on vit sans reflexion, que l'on ne songe point à Dieu, ny à son salut, qu'on ne se soucie que de son corps, & point de son ame &c. Dans ce mesme sens on dit, *Mourir en beste.*» (*Ibid.*)

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

un comportement ou un discours irréflecti et inconséquent? Cette idée ne s'incarne-t-elle pas dans le personnage du «Sot», véritable type social que l'on retrouve aussi bien sous la plume des moralistes que chez les auteurs de comédies⁸? Enfin, la sottise n'est-elle pas, comme l'a souligné Michel Foucault, la folie «désarmée», «investie par la raison», «accueillie et plantée en elle»⁹, qui, parce qu'elle est ainsi domptée et domestiquée, ne fait l'objet d'aucune exclusion ou renfermement à l'Âge classique, mais seulement du rire et de la satire sociale? Si tout cela est peu contestable, il reste que, pas plus que la «bestise», la notion de «sottise» ne s'impose sous la plume de Descartes et que, si ce dernier n'ignore pas l'existence des sots¹⁰, il n'accorde point à la sottise le rôle central qu'elle aura dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Un rapide examen du corpus cartésien montre qu'une diversité de termes y prennent en charge la signification dévalorisante du défaut d'esprit, dont les principaux sont, dans le latin, *stultus*, *stolidus*, *stupidus*, *ineptus*, ou encore *insulsus* (qui signifie «non salé, insipide» et ainsi, au figuré, «niais, dépourvu d'esprit»¹¹) et *hebes* («hébété» dont le sens premier est «émoussé, qui a perdu sa pointe» et ainsi, au sens figuré, «qui manque d'acuité, de pénétration, de finesse»¹²). Ces qualificatifs ne sont pas tous équivalents et, surtout, ils ne sauraient être purement et simplement rabattus sur la notion d'une incompétence intellectuelle comprise comme une pure déficience de la raison ou comme un défaut de lumière naturelle. Un aspect corporel et sensible est présent dans plusieurs d'entre eux, en particulier dans les notions de stupidité et d'hébétude, que Descartes emploie dans maints passages de ses écrits et qui sont au centre de la conception médicale de la *stultitia*, telle qu'elle se transmet du Moyen Âge à l'époque moderne.

On trouve en effet dans la question 46 de la *Secunda secundæ* de sa *Somme de théologie*, une importante distinction entre *stultitia* et *fatuitas*: «Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem.»¹³ La *fatuitas* désigne une privation pure et simple du sens spirituel, c'est-à-dire un dysfonctionnement qui concerne directement l'esprit et les facultés intellectuelles; la *stultitia* se caractérise au contraire par l'obtusion des sens, c'est-à-dire par une forme d'aveuglement ou de moindre sensibilité: le principe moteur de la sensation, le cœur¹⁴, se trouve certes affaibli, mais il n'est pas absent. Le *stultus* souffre donc d'un défaut de sensibilité – particulièrement préjudiciable en contexte aristotélicien – qui prendra la forme d'une défaillance perceptive et gustative, ou encore d'une apathie entraînant l'absence

⁸ Cfr. JEAN DE LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», pp. 337-338. Cfr. MATHIEU HUBERT, *Paradoxes de la sottise entre Montaigne et La Bruyère*, «Revue internationale de philosophie», CCIC/1, (2022), pp. 9-26. Pour une approche générale de la question de la bêtise à l'époque classique, voir *Sottise et ineptie, de la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de Nicole Jacques-Lefèvre et Anne-Pascale Pouey-Mounou, Nanterre-Amiens, Université Paris X-Nanterre/Université de Picardie Jules Verne, 2004.

⁹ MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 55.

¹⁰ «Car pour moy, il y a si longtemps que ie sçay qu'il y a des sots dans le Monde, et ie fais si peu d'estat de leur iugemens, que ie serois tres-marry de perdre un seul moment de mon loisir ou de mon repos à leur sujet» (*Lettre à Mersenne*, septembre 1641, AT III 436, ll. 9-13; B Let 325, pp. 1528-1529).

¹¹ FÉLIX GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 835, col. 1.

¹² *Ibid.*, p. 738, col. 1.

¹³ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiæ*, in *Opera omnia*, t. 8: *Secunda secundæ Summæ theologiæ*, q. 1-56, Roma, Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895, p. 345.

¹⁴ Cfr. ARISTOTE, *Du sommeil et de la veille*, 455b34-456a2, in *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. fr. Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, «GF Flammarion», 2000, p. 129. Voir aussi *De la jeunesse et de la vieillesse*, 467b28 et 469a10-23, et *Des Parties des animaux*, II, 10, 656a28-29.

OLIVIER DUBOUCLEZ

d'action et de réaction: la *stultitia* consiste en une altération *indirecte* du jugement, provoquée par un trouble corporel qui, peut aller, si l'on en croit Thomas d'Aquin, jusqu'à la *stupor*, état d'immobilité et d'insensibilité complètes¹⁵. La distinction thomasiennne est précieuse pour distinguer une bêtise que l'on dira principielle, affectant l'esprit lui-même¹⁶, et une bêtise circonstancielle, liée à ce qu'en langage cartésien on appellerait «l'union de l'âme et du corps», particulièrement présente dans le discours médical sur la *stultitia* tel qu'il se développe au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. Dans la *Medicina universa* (1567) de Jean Fernel, la *stultitia* est conçue comme un état léthargique lié à une certaine disposition du cerveau; elle est propre à une complexion individuelle ou provoquée par des circonstances particulières comme l'excès de vin ou de nourriture¹⁷. Dans sa *Praxis medica* (1602-1604), le médecin suisse Félix Platter qui, le premier, fournit une typologie des pathologies de l'esprit construite à partir de leurs manifestations symptomatiques, distingue l'*imbecillitas mentis* où les facultés de l'esprit (imagination, raison, mémoire) se trouvent diminuées par rapport à l'usage qu'en a l'homme sain, l'*homo ingeniosus*¹⁸, et la *consternatio mentis* qui est un arrêt pur et simple de l'action de l'esprit. Si la notion d'*hebetudo mentis* se rapporte à la première catégorie (à côté, notamment, de la *tarditas ingenii* et de l'*oblivio*)¹⁹, la *stultitia* se rapporte à la seconde du fait de son assimilation à un état de stupeur²⁰. On voit donc que, du point de vue médical, *stultitia* et *stupiditas*

¹⁵ Sur ce point, Thomas se réfère à Isidore de Séville : «Isidorus dicit, in libro Etymol., *stultus est qui propter stuporem non movetur.*» (*Thomas d'Aquin*, p. 345 ; Cfr. ISIDORE DE SÉVILLE, *The Etymologies of Isidore of Seville*, édition de Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach et Olivier Berghof, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 228.) Dans le contexte moral, Aristote utilise le terme *anaesthesia* pour qualifier le 'rustre' qui est insensible à toute espèce de plaisir (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104a20-25 ; trad. fr. Jean Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 93) ; *Les Caractères* de Théophraste contiennent un *Peri anaesthesias* (traduit par «De la stupidité», in *La Bruyère*, pp. 40-41) et entretiennent un lien étroit avec l'éthique aristotélicienne (Cfr. SONIA PERTSINIDIS, *Theophrastus' Characters: A New Introduction*, New York, Routledge, 2018 ; CHARLOTTE MURGIER, *Faire rire pour faire réfléchir ? Portraits comiques du vice dans les Caractères de Théophraste*, «Methodos», xxiii (2023). URL : <http://journals.openedition.org/methodos/10486>, page consultée le 30 juin 2024), mais aussi une dimension médicale qui intéresse aussi la psychologie contemporaine (Voir par exemple ARTEMIOS PEHLIVANIDIS, KATERINA PAPANIKOLAOU, *Theophrastus's "Anaisthetos" ("The Obtuse Man") : the oldest phenomenological description of neurodevelopmental disorders in an adult*, «Psychiatriki», xxiii/4 (2022), pp. 310-316. Le thème moral du défaut de sensibilité se retrouve au début du XVII^e siècle sous la catégorie de *stupiditas*. Cfr. CLEMENS TIMPLER, *Philosophiae practicae systema methodicum*, Hanovre, chez Wilhelm Antonius, 1608, p. 284; JOHANN HEINRICH ALSTED, *Compendium philosophicum*, Herborn, chez Georgius Corvinus, 1626, p. 1193.

¹⁶ Notons que le terme 'bestise' est parfois utilisé pour désigner cette bêtise principielle. Le *Trésor de la langue française* (1606) fait équivaloir 'bestise' et «faute de sens, *socordia*» (JEAN NICOT, *Trésor de la langue française, tant ancienne que moderne*, Paris, chez David Douceur, 1606, p. 77). Une traduction de la *Somme de théologie* de 1649 rend *stultitia* par «folie» et *fatuitas* par «bestise» ou «fatuité» (*La Clef de saint Thomas sur sa Somme, seconde seconde*, éd. Léonard de Marandé, Paris, chez Michel Soly, 1649, p. 314). Peut-être l'absence de la notion de 'bestise' chez Descartes s'explique-t-elle par son rejet de l'idée qu'un esprit humain puisse être entièrement impuissant sur le plan intellectuel.

¹⁷ «Stultitia, seu fatuitas, quae Græcis est *morosis*, mentis est imminuta et infirmata functio ceu quædam ignavia. Amentia quae *anoia*, est vel imaginatonis, vel mentis oecus atque privatio, qua iam ab ipso ortu percussa affective vix mentis inopia loqui discunt. Omnium autem causa frigida est cerebri intemperies, quae functiones torpidas segnesque reddit.» (JEAN FERNEL, *Universa medicina*, Genève, chez Pierre Chouët, 1567, p. 491). Cfr. ARISTOTE, *De la veille du sommeil*, 456b28-457a3.

¹⁸ «Mentis imbecillitas dici potest, cum aliquis apprehensione seu ingenio, iudicio vel ratione, memoriaque minus quam homo ingeniosus & industrius valet. Quod aliquando in morbis accidit : alias vero non ægrotantibus, sed alioquin sanis evenit, de quo hic agemus.» (FELIX PLATTER, *Praxeos medicae opus*, Bâle, typis viduae Jacobi Genathi, 1656, col. 1). Sur Platter, voir CHRISTOPHER F. GOODEY, *A History of Intelligence and "Intellectual Disability" The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Burlington, Ashgate, 2011, p. 238 sq., ainsi que, du même auteur, *Foolishness in Early Modern Medicine and the Concept of Intellectual Disability*, «Medical History», XLVIII/3 (2004), pp. 289-310.

¹⁹ *Ibid.*, n.p. («De functionum læsionibus, liber I. Sensuum læsiones continens»).

