



HAL
open science

Mercier, La Mennais, Balzac : trois dialogues sur l'évidence cartésienne

Lucien Derainne

► **To cite this version:**

Lucien Derainne. Mercier, La Mennais, Balzac : trois dialogues sur l'évidence cartésienne. Orages, Littérature et culture (1760-1830), 2023, La Couleur de la vérité. L'évidence au tournant des Lumières, 22, pp.37-52. <10.3917/ora.022.0037>. <halshs-04549727>

HAL Id: halshs-04549727

<https://shs.hal.science/halshs-04549727v1>

Submitted on 17 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Lucien Derainne

L'évidence est une notion d'épistémologie que la philosophie occidentale a placée au fondement du savoir. Mais contrairement à d'autres notions comme la cohérence, la logique, l'induction, etc., l'évidence est aussi un sentiment, une expérience subjective qu'on pourrait décrire comme l'effet de surprise ressenti devant notre propre compréhension d'une proposition ou d'un fait. Quelques phénoménologues comme Fernando Gil, dans son *Traité de l'évidence*, ont entrepris d'analyser ce sentiment mais en postulant, pour des raisons méthodologiques, qu'« un noyau stable de l'évidence se maintient relativement inchangé au long des siècles¹ ». Pourtant, l'expérience subjective de l'évidence n'a pas eu la même signification au cours du temps. Cette variabilité historique est d'un côté attestée par l'évolution des discours philosophiques et littéraires, ainsi que par l'histoire des métaphores utilisées pour rendre compte de cette expérience²; mais elle est aussi, par ailleurs, *produite* ou *configurée* par ces discours, d'une manière performative, puisque ce sont les descriptions de ce sentiment disponibles à une époque donnée qui aident les individus à mettre des mots sur ce qu'ils ressentent. C'est cette détermination réciproque entre l'expérience qui inspire les discours et les discours qui façonnent l'expérience qu'une histoire littéraire de l'évidence pourrait chercher à retracer.

Une telle histoire littéraire de l'évidence, pour être véritablement convaincante, devrait en passer par une approche panoramique et synthétique d'une période, croisant l'analyse des discours, l'histoire des mots, la métaphorologie – projet qui dépasse de beaucoup la portée d'un article de revue. La question qui sera ici abordée sera donc plus modeste, s'apparentant davantage à une première forme d'exploration heuristique, utilisant l'explication de textes et le *close reading* pour dégager des hypothèses qu'il s'agirait ensuite de valider à une plus grande échelle. En étudiant dans le détail trois textes consacrés à l'une des références philosophiques majeures sur l'évidence, René Descartes, il s'agira d'émettre l'hypothèse que la façon dont ces textes infléchissent ou déstabilisent cette philosophie dit quelque chose des mutations plus générales qui sont à l'œuvre dans cette période 1760-1830. Ce que semblent indiquer ces trois textes – le *Discours sur René Descartes* (1796) de Louis-Sébastien Mercier, la *Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion* (1821) de Félicité de La Mennais et *L'Illustre Gaudissart* (1833) d'Honoré de Balzac – c'est que l'évidence a vu sa signification subjective changer durant un long tournant des Lumières : vécue comme un signe de la vérité durant l'âge classique, déplacée du côté de la sensibilité au XVIII^e siècle ainsi que le montre ici même Laetitia Simonetta, elle semble peu à peu devenir, à la fin du siècle, la marque d'une authenticité intime, le fil rouge qu'un individu doit suivre pour découvrir sa personnalité profonde. Dès lors, l'évidence du « je suis » cesserait d'être la découverte d'un axiome clair et certain sur lequel fonder la connaissance comme chez Descartes pour devenir la révélation d'un moi singulier et authentique. Indices de ces changements, les trois textes retenus pour cette étude offrent un premier accès à ces mutations profondes.