²⁰ La démarche symptomatologique de Platter le conduit en effet à ne pas distinguer entre une absence réelle ou seulement apparente d'activité mentale. On trouve confirmation de cette manière de procéder dans l'évolution postérieure de la science de l'esprit et de la psychiatrie ; voir, par exemple, l'article «stupeur, stupidité» du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, sous la direction d'Amédée Dechambre, tome 12, Paris, Asselin et Masson, 1883, p. 454.

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

sont particulièrement proches. La notion de stupidité exprime l'idée d'un arrêt de l'activité, physique et mentale, associé à un facteur corporel et sensitif, qu'il s'agisse d'un choc dû à une cause extérieure ou d'un trouble interne, de nature physiologique. La notion d'hébétude est un quasi synonyme de la stupidité prise dans son aspect d'affaiblissement et d'endormissement de la conscience²¹.

À partir de ces observations, plusieurs questions se posent concernant Descartes: dans quelle mesure la conception cartésienne de la bêtise relaie-t-elle l'approche médicale de la *stultitia*? Comment la situer par rapport au double référent, antérieur, de la *stultitia* des médecins et, postérieur, de la sottise des moralistes? Qu'est-ce que la conception de Descartes possède de propre et d'original et quelle place lui accorder au sein de ce qui pourrait constituer une *histoire de la bêtise à l'âge classique*? Nous verrons que la réflexion cartésienne sur le défaut d'esprit se développe initialement dans le cadre de la théorie de l'*ingenium* proposée dans les *Regulæ* (1). Nous montrerons ensuite que, si Descartes fait droit à l'approche médicale de la stupidité à partir du *Traité de l'homme*, celle-ci est indissociable d'un questionnement sur la nature de l'homme, lié à sa théorie du bon sens (2). Parallèlement à cette approche «morale», récusant toute idée d'une bêtise principielle dans l'être humain, Descartes pose les jalons d'une genèse éthico-sociale de la bêtise, esquissée dans le *Discours* et poursuivie dans *Les Passions de l'âme*, genèse dont les suites seront considérables au xvii^e siècle (3).

1. Bêtise et *ingenium*: sur le «devenir-stupide» de l'esprit

C'est dans les *Regulæ* que l'on trouve le plus grand nombre de références au manque d'intelligence et à la stupidité. Ce n'est pas tout à fait une surprise: Descartes propose dans ce livre non seulement une théorie de la connaissance, mais aussi une théorie du développement et du progrès de l'*ingenium* qui implique, en particulier, une réflexion sur la manière de se rendre plus efficace – plus «perspicace» et plus «sagace», comme le disent les Règle IX et x²². Les *Regulæ* ne proposent pas seulement une conception *intuitionniste* de la science et une *méthode* pour actualiser cette conception, mais aussi un ensemble de modèle et d'exercices en vue de la *cultiver*²³ et de porter les actes de connaissance à leur plus haute qualité comme à leur plus haute vitesse²⁴. La fameuse intuition simultanée de la Règle VII²⁵ ne résout pas seulement le problème de l'incertitude propre au souvenir, en maximisant l'intuition: elle doit aussi rectifier la «tarditas ingenii»²⁶, la

²¹ Voir, de nouveau, le *Dictionnaire de l'Académie* qui associe stupidité et stupéfaction : «Stupide. adj. de tout genre. Hebeté, d'esprit lourd & pesant. *Il est si stupide. un esprit stupide. silence stupide. insensibilité stupide.* / Il se dit aussi, De celui que la surprise de quelque chose rend tout interdit. *A cette nouvelle il demeura stupide, tout stupide.* [...] Stupidité. s. f. Pesanteur d'esprit. *Grande stupidité. stupidité d'esprit. admirez la stupidité de cet homme.*» (p. ?)

²² Règle IX, BOp II 732-734 (AT X 400, ll. 16-23) ; X, BOp II 738 (AT X 403, ll. 8-11).

²³ Règle IX, BOp II 732-734 (AT X 400, ll. 16-23). Sur les rapports entre méthode et culture de l'esprit, voir DENIS KAMBOUCHNER, *Methodical Invention. The Cartesian Ingenium at Work*, in *Descartes and the Ingenium. The Embodied Soul in Cartesianism*, sous la direction de Raphaële Garrod et Alexander Marr, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 19-30.

²⁴ Sur cette question de la vitesse de la pensée, voir Goodey, pp. 39-58 ; voir aussi pp. 57-58 (sur la Règle VII).

²⁵ BOp II 718 (AT X 388, ll. 6-7).

²⁶ BOp II 718 (AT X 388, l. 8).

OLIVIER DUBOUCLEZ

«lenteur»²⁷ ou «tardiveté» de l'esprit en accroissant la *capacitas* de celui-ci, comme le dit aussi la Règle xi²⁸.

C'est en lien à cette conception d'un esprit perfectible et malléable, s'adonnant de façon plus ou moins spontanée à des pratiques qui peuvent aussi bien l'améliorer que le dégrader, que sont introduites les notions d'hébertude et de stupidité. Le début de la Règle iv est à cet égard particulièrement significatif: Descartes y évoque quelqu'un «qui brûl[erait] d'un désir si stupide (*tam stolidi cupiditate*) de découvrir un trésor, qu'il battrait sans trêve les chemins, à chercher si quelque voyageur n'en aurait pas perdu un»²⁹. La stupidité qualifie ici le désir de connaissance propre à la curiosité³⁰ en tant que ce désir est assimilable à une idée fixe, à une obsession, qui, paralysant toute réflexion, conduit à s'engager dans une quête hasardeuse et «sans méthode»³¹. Du point de vue de sa procédure, cette quête est en effet qualifiée d'«inepte»: la précipitation pousse à une démarche où l'on examinera certaines questions sans se demander d'abord si elles sont à portée de la connaissance³², à l'instar du «puer» de la Règle xiii qui cherche sans savoir ce qu'il cherche³³ ou encore du savant aristotélien de la Règle xii qui, s'imaginant la question de l'aimant «ardue et difficile», se lance à corps perdu «à travers l'espace vain des causes multiples»³⁴. Descartes est très clair sur les conséquences intellectuelles de ces improvisations: elles «troublent la lumière naturelle et aveuglent les esprits»³⁵ ou, dit aussi la Règle x dans un contexte similaire, elles contribuent à «affaiblir (*hebetarent*) la lumière de l'esprit»³⁶, comme une marche dans l'obscurité diminue l'acuité du regard³⁷. On trouve ici des éléments proches du traitement thomasien de la *stultitia*: la bêtise consiste dans un certain aveuglement de l'esprit qui n'a rien d'inné ou de congénital, mais qui est lié à une pratique produisant à terme une indisposition à voir et à juger. Le lexique du jeune Descartes, par ailleurs, ne manque pas de précision: un désir *stupide* (ou obsessionnel) conduit à une démarche *inepte* (ou inconséquente) qui *hebetè* (ou abrutit) l'esprit.

Descartes va souvent insister sur ce dernier point: *l'acies mentis* est susceptible d'une érosion qui la rende moins pénétrante et plus superficielle³⁸; il ne s'agit pas alors de l'esprit naturel en tant qu'il serait

²⁷ *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien*, trad. fr. de Jean-Luc Marion, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 17.

²⁸ «Tarditatem emendari» et «amplificari capacitatem», AT, X, 409, 8-10.

²⁹ BOp II 698 (AT X 371, ll. 7-10 ; trad. fr., p. 10).

³⁰ BOp II 698 (AT X 371, l. 4).

³¹ BOp II 698 (AT X 371, l. 16 ; trad. fr., p. 10). Un rapprochement pourrait être fait avec la «Seconde partie» des *Passions de l'âme*. Dans l'article LXVII, Descartes affirme que «ceux qui sont hebetes et stupides, [...] ne sont point portez de leur naturel à l'Admiration» (BOp II 714 ; AT X 385, l. 25-386, l. 1), puis, dans l'article LXVIII, il fait intervenir la curiosité : si le stupide est insensible à la nouveauté, le curieux l'est de façon malade, au point d'arrêter «seulement son attention sur la première image des objets qui se sont presentez» (BOp II 716 ; AT X 386, ll. 14-15). Stupidité et curiosité ne sont-elles pas opposées ? Ce qui importe à Descartes dans les *Regulæ*, c'est que toutes deux ont la même conséquence : l'absence de démarche méthodique et rationnelle qui organise le mouvement de la pensée, au profit d'une simple agitation. Dans les *Passions de l'âme*, curiosité et stupidité sont deux attitudes distinctes sur le plan psychologique, mais qui, là aussi, compromettent la démarche scientifique : l'apathie perceptive du stupide (l'inconnu ne se démarque pas du connu – tout paraît connu) et l'hyperesthésie du curieux (le connu ne se démarque pas de l'inconnu – tout paraît inconnu) font obstacle au questionnement.

³² «Ineptius», Règle VIII, BOp II 730 (AT X 398, l. 6).

³³ «Inepti», Règle XIII, BOp II 776 (AT X 434, l. 21).

³⁴ BOp II 766 (AT X 427, ll. 11-15 ; trad. fr., p. 52).

³⁵ BOp II 698 (AT X 371, ll. 18-19 ; trad. fr., p. 10).

³⁶ «Hebetarent tamen ingenii lumen», BOp II 738 (AT X 405, ll. 6-7).

³⁷ «Debilitant oculorum aciem», Règle IV, BOp II 698 (AT X 371, ll. 19-20).

³⁸ Règle X, BOp II 738 (AT X 405, ll. 8-9).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

grossier et inculte quand il est laissé à lui-même (on reviendra plus loin sur la situation de l'enfant); à en croire la Règle iv, la *stoliditas* se trouve aussi chez les savants – chimistes, géomètres et philosophes – tandis qu'elle épargne les non-lettrés³⁹ et ceux qui n'ont pas été formés dans les écoles⁴⁰. Ce que confirme la suite de l'argumentaire: les meilleurs esprits ne sont pas les plus savants ni les plus «subtils», mais ceux qui sont conduits par la seule nature⁴¹. Autrement dit, la stupidité ne constitue pas ici un état primitif dont il s'agirait de s'extirper, mais elle est l'effet de dispositifs excédentaires qui désordonnent l'esprit et fonctionnent à rebours de la méthode cartésienne dont la préfiguration se trouve dans les techniques «les moins important[e]s» des tisserands, des couturières et des joueurs⁴². Un passage de la Règle xii le dira encore plus fortement, en prolongeant cette réflexion «sociale»:

Il résulte secondement qu'il ne faut mettre aucun effort (*operam*) à connaître ces natures simples, parce qu'elles se remarquent assez de soi; mais seulement à les séparer les unes des autres, et à les regarder toutes en y fixant tour à tour la vue de l'esprit (*singulis seorsim defixa mentis acie intuendis*). Personne en effet n'a l'esprit assez hébété (*tam hebeti ingenio*), pour ne pas percevoir (*percipiat*) qu'étant assis, il diffère en une certaine manière de lui-même (*aliquo modo differre a se ipso*) lorsqu'il se tient debout; mais tous ne séparent point aussi distinctement (*æque distincte*) la nature de la position (*naturam situs*) du reste qui est contenu dans cette pensée, et ne peuvent assurer que rien n'est alors changé hors la position. Et nous n'en avertissons pas ici vainement, parce que souvent les doctes sont habituellement assez subtils (*litterati tam ingeniosi*), pour trouver le moyen de s'aveugler (*ut invenerint modum cæcutiendi*) même dans ce qui est évident par soi (*quæ per se evidentia sunt*) et que les paysans (*rusticis*) n'ignorent jamais⁴³.

Le mouvement est le même que dans la Règle iv: un certain aveuglement est attribué non aux incultes, mais aux subtils, de sorte que la stupidité est bien l'effet d'une pratique cognitive plutôt que sa cause⁴⁴. Tout dispositif de type dialectique contribuera à rendre aveugle dans ce genre d'acte intellectuel où aucun dispositif n'est requis, à savoir la reconnaissance des natures; les éléments notionnels fondamentaux sont accessibles à quiconque, et même à l'esprit le plus fruste, précisément parce qu'il s'agit des choses les plus simples et obvie⁴⁵. Mais il convient de préciser la nature de cet accès, car le *rusticus* n'est pas exempt d'hébéture – bien au contraire. S'il ne s'aveugle pas comme le *litteratus* et possède un savoir des natures simples, il n'est pas à sa portée de les «séparer» et de «les regarder (*intuendis*) toutes en y fixant tour à tour la vue de l'esprit», opérations dont on sait qu'elles sont les conditions d'une science «distincte» telle que la décrit la Règle vi⁴⁶. Autrement dit, il connaît les natures, mais *sans en avoir l'intuition*. L'exemple choisi par Descartes est révélateur: le *rusticus* a beau percevoir qu'il a changé, qu'il n'est pas le même assis et

³⁹ «Qui litteris operam nunquam navarunt», BOp II 698 (AT X 371, l. 23).

⁴⁰ BOp II 698 (AT X 371, l. 25).

⁴¹ «Solius naturæ ductu», BOp II 700 (AT X 373, l. 6).

⁴² «Levissima artificia», selon le titre de la Règle X (BOp II 736 ; AT X 403, l. 10 ; trad. fr., p. 34).

⁴³ BOp II 764 (AT X 425, l. 20-426, l. 6 ; trad. fr., p. 51 : traduction modifiée).

⁴⁴ Cette désignation de l'école comme la source de la bêtise trouvera de nombreux développements chez les philosophes modernes. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à OLIVIER DUBOUCLEZ, *Le stupide et l'obtus. Bêtise et usage des facultés dans la philosophie de Kant*, «Revue Internationale de Philosophie», CCIC (2022), p. 45-64.

⁴⁵ Voir Règle IX (BOp II 736 ; AT X 403, ll. 7-8).

⁴⁶ BOp II 710-712 (AT X 381, l. 2-384, l. 8).

OLIVIER DUBOUCLEZ

debout, il ne voit pas pour autant que ce changement n'est qu'un changement *de position*; il n'est pas en mesure de dire *précisément* sous quel aspect il n'est plus même, ce qui impliquerait d'isoler la «nature» du *situs*. Descartes précise cette relation épistémologique singulière dans la Règle XIV: le paysan perçoit la nature «par son imagination», c'est-à-dire qu'il la saisit dans le complexe inanalysé d'une situation concrète où lui apparaît, avec évidence, la différence entre l'homme debout et l'homme assis. La nature simple est donc effective dans la perception: sans elle, le paysan n'éprouverait pas la différence en question, mais il est incapable de la saisir pour elle-même et en elle-même, ce qui implique, en effet, un «effort (*operam*)» hors de sa portée. Il y a chez le jeune Descartes une évidence spontanée des natures simples qui affleure immédiatement dans notre expérience, puisque celle-ci se compose justement de celles-là. Comme le note Denis Kambouchner, «nous ne pouvons penser à aucune chose – corps ou esprit – sans qu'elles se présentent à notre pensée»⁴⁷, présentation dans l'imagination en quoi consiste la «version faible» de la composition des natures, active en toute perception, par opposition à sa version forte qui est propre à l'acte scientifique fondé sur la méthode. Descartes insistera souvent sur la possibilité d'une connaissance non intellectuelle qui soit pourtant claire en elle-même⁴⁸.

Tout cela ne dit-il pas à quel point le *rusticus* est intellectuellement déficient ? On pourra aussi le rapprocher de l'enfant qui, selon l'article LXXI de la «Première partie» des *Principes*, appréhende les natures simples, mais se trompent sur leur véritable statut, les prenant pour des choses existantes⁴⁹. Descartes semble donc opposer deux types d'hébertude, celles qu'engendrent les procédures scolaires, qui rend le savant aveugle à ce qui est le plus simple, et le fait régresser en deçà de l'évidence spontanée des natures qui composent toute expérience humaine, et celle qui, propre à l'homme simple, inculte et sans subtilité, s'en tient au contraire à cette évidence, mais est incapable d'en avoir une appréhension intuitive. Cette *évidence sans intuition* constitue un seuil minimal d'intelligence que l'école compromet en la recouvrant de mots et de pensées obscures. Descartes la considère peu, car, dans les *Regulæ*, la stupidité n'est pas traitée pour elle-même, mais pour la lumière qu'elle jette sur le *devenir-stupide* du savant et du docte, méprisant la méthode et la simplicité des natures simples. Le docte n'est-il pas un paradoxe vivant ? Il voit le vrai et le simple, comme n'importe quel autre «héberté», mais il s'aveugle par le recours à un discours superflu ; il saisit l'évidence, mais il ne peut s'empêcher de la voiler, et de la perdre comme évidence, au moyen d'une réponse alambiquée et verbeuse⁵⁰. Ce thème de l'obscurcissement de la lumière naturelle⁵¹ pose les bases d'une réflexion sur la bêtise des intellectuels (ou pseudo-intellectuels) que Malebranche, le premier,

⁴⁷ DENIS KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées, sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 35 ; voir plus largement pp. 35-37. Sur la composition imaginative des natures, voir la lettre À Mersenne du 20 novembre 1629 (BLet 24, p. 96 ; AT I 81, ll. 15-18).

⁴⁸ Voir, par exemple, la lettre À Élisabeth du 28 juin 1643 (AT III 692, ll. 2-3 ; BLet 404, p. 1780). Sur ce point, voir *Breuer*, p. 72. C'est justement dans la confusion entre le domaine des choses intellectuelles et celui qui relève de l'union de l'âme et du corps que consiste, selon l'auteur, la bêtise des «esprits malsains» (p. 74-75). Sur le «paradoxe épistémologique» d'une pensée claire dans l'union, voir JEAN-LUC MARION, *Sur la Pensée Passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 2013, pp. 161-167.

⁴⁹ BOp I 1764 (AT VIII-1 35, ll. 19-36, 2 ; IX-2 58-59).

⁵⁰ Voir le début de la Règle III (BOp II 692 ; AT X 366, l. 20-367, l. 4), ainsi que la Règle IV : les autres opérations de l'esprit, qui ne sont ni intuition ni déduction, et relèvent de la dialectique, ne sont de que des «impedimenta» (BOp II 698 ; AT X 372, l. 24).

⁵¹ Sur ce point, voir la note 6 de Jean-Luc Marion relative à la Règle IX (trad. fr., p. 210, note 6).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

développera dans sa critique des «personnes d'étude» et des «faux savants»⁵².

Une réflexion s'amorce néanmoins qui indique que le stupide n'est jamais absolument stupide, qu'il possède un minimum de compétence intellectuelle (et le *Discours de la méthode* donnera toute sa mesure à cette idée), mais qu'il est néanmoins incapable de science. Descartes peut ainsi convertir le personnage du *rusticus*, ce paysan lourdaud qui incarne traditionnellement la rustrerie et la sottise⁵³, en une figure positive en sa déficience même. On comprend alors que le point de vue de l'*ingenium* et celui du développement intellectuel implique une certaine différenciation des esprits que des textes plus tardifs de Descartes, comme l'*Entretien avec Burman*, marqueront plus nettement⁵⁴. Et si aucune explication des causes de la stupidité n'est donnée en 1619-1628, qui rende raison de ce qui empêche de développer ces rudiments d'intelligence que le *rusticus* possède de façon incontestable, les écrits des années 1630 vont bientôt combler ce manque.

2. *Vis cogitandi perturbata*: du trouble corporel à la puissance signifiante

À partir du *Traité de l'homme*, en effet, Descartes parle dans divers textes d'une bêtise dont la cause se situe dans la machine du corps. Ce que décrit alors le philosophe, de façon toujours rapide, et qu'il aborde aussi dans sa correspondance, c'est un trouble physique qui prend le nom de stupidité, mais qui, quelle qu'en soit par ailleurs l'intensité, ne saurait être un obstacle insurmontable à l'exercice de la *cogitatio*.

Dans le *Traité de l'homme*, la stupidité intervient au moment où Descartes aborde le phénomène physiologique du sommeil et explique comment de multiples perturbations liées à des causes sensibles (le bruit, la douleur), passionnelles (la joie, la colère), atmosphériques (la sécheresse de l'air), nutritives (le trop jeûner, le trop boire) influent sur la qualité de celui-ci. Descartes écrit alors à propos de son homme-machine : «Par l'excès de la veille son cerueau se peut affoiblir, & par l'excès du sommeil s'appesantir, & ainsi deuenir semblable à celuy d'vn homme insensé, ou d'vn stupide»⁵⁵. Les deux facteurs qui sont pris

⁵² Cfr. NICOLAS MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, édition de Jean-François Bardout, avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, tome 1, II, II, ch. III, p. 315-341 ; tome 2, IV, ch. VII, pp. 48-61. Sur ce thème, voir ROLAND BREEUR, «Des objets mêmes ! oh, que nous n'y sommes pas !». Malebranche, sur l'esprit stupide et ses ténèbres, «Revue internationale de philosophie», CCIC/1 (2022), pp. 27-43.

⁵³ Sur la figure grecque de l'*agroikos*, voir FRANÇOIS HARTOG, *Bêtises grecques*, in *De la bêtise et des bêtes*, Paris, Gallimard, «Le temps de la réflexion» (IX), 1988, pp. 53-71. Sur la figure du *rusticus* dans le monde latin et la comédie latine, voir MAËLYS BLANDINET, *Rusticité et identité romaine à l'époque républicaine*, «Vita Latina», CXCIII-CXCIV (2016), pp. 29-44.