LOUIS-SÉBASTIEN MERCIER ET LES VISIONS DE DESCARTES

Le premier de ces textes-indices est signé par Louis-Sébastien Mercier. Durant le Directoire, l'écrivain développe une pensée de l'évidence qu'il associe à une nouvelle subjectivité, active et authentique, suivant laquelle il faut « oser être soi ». Ralliant à sa cause Kant et Platon, afin de mieux

¹ Fernando Gil, *Traité de l'évidence*, Paris, Jérôme Million, 1993, p. 19.

² Voir le travail sur l'historicité des métaphores utilisées pour décrire la vérité dans : Hans Blumenberg, *Paradigme pour une métaphorologie*, Didier Gammelin (trad.), Paris, J. Vrin, 2006 [1998], p. 13-22.

critiquer le sensualisme des Idéologues, qui auraient le tort de réduire l'évidence à la sensation et d'assigner au moi un rôle passif, Mercier choisit de défendre une évidence de soi, qu'il appelle parfois la « certitude¹ » et que Joseph Joubert nommera l'« évidence intérieure intime » puis l'« *invidance* » dans ses *Carnets*². D'un point de vue philosophique, ce combat supposait de prendre le parti de l'innéité des idées et des formes *a priori* de l'entendement contre la doctrine sensualiste. On aurait donc pu s'attendre à ce que Mercier mobilise le nom de Descartes aux côtés de ceux de Kant et de Platon, ainsi que le fera Victor Cousin quelques années plus tard. C'était d'autant plus plausible que Mercier avait rédigé, en 1765, un éloge de Descartes, dans lequel il avait justement loué sa conception de l'évidence :

DESCARTES vint, et dit à ceux qui se nommaient *Philosophes* : Vous devez désapprendre ce que vous croyez savoir. Il faut penser avant que de croire ; et il ne suffit pas de croire pour qu'une chose soit vraie. N'admettez désormais que des idées claires et distinctes, fondées sur l'évidence, sans quoi vous ne bâtirez que des erreurs plus ou moins ingénieuses³.

Pourtant, le 7 mai 1796, réagissant au rapport de Marie-Joseph Chénier aux Cinq-Cents qui proposait de faire entrer Descartes au Panthéon, c'est bien Mercier qui prononce un discours retentissant (imprimé ensuite en brochures puis reproduit dans *Le Nouveau Paris*), contre Descartes et contre ceux qui voudraient le « panthéoniser à la légère ».

Ce discours efficace, qui parvint à interrompre la panthéonisation de Descartes, a bien été étudié par des historiens de la philosophie comme François Azouvi ou Ernest Coumet⁴. À côté d'attaques ciblant le Descartes physicien ou mathématicien et de réflexions plus générales sur le rôle du Panthéon comme institution, Mercier s'en prend aussi à la métaphysique de Descartes, qu'il qualifie de « visionnaire », de « rêveur » ou de fou. Dans l'une des longues notes qui accompagnent la version imprimée du discours, Mercier insère ce bref dialogue fictif entre Descartes et lui :

–Donnez-moi du mouvement et de la nature, disait Descartes, et je ferai un monde. –Oui, tu feras un monde (car il faut en rire), tout comme le tourneur fait une tête... à perruque. Insensé ! Et l'intelligence, seule cause réelle et existante, et le jet initial, et la cause finale... – Mais *mes trois éléments*, ma *glande pinéale* où je loge l'âme, ma *science universelle*. –Eh bien ! je reconnais en toi le ton théologique, rien de plus, monté seulement sur un mode anti-péripatéticien. Remplacer des assertions ridicules par des assertions non moins ridicules, quel effort⁵ !