⁵⁴ Cfr. la distinction que fait Descartes entre *ingenium* et *bona mens* en BOp II 1298 (AT V 175). Voir aussi BOp II 1300-1302 (AT V 176-177) sur l'*ingenium mathematicum*. Burman, prenant à rebours le début du *Discours de la méthode*, objecte que «bien des hommes à l'esprit obtus (*multi homines obtusi ingenium*) souhaitent souvent en un avoir un meilleur et plus relevé». Il suggère par là que la caractérisation de l'esprit en termes de stupidité ou d'obtusion (terme qui en est le quasi synonyme, mais que Descartes n'emploie pas) se situe sur le plan de l'*ingenium* dans sa différence d'avec le bon sens (cfr. plus haut, notre note 17 sur l'*homo ingeniosus* de Felix Platter). Voir aussi les notes de l'édition Beyssade (RENÉ DESCARTES, *L'Entretien avec Burman*, édition de Jean-Marie Beyssade, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», p. 134-135), ainsi que la mise au point de JEAN LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes* (1945), Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 2000, pp. 28-30 (voir aussi p. 27, note 7). Sur l'*ingenium* et sa signification psychologique dans le contexte *early modern*, voir DENNIS L. SEPPER, *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 84-96.

⁵⁵ BOp II 502 (AT XI 200, ll. 7-10). Le fou et le léthargique sont souvent associés et distingués par Descartes, comme deux figures d'une perturbation physiologique entravant la connaissance (voir aussi *La Dioptrique*, BOp I 200 ; AT VI 141, ll. 9-1).

OLIVIER DUBOUCLEZ

en compte ici sont le mouvement des esprits et la qualité du sang. On sait que plus le sang est épais et «grossier» (comme lorsque «le suc des viandes [...] se mêle avec son sang»⁵⁶), moins la machine produira d'esprits animaux, plus la substance du cerveau sera humide et favorisera l'endormissement. Ce que souligne Descartes, c'est que, réciproquement, un excès de sommeil engendrera un état physio-psychologique comparable à celui du stupide, dont il ne précise toutefois pas la nature, comme s'il s'agissait d'une chose bien connue. De fait, le sommeil est un moment de régénération et d'humidification de la substance du cerveau, pendant lequel les esprits animaux mobilisent une moindre force pour maintenir son activité, de sorte que les pores en deviennent plus étroits⁵⁷; un sommeil prolongé générera donc une humidité excessive qui accentuera cette tendance et sera un obstacle d'autant plus grand à la remise en circulation des esprits – et par conséquent, du fait de cet état léthargique, à la possibilité pour la glande H de recevoir de nouvelles «especes». En s'appuyant sur la *Lettre à Meyssonier* du 29 janvier 1640, on peut tenter de mieux comprendre la situation à laquelle se réfère Descartes:

Mais pour les Especes qui se conservent en la Memoire, ie n'imagine point qu'elles soient autre chose, que comme les plis qui se conservent en du papier, après qu'il a esté une fois plié ; et ainsi ie croy qu'elles sont principalement receuës en toute la substance du Cerveau, bien que ie ne nie pas qu'elles ne puissent estre aussi en quelque façon en cette glande, sur tout en ceux qui ont l'Esprit plus hebeté : car pour les Esprits fort bons, et fort subtils, ie croy qu'ils la doivent avoir toute libre, et fort mobile⁵⁸.

Dans le *Traité de l'homme*, Descartes proposait une théorie de la mémoire où il était expliqué que les figures tracées sur la glande H, à force de répétition, s'impriment «peu à peu de mieux en mieux», sur la partie intérieure du cerveau pour y former les souvenirs⁵⁹. La *Lettre à Meyssonier* envisage un cas sensiblement différent: lorsque des figures persistent sur la glande H et font échec à la réception de nouvelles figures, c'est-à-dire à la formation de représentations nouvelles. Cette persistance est le propre de l'esprit «hebeté», par opposition à l'esprit «bon» ou «subtil» chez qui la glande H accueille des configurations différentes et variables et dont la pensée, toujours en mouvement, est capable d'enchaînements de perceptions et d'idées.

Le rapprochement de ces deux textes est instructif: le stupide n'est pas le léthargique, mais le léthargique, du fait de la disposition de son cerveau, est *comme* le stupide, retardé, voire arrêté dans sa *cogitatio*; l'hébeté, de son côté, se caractérise par un état cérébral dysfonctionnel qui est une fixation sur la perception présente, empêchant que d'autres idées lui viennent à l'esprit. Dans les deux cas, c'est le *motus*

⁵⁶ BOp II 502 (AT XI 199, ll. 19-20).

⁵⁷ BOp II 502 (AT XI 199, l. 1). Voir aussi la *Lettre au Marquis de Newcastle* d'avril 1645 (B Let 489, p. 1989 ; AT IV 192, ll. 1-16).

⁵⁸ À *Meyssonier*, 29 janvier 1640, B Let 242, p. 1144-1146 (AT III 20, ll. 4-13). Voir aussi la *Lettre à Mersenne* du 1^{er} avril 1640 (B Let 248, p. 1172 ; AT III 47, l. 22-48, l. 4) : «Ie ne nie pas absolument que [les especes qui servent à la mémoire] ne puissent estre en partie dans la Glande, nommée *Conarium*, principalement dans les Bestes brutes, et en ceux qui ont l'Esprit grossier : Car pour les autres, ils n'auoient pas ce me semble tant de facilité qu'ils ont, à imaginer une infinité de choses qu'ils n'ont iamais veuës, si leur ame n'étoit iointe à quelque partie du cerveau, qui fust fort propre à recevoir toutes sortes de nouvelles impressions, et par consequent fort mal propre à les conserver. Or est-il qu'il n'y a que cette Glande seule, à laquelle l'Ame puisse estre ainsi iointe ; car il n'y a qu'elle seule en toute la teste, qui ne soit point double. Mais ie croy que c'est tout le reste du cerveau, qui sert le plus à la Memoire, principalement ses parties Interieures, et mesme aussi que tous les Nerfs et les Muscles y peuvent servir.»

⁵⁹ BOp II 462 (AT XI 177, l. 23-178, l. 14).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

cogitationis qui est, sinon impossible, du moins grippé, situation qui est peut-être à mettre en lien avec le problème, rencontré dans le point précédent, de la déficience intuitive du *rusticus*, incapable de fournir l'effort («operam») qui le porterait jusqu'à la véritable science. Quant à la déduction, comment pourra-t-elle avoir lieu si la pensée se trouve prise dans un état de stupeur, ayant perdu toute mobilité⁶⁰ ? Tout cela nous rappelle que «le corps assiste pratiquement toujours la pensée, avec la double dimension du support et du facteur de retardement»⁶¹: la «bonne nature» de la pensée chez Descartes, celle des facultés innées et autres semences divines, doit composer avec une nature matérielle qui peut en permettre la réalisation ou, à l'inverse, l'entraver. Un troisième texte, extrait de la *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648, vient compléter ce tableau:

Il me semble qu'il est tres vray de dire, que pendant que l'Ame est unie au Cors, l'Ame ne peut en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les Sens font sur elle, lors qu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs, soit intérieurs. L'adjoûte aussi qu'elle ne s'en peut dégager, lors qu'elle est jointe à un cerveau trop humide, ou trop mol, tel qu'il est dans les enfans ; ou à un cerveau dont le temperament est autrement mal affecté, tel qu'il est dans les Lethargiques, dans les Apoplectiques, et dans les Phrenetiques ; ou mesme tel qu'il a coûtume d'estre en nous, lors que nous sommes ensevelis dans un profond sommeil⁶².

La persistance d'une idée présente ne tient donc pas seulement à l'intensité de la sensation. Sans être intense, elle peut se fixer sur un cerveau particulièrement impressionnable du fait de sa complexion individuelle. Là où stupidité ou hébétude caractérisaient une pensée ralentie, Descartes introduit ici un nouveau personnage, l'enfant, pour qui la lenteur cogitative est un fait de nature, dans la mesure où l'union de l'âme et du corps, du fait de l'immaturation de son organe cérébral, est chez lui particulièrement étroite. Le stupide, l'enfant ou le dormeur (et l'on pourrait ajouter l'homme ivre ou ayant fait bonne chère) partagent un même état physico-mental, mais dans des contextes distincts et produit par des causes différentes. Élisabeth, de son côté, invitera Descartes à aller plus loin dans sa réflexion sur l'union en l'invitant à faire droit à certaines causes que l'on qualifierait de «psychosomatiques»: lorsque la stupidité résulte non d'un état physiologique, mais de la représentation de certains malheurs qui agissent ensuite sur «la santé du corps et la tranquillité de l'âme»⁶³.

Sur la base de ces analyses, on peut affirmer que la stupidité est un état qui appartient à la vie de l'être humain en tant qu'union de l'âme et du corps: il n'y a pas de *cogitatio* intrinsèquement stupide, mais

⁶⁰ On peut rapprocher ce problème de la «mémoire courte» qui caractérise le stupide chez Théophraste : «La stupidité est en nous une pesanteur d'esprit qui accompagne nos actions et nos discours. Un homme stupide, ayant lui-même calculé avec des jetons une certaine somme, demande à ceux qui le regardent faire à quoi elle se monte. S'il est obligé de paraître dans un jour prescrit devant ses juges pour se défendre dans un procès que l'on lui fait, il l'oublie entièrement et part pour la campagne. Il s'endort à un spectacle, et il ne se réveille que longtemps après qu'il est fini et que le peuple s'est retiré.» (*La Bruyère*, p. 40).

⁶¹ Kambouchner, p. 89.

⁶² BLet 665, p. 2577 (AT V 219, ll. 9-18).

⁶³ « Le croyois qu'une forte resolution de ne chercher la beatitude qu'aux choses qui dependent de ma volonté, me rendroit moins sensible à celles qui me viennent d'ailleurs, auant que la folie d'un de mes frères, m'ait fait connoître ma foiblesse. Car elle m'a plus troublée la santé du corps & la tranquillité de l'ame, que tous les malheurs qui me sont encore arriués » (*Élisabeth à Descartes*, 30 novembre 1645, BLet 530, p. 2119 ; AT IV 335, ll. 8-14). Élisabeth insiste également sur sa propre «stupidité» (*Élisabeth à Descartes*, 30 septembre 1645, BLet 524, p. 2093 ; AT IV 302, l. 6).

OLIVIER DUBOUCLEZ

uniquement une *cogitatio* affectée par l'état de stupeur qui, quelle que soit sa cause, affecte le cerveau. On ne s'étonnera pas que la référence aux stupides soit fréquente dans *Les Passions de l'âme*, là où Descartes note justement que c'est au corps que «seul on doit attribuer tout ce qui peut estre remarqué en nous qui repugne à nostre raison»⁶⁴. Ce qui ne veut pas dire que la pensée puisse être sans le corps ou le cerveau, mais que la pensée dépend de certaines conditions physiques d'existence plus ou moins favorables⁶⁵. Dans les *Réponses aux quatrièmes objections*, Descartes avait toutefois relativisé l'importance de ce déterminisme psycho-physiologique: si la stupidité est liée à un facteur corporel et cérébral, elle ne peut entièrement empêcher la pensée dans la mesure où celle-ci est d'une toute autre nature que le corps.

De ce que la faculté de penser est assoupie dans les enfans, et que dans les foux (amentibus) elle est non pas à la vérité éteinte, mais TROUBLÉE (*perturbata*), il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse estre sans eux: Car de ce que nous voyons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux; et il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant legere qu'elle puisse estre.⁶⁶

L'union de l'âme et du corps peut entraîner une perturbation extrême de la pensée, mais une pensée en désordre reste de la pensée – c'est-à-dire autre chose que le corps. On touche apparemment ici à un enjeu métaphysique: le stupide est aussi un sujet pensant et sa stupidité ne peut avoir entièrement raison de sa *cogitatio*, quoique cette *cogitatio* puisse être irrémédiablement troublée, c'est-à-dire condamnée à la confusion.

Le *Discours de la méthode* va approfondir cette idée, déjà esquissée dans les *Regulæ*, et lui donner plus de relief. N'est-ce pas tout ce que signifie la théorie du bon sens? Les hommes ne sont pas plus ou moins raisonnables; la différence entre un esprit et un autre, qui possèdent donc à égalité «la puissance de bien iuger, et distinguer le vray d'avec le faux»⁶⁷, se joue ailleurs – d'abord, dans la manière de conduire son esprit (les «voies», mais aussi les champs d'objets), puis, ce que Descartes considère dans un second temps, dans certaines qualités psychologiques qui ne relèvent pas du pur intellect. La double référence à la promptitude de la pensée et à la présence de la mémoire⁶⁸ confirme qu'il faut ranger ces différents termes du côté des «accidents» et réserver à la seule raison l'immutabilité de la «forme» ; mais elle signifie peut-être aussi, très concrètement, que l'esprit vif n'est pas meilleur que l'esprit lent: Descartes, à la fin du premier paragraphe, ne reprend-il pas l'opposition entre «l'esprit bon» (que le *Traité de l'homme* concevait comme mobile et subtil) et l'esprit hébété ou ralenti, lorsqu'il évoque «ceux qui ne marchent que fort lentement», soutenant qu'ils «peuvent auancer beaucoup d'auantage, s'ils suivent tousiours le droit chemin, que ne font

⁶⁴ *Les Passions de l'âme*, BOp I 2376 (AT XI 365, ll. 2-4).

⁶⁵ Cf. D. KAMBOUCHNER, *Descartes et l'indépendance de l'esprit*, «Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive», LVII/1 (2012), pp. 55-67. Voir également ID., *Descartes n'a pas dit*, cit., p. 81-89 (en particulier le commentaire du passage des *Cinquièmes Réponses* en BOp I 1158 ; AT VII 358, l. 4-359, l. 2).

⁶⁶ BOp I 988 (AT VII 228, ll. 20-23 ; IX-1 177). Voir aussi les *Quatrièmes objections* (BOp I 954 ; AT VII 204, ll. 1-13 ; IX-1 159).

⁶⁷ BOp I 24 (AT VI 2, ll. 5-6).

⁶⁸ BOp I 26 (AT VI 2, ll. 21-25).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

ceux qui courent, et qui s'en esloignent»⁶⁹ ? La tardiveté de l'esprit limite certes la vitesse d'enchaînement (et l'on envisageait il y a un instant que la stupidité compromette tout effort déductif), mais elle ne semble pas nuire à sa rigueur ou à sa progressivité, un esprit lent pouvant, grâce à la méthode, dépasser «les plus grandes ames». La supériorité physiologique (*Traité de l'homme*) et qualitative (*Discours de la méthode*) de «l'esprit bon» ne lui donnerait donc aucun avantage définitif et, au contraire, on va y revenir, l'expose à certains travers. Le *Discours* confirme donc métaphysiquement et scolastiquement le traitement *inclusif* du stupide et de l'hébété, sujets rationnels, en cela distincts des «bestes»⁷⁰. Mais surtout, plutôt qu'il ne contredit les *Regulæ*, il confirme que l'on doit faire une distinction entre la description de l'esprit pris dans son *caractère individuel*, qui est une donnée empirique constituant un avantage ou un désavantage dans la recherche du vrai, et la capacité rationnelle identique en tous. Un avantage empirique ne garantit pas que celui qui le possède procédera plus rationnellement que celui qui est en dépourvu. Ne retrouve-t-on pas toutefois le problème de la stupeur comme un désavantage empirique tel que, sans déraisonner, on se trouve *de facto* incapable de développer le fil de sa pensée ?⁷¹

La «Cinquième partie» du *Discours* donne à cette question une réponse précise et qui constitue un lieu essentiel de la réflexion cartésienne sur la stupidité. Descartes y approfondit en effet la description du stupide et confirme qu'il est un sujet pensant, en particulier dans cette déclaration célèbre: «Car c'est vne chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hebetez et si stupides, sans en excepter mesme les incensez, qu'ils ne soient capables d'arrenger ensemble diuerses paroles, et d'en composer vn discours par lequel ils facent entendre leurs pensées»⁷². Mais Descartes, on le voit, attribue au stupide une compétence nouvelle: il ne dit pas simplement que le stupide pense ou qu'il participe de la raison ou du bon sens; il lui confère la capacité de *composer un authentique discours*, qui ne soit pas un agencement mécanique de mots, mais porte une signification et, indissolublement, manifeste que le stupide possède une âme pensante. Cette nouvelle compétence est cruciale pour deux raisons: 1) tout d'abord, parce qu'elle confirme le propos des *Regulæ*, cette compétence discursive n'impliquant aucune compétence scientifique; que le stupide puisse faire signe et tenir une conversation, qu'il puisse témoigner qu'il pense, n'implique nullement que ce qu'il dit soit vrai, voire raisonnable ou entièrement intelligible. En ce sens, il convient de ne pas surinterpréter le critère cartésien de l'«à propos»⁷³ qui relève moins de la pertinence du propos tenu – et donc de l'à-propos – que de la capacité à prendre en vue les divers thèmes d'une conversation⁷⁴. Doté d'une nouvelle compétence, qui fait dire à Descartes que le stupide n'est jamais «si stupide» qu'il ne puisse faire signe, celui-ci n'en est pas moins limité dans son accès à la rationalité puisque, souligne le philosophe,

⁶⁹ BOp I 24 (AT VI 2, ll. 15-19).

⁷⁰ BOp I 26 AT VI, 2, l. 28.

⁷¹ Malebranche aura souligné cette ambivalence des «hébétés», «esprits froids et languissants, qui sont les plus capables de découvrir les vérités les plus solides et les plus cachées», mais qui, manquant d'attention et de vigueur, incapables de combattre le mensonge, se laissent éblouir et dominer (*Malebranche*, tome 2, vii, ch. vii, pp. 173-174).

⁷² BOp I 90 (AT VI 57, ll. 18-23).

⁷³ *Lettre au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646 (BLet 587, p. 2350 ; AT IV 574, ll. 13-14).

⁷⁴ Voir BLet 587, p. 2350 (AT IV 574, ll. 15-16). Cette surinterprétation semble présente chez Élisabeth de Fontenay (*Gaspard de la nuit*, Paris, Gallimard, 2018, pp. 90-91). Pour une approche pragmatique du critère dialogique cartésien, conçu comme une réfiguration du test de Turing, voir GERALD J. ERION, *The Cartesian Test for Automatism*, in *The Turing Test. The Elusive Standard of Artificial Intelligence*, sous la direction de James H. Moor, Dordrecht, Springer 2003, p. 241-251.

OLIVIER DUBOUCLEZ

la parole suppose «peu» de «raison»⁷⁵; celle-ci peut même s'accommoder d'une stupidité à la seconde puissance: celle d'un «enfant des plus stupides» ou «qui auroit le cerueau troublé»⁷⁶. Ce qui amène au second point: 2) la promotion du stupide au rang de *res cogitans* s'accompagne d'une nouvelle compétence, certes non scientifique, mais *assortie de la certitude de son effectivité*. La comparaison avec l'animal le met en lumière: là où l'animal, quoique doté de l'organe de la parole, *échouera* à parler et ainsi à montrer qu'il pense, l'homme, quelle que soit son infirmité, même s'il ne dispose pas de l'organe adéquat, *accèdera* au discours et *manifestera* qu'il cogite. Le cas exemplaire est évidemment celui des sourds muets: privés des organes de la parole – «autant ou plus que les bestes»⁷⁷, ils font acte d'intelligence inventive et surmontent donc leur handicap. La certitude tient ici au fait que, selon Descartes, aucune limitation physique ne pourra «éteindre» la pensée et donc qu'aucun état corporel ne pourra lui faire absolument barrage. Mais, objectera-t-on, d'où vient cette certitude? Comment Descartes peut-il être aussi assertif? N'y a-t-il pas des états physiques qui, irrémédiablement, empêchent toute manifestation de pensée? Locke ne se privera pas de le souligner: il est des hommes qui «quoique d'une forme approuvée, ne sont jamais capables de faire voir, durant toute leur vie, autant de raison qu'il en paroît dans un Singe ou dans un Éléphant, & qui ne donnent jamais aucune marque d'être conduits par une Âme raisonnable.»⁷⁸ Il faut alors préciser une chose: la certitude dont il est question ici n'est pas métaphysique, mais morale, et Descartes ne s'en cache pas: l'impossibilité que la machine fournisse tous les signes de la pensée n'est pas métaphysique (elle n'est donc pas absolument indubitable), mais *morale* et relative à nos usages et rencontres les plus ordinaires⁷⁹. De même qu'un être humain, aussi empêché soit-il, finirait bien par manifester sa pensée, une machine, quelle que soit son degré de perfection, finirait par avouer sa véritable nature. En accordant au stupide une compétence discursive, Descartes ne confirme pas seulement qu'il est impropre à la science, il le dote aussi et surtout de la *puissance signifiante* qui est cette puissance qu'a la pensée de transcender le corps au sein même de l'union⁸⁰. Mais cette attribution relève elle-même de l'union: elle n'est pas métaphysiquement assurée; elle repose sur la double expérience que nous faisons de l'inventivité humaine et de la rigidité du comportement animal.

On pourrait donc dire que, dans le *Discours de la méthode*, la conception que Descartes se fait de la stupidité n'est plus aussi ambiguë qu'auparavant, parce qu'il en assume désormais l'ambivalence. Le stupide

⁷⁵ BOp I 92 (AT VI 58, ll. 6-8).

⁷⁶ BOp I 24 (AT VI 58, ll. 13-15).

⁷⁷ BOp I 24 (AT VI 58, l. 1).

⁷⁸ JOHN LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. Pierre Coste, 5^e édition, Amsterdam-Leipzig, chez J. Schreuder/Pierre Mortier le Jeune, 1755, III, vi, 26, p. 366.

⁷⁹ Voir BOp I 90 (AT VI 56, l. 17 et 57, l. 12). Voir aussi BOp I 66 (AT VI 37, ll. 30-31) où Descartes a distingué l'«assurance morale» d'avoir un corps de la possibilité métaphysique de douter de son existence.

⁸⁰ La rhétorique du «personne n'est si stupide que...» occupe une place importante dans les textes cartésiens où elle a pour fonction de désigner le point où la détermination corporelle échoue à neutraliser l'intellection. La stupidité laisse toujours s'actualiser une certaine intelligence. Voir par exemple *Principia*, I, 10 : «Je n'explique pas icy plusieurs autres termes dont je me suis des-ja seruy, et dont je fais estat de me seruir cy-apres; car je ne pense pas que parmy ceux qui liront mes escrits il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mesmes ce que ces termes signifient» (BOp I 1716; AT VIII-1 8, ll. 3-5; IX-2 29), ou encore *Les Passions de l'âme*, Seconde partie, art. cxiii : «Il n'y a aucune Passion que quelque particuliere action des yeux ne declare : & cela est si manifeste en quelques unes, que mesme les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maistre s'il est fashé contre eux, ou s'il ne l'est pas» (BOp I 2434; AT XI 412, ll. 3-7).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

est un sujet pensant et parlant, sujet de plein droit, mais porteur d'une moindre rationalité. Si le trouble physique ne le prive pas du raisonnement, il l'empêche de s'élever et d'atteindre à l'expression la plus haute de l'esprit, à moins, comme le suggèrera la «Cinquième partie» du *Discours*, que la médecine ne remédie un jour aux causes physiques qui entravent le développement de la sagesse⁸¹. Ce faisant, Descartes recourt à un langage qui diversifie la participation à la rationalité, distinguant notamment entre le stupide et l'enfant stupide qui incarne une *stupidité redoublée*, mais aussi entre des instanciations particulières de l'intelligence, au plus haut ou au plus bas.

La *Lettre à Hogelande* d'août 1638 est à ce titre exemplaire parce qu'elle rend manifeste l'existence d'une différence interne à la bêtise: il y est fait mention des «plus idiots» et des «plus simples»⁸² qui, par la grâce de Dieu, sont susceptibles d'accéder aux vérités révélées, «au lieu que sans avoir plus d'Esprit que le commun, on ne doit pas esperer de rien faire d'extraordinaire touchant les Sciences humaines.»⁸³ Descartes joue ici sur les écarts entre la plus grande bêtise, consistant dans une pensée qui ne peut être éclairée que par un don divin, et la plus grande intelligence, qui supposera plus que l'esprit du commun des hommes. Au-delà d'une identité de nature entre l'esprit du stupide et celui du savant, Descartes assume l'opposition concrète de la *bona mens*, qui peut être incapable de science, et de l'*ingenium*, qui est le plus propre à l'invention scientifique.

S'introduit ainsi une différence entre l'homme et l'homme qui, pour avoir un caractère empirique ou accidentel, paraît aussi ébranler l'universalisme du début du *Discours* et ouvrir des perspectives gradualistes que certains débats postérieurs ne se priveront pas d'explorer⁸⁴. La fin du *Discours*, sous son apparence d'une visée démocratique, privilégie du reste un public latiniste et cultivé, une élite de la raison qui, Descartes y insistera à de nombreuses reprises, est seule apte à comprendre sa métaphysique⁸⁵.

⁸¹ «Car mesme l'esprit depend si fort du temperament, et de la disposition des organes du cors, que s'il est possible de trouuer quelque moyen, qui rende communement les hommes plus sages, et plus habiles qu'ils n'ont esté iusques icy, ie croy que c'est dans la Medecine qu'on doit le chercher» (BOp I 96-98 ; AT VI 62, ll. 15-20).

⁸² BLet 182, p. 822 (AT II 347, ll. 26-27).

⁸³ BLet 182, p. 822 (AT II 347, ll. 28-30).

⁸⁴ Pierre Bayle utilisera ponctuellement la figure cartésienne du stupide dans son article «Rorarius» pour s'opposer à la vision gradualiste d'obéissance aristotélicienne, qui veut que la différence entre l'animal et l'homme ne soit que de degré. En substance, si l'animal pense, alors on ne peut plus le distinguer de l'homme stupide, et l'on doit rejeter celui-ci de l'humanité. Si la différence entre l'animal et l'homme n'est que de degré, le «gros lourdaud de paysan» ne vaut pas plus que son bétail, alors que, selon Bayle, son âme est «aussi substantiellement parfaite que l'âme d'un habile homme» (PIERRE BAYLE, *Article RORARIUS du Dictionnaire historique et critique de BAYLE*, in *Corpus* (xvi-xvii), «L'âme des bêtes», Paris, 1991, p. 112). Sur ce point, voir notamment DENNIS DES CHENE, «Animal as Category: Bayle's "Rorarius"», in *The Problem of Animal. Generation in Early Modern Philosophy*, sous la direction de Justin E.H. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 215-235 ; Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 301-311; SOPHIE ROUX, «Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes», in *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, sous la direction de Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, ENS Editions, 2013, p. 315-337.

⁸⁵ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à O. DUBOUCLEZ, «Et si j'écris en français. Descartes, Derrida et la "politique de la langue"», in *Descartes politique. Nouvelles considérations sur la pensée cartésienne*, sous la direction de Marie-Frédérique Pellegrin et Clément Raymond, Paris, Classiques Garnier, 2024, p. 139-167.

OLIVIER DUBOUCLEZ

3. «Une pente irrésistible de bêtise»: de la présomption à l'orgueil sans raison

L'auteur du *Discours* s'oppose à l'idée d'une bêtise principielle qui, comme chez Montaigne, ou plus tard chez Schopenhauer ou Flaubert, serait le fond de l'homme, même s'il fait droit, sur la base d'un bon sens partagé, à la stupidité comme une différence circonstancielle qui borne le développement du discours en ce qui regarde la science. En assurant au stupide, le statut d'un sujet pensant, en lui reconnaissant une capacité d'expression qui, en même temps qu'elle signifie son humanité, le rend accessible au dialogue et à la conversation, Descartes est bien loin d'exclure le stupide, lui accordant une existence sociale à part entière. Or cette existence sociale va prendre toute son importance dans *Les Passions de l'âme* et, comme nous allons le voir, contribuer à ouvrir une perspective différente sur le traitement cartésien de la bêtise. Pour cela, il faut repartir de la question du bon sens.

Si l'on a voulu voir dans cette notion la figure de proue d'un intellectualisme aussi dogmatique qu'injustifiable⁸⁶, on a aussi parfois noté l'ironie qui s'attache à la formulation de cette doctrine du bon sens jusqu'à lui conférer une tout autre signification que celle qu'on lui accorde spontanément⁸⁷. Sur ce point, Jean-Luc Nancy est le plus explicite: «Tout le début du *Discours*, écrit-il, est d'une telle finesse théorique et d'une telle complexité stratégique qu'il revient aussi à pousser discrètement le "bon sens" sur une pente irrésistible de bêtise.»⁸⁸ Car si le bon sens peut être dit «la chose du monde la mieux partagée»⁸⁹, c'est, non pas parce que tout le monde en jouirait effectivement, mais parce que personne ne se plaint d'en manquer, chacun s'estimant assez intelligent. Le soupçon a souvent été formulé: la théorie du bon sens repose alors sur un argument bien faible (une simple opinion), ne soutenant qu'une conclusion «vraysemblable»⁹⁰ (si tout le monde s'estime doué de bon sens, alors il est peu probable que ce soit une illusion), et risquant de nous faire prendre pour universelle possession ce qui n'est en fait qu'universelle «présomption»⁹¹. Voilà la «pente» de bêtise: l'attribution aux hommes de la raison reposerait sur l'autosatisfaction et l'estime que chacun se porte. L'ironie du texte cartésien apparaît encore mieux lorsque l'on le confronte au passage des *Essais* dont il est manifestement inspiré (*Essais*, II, 17, «De la présomption»):

Somme, pour revenir à moy, ce seul par où je m'estime quelque chose, c'est ce en quoy jamais homme ne s'estima

⁸⁶ GILLES DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1968, p. 169-175.

⁸⁷ Mais Deleuze a souligné aussi sa dimension de plaisanterie (*Deleuze*, p. 173). Gilson souligne dans son commentaire du *Discours* «une nuance d'ironie», et reconstruit le raisonnement en minimisant l'impact de cette ironie (RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 83-84). Henri Gouhier offre un commentaire différent en remarquant que « le premier alinéa du *Discours* est précisément écrit contre ceux qui naïvement croient que le bon sens suffit à tout » et que « le cartésianisme commence » là où Descartes note que la différence des esprits vient de la diversité des voies; la première formule cartésienne, c'est bien: «Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien» (HENRI GOUHIER, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1961, p. 16. C'est Henri Gouhier qui souligne). Geneviève Rodis-Lewis confirme l'ironie (GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 100). Voir aussi les analyses de LOUISE MARCIL-LACOSTE, *L'héritage cartésien : l'égalité épistémique*, «Philosophiques», XV/1 (1988), p. 77-94.

⁸⁸ JEAN-LUC NANCY, «Fragments de la bêtise», in *De la bêtise et des bêtes*, Paris, Gallimard, 1988, p. 18.

⁸⁹ BOp I 24 (AT VI 1, ll. 17-18).

⁹⁰ BOp I 24 (AT VI 2, l. 3).

⁹¹ BOp I 26 (AT VI 3, ll. 14-15).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

deffaillant: ma recommandation est vulgaire, commune et populaire, car qui a jamais cuidé avoir faute de sens? Ce seroit une proposition qui impliqueroit en soy de la contradiction: c'est une maladie qui n'est jamais où elle se voit ; ell'est bien tenace et forte, mais laquelle pourtant le premier rayon de la veue du patient perce et dissipe, comme le regard du soleil un brouillas opaque; s'accuser seroit s'excuser en ce subject là; et se condamner, ce seroit s'absoudre. Il ne fut jamais crocheteur ny femmelette qui ne pensast avoir assez de sens pour sa provision. Nous reconnoissons aysément és autres l'avantage du courage, de la force corporelle, de l'experience, de la disposition, de la beauté; mais l'avantage du jugement, nous ne le cedons à personne; et les raisons qui partent du simple discours naturel en autruy, il nous semble qu'il n'a tenu qu'à regarder de ce costé là, que nous les ayons trouvées⁹².

La revendication subjective du bon sens n'est pas donnée ici comme déraisonnable ou vaniteuse; au contraire, elle est consubstantielle à l'usage de l'entendement. Pour prononcer un jugement ou donner son avis, ne doit-on pas nécessairement se poser comme doté des ressources pour le faire? Celui qui nierait avoir le bon sens, ne le revendiquerait-il pas encore en affirmant cela? Les hommes ne sauraient protester que le bon sens leur manque: cette revendication appartient *performativement* au sujet parlant et jugeant. Mais, bien sûr, se considérer comme doué de jugement n'implique pas que le jugement alors prononcé soit droit et que le juge soit bien avisé. C'est ce que Descartes souligne en utilisant une formulation prudente, à savoir qu'il n'est pas «vraisemblable que tous se trompent»⁹³: il jette au moins le soupçon sur la validité de cette auto-attribution implicite. Le cas particulier de Montaigne confirme ce soupçon. Car si ce dernier revendique pour lui-même le bon sens, comme tout un chacun⁹⁴, il en apporte aussi la «preuve»:

Je pense avoir les opinions bonnes et saines ; mais qui n'en croit autant des siennes? L'une des meilleures preuves que j'en aye, c'est le peu d'estime que je fay de moy: car si elles n'eussent esté bien assurées, elles se fussent aisément laissées piper à l'affection que je me porte singuliere, comme celuy qui la ramene quasi toute à moy, et qui ne l'espands gueres hors de là. Tout ce que les autres en distribuent à une infinie multitude d'amis et de connoissans, à leur gloire, à leur grandeur, je le rapporte tout au repos de mon esprit et à moy.⁹⁵

Ce qui montre que cette attribution de bon sens est fiable, c'est, nous dit Montaigne, qu'il s'estime peu: si son orgueil et sa vanité lui troublaient la vue, le premier symptôme en serait qu'il s'estimerait de façon excessive en se laissant aller à l'affection qu'il a pour lui-même. Chez lui, l'amour de soi ne trouble pas l'estime de soi qui reste médiocre: signe que son jugement n'est pas gâté. Cette preuve tient toutefois à une pratique singulière:

Or mes opinions, je les trouve infiniment hardies et constantes à condamner mon insuffisance. De vray, c'est aussi un subject auquel j'exerce mon jugement autant qu'à nul autre. Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy ; moy, je regarde dedans moy:

⁹² MICHEL DE MONTAIGNE, *Les Essais*, édition de Pierre Villey, avec une préface de Verdun-Louis Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 2004, p. 657.

⁹³ BOp I 24 (AT VI 2, ll. 3-4).

⁹⁴ «On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait de ses graces, c'est celuy du sens : car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle luy en a distribué» (*Ibid.*).

⁹⁵ *Ibid.*

OLIVIER DUBOUCLEZ

je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste.⁹⁶

Cette juste estime de soi que revendique Montaigne tient à une attitude qui est loin d'être commune: le fait de se prendre soi-même pour objet, de s'observer, de s'éprouver, plutôt que de se consacrer à des objets extérieurs. Si la présomption ne corrompt pas ici le rapport à soi, c'est en vertu d'un certain type, vivant et actif, de réflexivité. Sur ce point, Descartes offre un tout autre point de vue: à la différence de Montaigne, il ne s'attribue pas à lui-même le bon sens, ou alors seulement en tant qu'il l'attribue aux hommes en général, à qui «l'opinion commune des Philosophes» accorde la raison («car pour la raison, [...] ie veux croire qu'elle est toute entière en un chascun»⁹⁷). La démarche du *Discours* repose précisément sur le refus de se juger de soi-même pour, au contraire, laisser le public juger sur pièce, sans se faire soi-même précepteur (ce qui supposerait de s'estimer plus habile qu'autrui⁹⁸). En l'absence de toute exercice réflexif à la Montaigne, Descartes invite à la retenue: «Le scay combien nous sommes suiets à nous méprendre en ce qui nous touche; et combien aussy les iugemens de nos amis nous doiuent estre suspects, lorsqu'ils sont en nostre faueur»⁹⁹.

Comment cette dernière remarque ne rejaillirait-elle pas sur les premières lignes du *Discours*? Lorsqu'il avance que tout le monde se satisfait de son bon sens, Descartes n'exclut pas la possibilité que cette satisfaction soit présomptueuse et nourrie par la flatterie; et de fait, quelques lignes plus bas, il désigne expressément les ressorts passionnels qui sont susceptibles de motiver une telle revendication. L'instauration du moi comme juge ne prend pas dans le *Discours* la forme d'une autoposition fondatrice de type *cogito*, mais d'une *autopromotion égoïste* laissant pointer cette présomption dont l'effet le plus nuisible sera de conduire «l'esprit bon», ou s'estimant bon, à négliger la méthode. La référence à «ceux qui courent»¹⁰⁰, par opposition aux esprits lents, peut aussi s'entendre en ce sens: l'homme sûr de sa raison ne s'inquiètera pas de suivre le «droit chemin»¹⁰¹. L'ironie du début du *Discours* tend donc à ébranler le dogme universaliste du bon sens et, plutôt qu'à inclure le stupide dans le cercle de la raison partagée, à remettre en cause l'existence de ce cercle en tant qu'il repose sur des causes irrationnelles. Si la bêtise n'est pas principielle chez Descartes, la présomption, elle, *menace* tout un chacun.

C'est avec le traité des *Passions* que cette réflexion, seulement amorcée en 1637, va trouver son développement le plus substantiel. Il faut, à cet égard, revenir sur l'article LXXVII de la «Seconde partie» des *Passions de l'âme*:

Av reste encore qu'il n'y ait que ceux qui sont hebetez et stupides, qui ne sont point portez de leur naturel à l'Admiration, ce n'est pas à dire que ceux qui ont le plus d'esprit, y soient tousjours le plus enclins; mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils ayent un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ BOp I 26 (AT VI 2, ll. 26-29).

⁹⁸ BOp I 28 (AT VI 4, ll. 12-13).

⁹⁹ BOp I 26 (AT VI 3, ll. 27-30).

¹⁰⁰ BOp I 24 (AT VI 2, l. 18).

¹⁰¹ BOp I 24 (AT VI 2, ll. 17-18).

«Hebetez et stupides».
La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

suffisance¹⁰².

Le plus intelligent n'éprouvera l'admiration que s'il se sait limité au lieu d'être, comme les hommes évoqués au début du *Discours*, sûr de pouvoir tout comprendre. La léthargie du stupide, qui ne s'étonne de rien, et la vanité de l'homme d'esprit partagent ici la même conséquence¹⁰³. Ce faisant, Descartes est une nouvelle fois conduit à parler de la raison en termes d'intensité: il faut avoir le «sens commun assez bon» (c'est-à-dire ne pas être stupide), mais, sur un plan moral, avoir une opinion modérée quant à son pouvoir et surtout son autonomie. En effet: si l'attribution du bon sens à tous les hommes est teintée d'ironie, la reconnaissance de la raison comme «forme» ne paraît plus aussi sûre, expression d'une foi plus que d'une théorie bien fondée.

Un problème apparaît néanmoins: on a exploré le versant physiologique de la bêtise, avec la question de la *stupidité*, et ici se présente le versant moral et social du problème où intervient la notion de *présomption*. Notre langage contemporain nous autorise peut-être à parler de bêtise dans les deux cas, mais cette continuité existe-t-elle chez Descartes ? Peut-on subsumer la stupidité et la présomption sous la notion de bêtise, sans tomber dans une lecture anachronique et arbitraire des textes ? Conscient de cet avertissement, nous voudrions terminer en considérant certains passages des *Passions de l'âme* susceptibles de renforcer le lien entre stupidité et présomption, dans la mesure où la première jouerait un rôle dans la genèse de la seconde.

Le plus simple est de partir de la doctrine cartésienne de la générosité, forme vertueuse de l'estime de soi, et de la thèse qui lui est corrélative, à savoir que ce qui fait la valeur d'un individu, c'est sa «bonne volonté», cette bonne volonté étant aussi le critère essentiel pour tout jugement que l'on portera sur autrui ou sur soi-même. On pourrait dire que, dans l'article CLIV de la «Troisième partie»¹⁰⁴, le concept de bonne volonté occupe, sur le plan formel, un rôle semblable au bon sens dans le *Discours*, dénonçant comme secondaires et accidentelles toutes les inégalités de valeur liées à des biens socialement reconnus (richesses, honneurs, esprit, beauté¹⁰⁵). La générosité empêche toute forme de mépris, en accordant à chacun la valeur suprême qu'est la bonne volonté, et en relativisant la valeur de tous les autres biens, en particulier le fait d'avoir de l'esprit. Le généreux sait que son esprit, aussi bon soit-il, n'est pas si grand en comparaison de la bonne volonté et qu'il ne saurait fonder la supériorité de sa personne sur celle d'un autre qui aurait moins d'esprit. La générosité «empesche qu'on ne mesprise les autres» (art. CLV¹⁰⁶) en produisant cette «humilité vertueuse» par laquelle le généreux s'identifie à celui qui commet des fautes dont il sait qu'en effet, elles pourraient être les siennes¹⁰⁷. Le généreux, note encore Descartes, ne se sent donc pas de beaucoup supérieur

¹⁰² BOp I 2402 (AT XI 385, l. 25-386, l. 5). Voir aussi plus haut la note 30.

¹⁰³ Cfr. aussi la lettre À *Élisabeth* du 15 septembre 1645 (BLet 521, p. 2085 ; AT IV 293, l. 29-294, l. 5).

¹⁰⁴ BOp I 2476 (AT XI 446, l. 11-447, l. 5).

¹⁰⁵ Cf. aussi art. CLVIII, BOp I 2480 (AT XI 449, ll. 12-28).

¹⁰⁶ BOp I 2476 (AT XI 446, l. 12).

¹⁰⁷ «L'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la reflexion que nous faisons sur l'infirmité de nostre nature, et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises, ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent estre commises par d'autres, est cause que nous ne nous préferons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user» (BOp I 2476 ; AT XI 449, ll. 9-17).

OLIVIER DUBOUCLEZ

à l'inférieur ou inférieur au supérieur (art. CLVI¹⁰⁸). S'il ne nie pas la différence des esprits, ni l'existence de la stupidité (on l'a vu en commentant l'article LXXVII), l'auteur des *Passions de l'âme* pose la générosité comme un idéal moral qui empêche que cette stupidité, quoiqu'elle existe bel et bien, ne devienne la raison d'un jugement dévalorisant où elle ne désignerait plus simplement un trouble cérébral ou un moindre degré de rationalité, mais une *moindre valeur morale de la personne*¹⁰⁹.

Les articles CLVII («De l'orgueil») à CLIX («De l'humilité vitieuse»)¹¹⁰ fournissent à cet égard un important complément. On y décrit justement la mise en œuvre du mépris et des jugements de valeur qui l'accompagnent. L'orgueil désigne l'estime de soi fondée sur autre chose que la bonne volonté. Il arrive en effet que les hommes aient bonne opinion d'eux-mêmes pour une autre raison, en vertu notamment de ces biens socialement reconnus que mentionnait l'article CLIV, et même, souligne Descartes qu'ils s'estiment «sans aucun sujet»¹¹¹. Dans ce dernier cas, on a un modèle de valorisation de soi de nature strictement verbale et illocutoire où la valeur s'acquiert par le fait même de s'auto-attribuer de la valeur, où l'«usurpation» est donc la seule règle de la valorisation. De ce modèle, Descartes dit qu'il est «déraisonnable» et «absurde»¹¹² : la revendication se suffit à elle-même et efface la question de la légitimité et de la réalité de la valeur morale ainsi obtenue. Comment les hommes peuvent-ils se laisser aller à un tel mensonge? Comment le vaniteux peut-il ne pas voir sa propre vanité et ainsi croire qu'il est *réellement* estimable? Descartes a là-dessus une réponse précise:

Ce vice est si déraisonnable et si absurde, que j'aurois de la peine à croire qu'il y eust des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'estoit loué injustement ; mais la flatterie est si commune par tout, qu'il n'y a point d'homme si defectueux, qu'il ne se voye souvent estimer pour des choses qui ne meritent aucune louange, ou mesme qui meritent du blasme ; ce qui donne occasion aux plus ignorans et aux plus stupides, de tomber en cette espece d'Orgueil.¹¹³

Autrement dit, une telle présomption ne vient pas de nulle part, mais de la pratique généralisée de la «flatterie» qui a imposé la pratique sociale d'une *valorisation sans raison*. Si le *Discours* mettait la présomption (terme qui n'apparaît pas dans le traité des *Passions*) et la flatterie sur le même plan, *Les Passions de l'âme* donne à la seconde une priorité sur le plan causal: la présomption qui se trouve dans l'*égo* naît de la flatterie, c'est-à-dire du discours d'autrui. Dès lors, explique Descartes, il n'existe plus de raison ou de mérite qui justifie l'éloge ; toute raison est bonne pour le flatteur, de sorte que même «les plus ignorants» et «les plus stupides» accèderont à cet orgueil factice. Pourquoi insister sur ceux-ci? Pour deux raisons au moins. D'abord parce que leurs cas confirment de manière hyperbolique l'efficacité de la flatterie; même ceux qui, objectivement, n'ont rien à faire valoir s'attribueront indûment de la valeur. Ensuite, et cette

¹⁰⁸ BOp I 2476 (AT XI 446, l. 23-447, l. 5).

¹⁰⁹ Jugement que le généreux n'est pas enclin à porter en raison de son culte de la bonne volonté et de sa maîtrise des passions, particulièrement de la colère (art. CLVI, BOp I 2478 ; AT XI 447, l. 19-448, l. 15).

¹¹⁰ BOp I 2478-2480 (AT XI 448, l. 16-450, l. 25).

¹¹¹ BOp I 2478 (AT XI 448, l. 24).

¹¹² BOp I 2478 (AT XI 449, ll. 2-4).

¹¹³ BOp I 2480 (AT XI 449, ll. 2-10).

«Hebetez et stupides».

La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale

raison importe plus, parce que l'ignorance et la stupidité sont des dispositions de l'esprit qui favorisent le développement d'un orgueil aussi absurde. Quelques pages plus loin, l'article CLX soulignera en effet que «le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se connoissent le moins, qui sont les plus sujets à s'enorgueillir, et à s'humilier plus qu'ils ne doivent; à cause que tout ce qui leur arrive de nouveau les surprend, et fait que se l'attribuant à eux mesmes ils s'admirent, et qu'ils s'estiment ou se mesprisent, selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas.»¹¹⁴ L'ignorance crée un terrain favorable pour la démesure de l'orgueil, puisque l'ignorant ne connaît pas sa propre valeur; la flatterie sera d'autant plus efficace, c'est-à-dire créatrice d'auto-valorisation, qu'elle ne sera entravée chez lui par aucune connaissance de soi¹¹⁵. Si la stupidité ne semble pas aussi favorable à la présomption (n'est-elle pas une sorte d'insensibilité qui devrait rendre le stupide indifférent aux flatteries ?), on conçoit qu'en s'ajoutant à l'ignorance elle augmentera l'effet de la flatterie. Dans l'article CXCV, Descartes précisera en effet que le stupide est ordinairement ingrat parce qu'il reçoit les bienfaits sans réflexion¹¹⁶, c'est-à-dire sans faire attention à leur aspect de don et au rôle que joue autrui dans cette opération. Cet argument est conforme à l'idée de stupeur qui fixe l'esprit sur l'effet en oubliant sa cause, incapable de passer d'une idée à l'autre. Ainsi, si un homme ignorant subit aisément l'effet de la flatterie, un homme ignorant et stupide, ne reconnaissant pas autrui comme son bienfaiteur, sera d'autant plus porté à croire que ce qu'on lui attribue est son bien propre. La stupidité joue donc un rôle essentiel dans la production de la présomption : elle fait en sorte que la flatterie n'apparaisse pas *comme flatterie*, que la valeur paraisse mienne plutôt qu'attachée à l'opinion qu'autrui a de moi.

Ces quelques textes suggèrent que la stupidité doit aussi être considérée au sein du système éthico-social des passions cartésiennes: le stupide qui semblait n'être qu'un individu mou et léthargique, capable d'un minimum de raisonnement et de participation au discours, montre ici un tout autre visage. Si la stupidité n'est pas en elle-même dommageable, elle est, combinée avec d'autres défauts et stimulée par la flatterie, la source de la plus grande vanité qui conduit les hommes à s'estimer supérieur aux autres, et cela sans raison, faisant preuve, précise l'article CXC, d'une «arrogance impertinente»¹¹⁷ qui est la marque de l'usurpateur. Les effets qui en découlent sont radicalement contraires à ceux de la générosité (art. CLVIII), en ce qu'ils visent précisément à rabaisser autrui et, ce faisant, exacerbent les passions les plus antisociales. Descartes explique dans son traité des *Passions* comment, dans une société, peut s'engendrer un *discours disqualifiant* où, à rebours de la neutralisation et de l'égalisation accomplies par le généreux, des hiérarchies sont posées qui, sur une base objective ou fantasmagorique, dramatisent la moindre valeur des autres. Sans être un vice, la stupidité participe, comme manque d'esprit, de ce dérèglement du jugement sur soi et sur les autres.

¹¹⁴ BOp I 2482 (AT XI 452, ll. 12-19).

¹¹⁵ C'est cette connaissance de soi qui faisait que Montaigne ne tombait pas dans la présomption et pouvait s'accorder le bon sens sans y voir une manifestation de l'amour de soi.

¹¹⁶ «C'est pourquoy ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux, et sottement arrogans, qui pensent que toutes choses leur sont deus; ou aux stupides, qui ne font aucune reflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent» (BOp I 2510 ; AT XI 474, ll. 16-20).

¹¹⁷ BOp I 2506 (AT XI 472, l. 2).

OLIVIER DUBOUCLEZ

Conclusion: portrait cartésien du stupide

Les stupides occupent une place discrète, mais significative dans l'œuvre de Descartes. Le stupide, ce peut être n'importe quel individu en tant qu'il est «union de l'âme et du corps», l'enfant et le dormeur constituant deux figures d'une stupidité inscrite dans le fait même de vivre, le malade (atteint de léthargie) et l'homme ivre en constituant deux autres, moins fréquentes, mais tout aussi banales. L'homme stupide n'existe pas chez Descartes comme une notion en soi, séparée de ces figures proches, et il n'est pas non plus l'*homme machinique* que décriront Malebranche ou La Bruyère en faisant le portrait du sot¹¹⁸. La faiblesse du stupide nous rappelle surtout que la pleine santé du corps et de l'organe cérébral est une condition *sine qua non* du libre exercice de l'esprit. Mais pour que cette thèse porte vraiment, il est essentiel que le stupide soit conçu comme *res cogitans*, qu'il participe, comme nous tous, de la raison, et que, comme le fou, il ne paraisse autre que sur le fond d'une identité première¹¹⁹. Le fou et le stupide n'occupent toutefois pas la même place chez Descartes: alors que le premier est sujet au rêve éveillé que tisse son imagination frénétique, se prenant pour ce qu'il n'est pas, le second est l'homme du ralentissement et de l'inertie. Le stupide ne délire pas, il pense d'une manière empêchée, voire statique. Il nous renvoie ainsi à une *condition partagée* dont les travaux de l'intelligence ne peuvent jamais se prétendre entièrement indemnes.

Mais un autre aspect du traitement cartésien de la stupidité peut et doit être mis en avant: à bien regarder, ce que *Les Passions de l'âme* proposent, dans le prolongement du *Discours*, fait écho à ce qui apparaissait déjà dans les *Regulæ*. Il y a une *production sociale de bêtise* qui tient, d'une part, aux artifices de l'école et à son langage obscur (qui masque l'évidence) et d'autre part, aux relations mondaines et aux jeux subtils de la conversation (qui excitent la présomption). Le stupide, d'un côté, s'incarne dans le rude paysan, naïf mais avisé; il revêt, de l'autre, une figure plus inquiétante, plus diffuse aussi, sous l'effet de discours qu'il reçoit sans distance et sans le frein de l'analyse. Pour cette raison, le stupide est accessible à une présomption vaniteuse: même sans avoir une quelconque idée de lui-même ni fantasmer sa véritable nature, il peut se laisser corrompre par les flatteurs et «se piquer» d'un mérite inexistant. La bêtise, de simple faiblesse intellectuelle, se change ici en une condition propice au développement de l'égoïsme et du mépris: Descartes a aperçu cette transformation qui est au cœur de l'histoire classique de la bêtise, celle qui la fait passer *du théorique au pratique* et devenir l'expression d'un profond dédain pour la vérité¹²⁰. S'il développe peu ce versant du problème, des auteurs postérieurs, fidèles au cartésianisme, ont pu lui donner davantage de relief, en particulier La Bruyère qui fit de la société de cour le laboratoire à ciel ouvert d'une bêtise devenue multiforme et produisant de puissants effets politiques d'association et d'assujettissement, qu'il s'employa à neutraliser par son art du portrait.

¹¹⁸ Cf. Hubert, pp. 22-25.

¹¹⁹ Sur ce point, voir EMANUELA SCRIBANO, *Descartes on Error and Madness*, «Rivista di storia della filosofia», LXXI/4 (2016), pp. 599-614. Emanuela Scribano fait une place à l'homme léthargique à côté du fou, tels que les évoque la *Dioptrique* (BOP I 200 ; AT VI 141, ll. 9-10).

¹²⁰ Voir PASCAL ENGEL, *Les vices du savoir. Essais d'éthique intellectuelle*, Paris, Agone, «Banc d'essais», 2019, pp. 427-487.