Ici comme dans le reste du texte, la stratégie de Mercier consiste à contredire Descartes au nom de ses propres principes⁶. L'inventeur des « idées claires » et du rationalisme est accusé d'être un « visionnaire » ou un « insensé ». Les concepts de cosmologie et de physiologie tirés des *Principes de la philosophie*, cités en italiques et introduits par des déterminants possessifs (« *ma glande pinéale* ») comme pour laisser entendre que ce sont des élaborations individuelles, visent à faire passer le célèbre détracteur de la scolastique pour un théoricien jargonnant, au « ton théologique ». Enfin, dernier retournement, Mercier attaque celui qui se réclamait du « bon sens » dans *Le Discours de la méthode* par une mise en scène d'un autre bon sens, porté par la dérision et par les calembours. L'expression « tête... à perruque » met à mal les prétentions de Descartes, prétendument capable de recréer une âme à partir du mouvement et de la nature, en montrant qu'il ne pourra ainsi aboutir qu'à un mannequin de perruquier. La formule laisse aussi entendre l'expression populaire « c'est une tête à perruque » pour dire « un homme de très peu d'esprit, [...] tête incapable de penser⁷ ».

¹ Voir les textes inédits publiés dans ce numéro.

² Joseph Joubert, *Carnets* [1774-1824], André Beaunier (éd.), Gallimard, coll. « NRF », 1994, t. I, p. 219 (2 juillet 1797).

³ Louis-Sébastien Mercier, *Éloge de René Descartes*, Genève, Veuve Pierres, 1765, p. 7.

⁴ François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 134-136. Ernest Coumet, « La panthéonisation manquée de Descartes », dans *La philosophie et la révolution française*, Bernard Bourgeois, Jacques d'Hondt (dir.), Paris, J. Vrin, 1993, p. 173-186.

⁵ *Discours de L. S. Mercier prononcé le 18 floréal sur René Descartes, conseil des Cinq-Cents*, Paris, Imprimerie Nationale, 1796, p. 4 (note).

⁶ Stratégie d'« autocritique » du cartésianisme déjà utilisée par Charles Tiphaigne de La Roche en 1749. Voir : Yves Citton, *Altermodernités des Lumières*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2022, p. 38.

⁷ P.-M. Quitard, *Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes*, Paris, P. Bertrand, 1842, p. 595.

Cette critique qui fait de Descartes un « fabricant d'univers¹ » s'inspire largement de la satire « *Les Systèmes* » de Voltaire (pourtant lui-même critiqué dans le discours Mercier). Voltaire imaginait ce dialogue entre Descartes et Dieu : « *Quant à votre univers, il est fort imposant ; / Mais quand il vous plaira, j'en ferai tout autant².* » Les notes explicatives mentionnaient alors la citation apocryphe que reprend Mercier (« Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je ferai un monde ») et explicitaient son rapport d'intertextualité avec le levier d'Archimède³. En repartant de cette phrase, qui était adressée à Dieu dans la satire de Voltaire, Mercier se substitue à la divinité pour donner la réplique au philosophe. De fait, les concepts qu'il oppose à Descartes (l'intelligence, le jet initial, la cause finale) plaident la cause d'un moi actif, fondé sur le sentiment et l'intuition, tous les deux d'origine divine. Aussi étrange que cette lecture de la philosophie cartésienne puisse paraître, elle fut prise au sérieux, ainsi que l'atteste l'abandon du projet de panthéonisation et la réapparition de ces formules dans les *Leçons de philosophie* de Pierre Laromiguière, héritier des Idéologues, qui affirmera lui aussi que Descartes était moins un partisan des idées innées qu'un précurseur de Locke, et qui reviendra sur la phrase apocryphe de Voltaire en la complétant ainsi : « Pourquoi Descartes s'arrêta-t-il à moitié chemin ? que n'ajoutait-il : *Donnez-moi le sentiment et l'activité, je ferai le monde intellectuel⁴.* »

Ce qui rend possible cette lecture paradoxale de Descartes, c'est précisément une transformation de l'évidence. D'un côté, l'évidence sensible perd son caractère incontestable : la résurgence de la folie et des visions dans le portrait que Mercier dresse de Descartes souligne les limites épistémologiques de cette source de connaissance. À sa place, on voit poindre une nouvelle conception de l'évidence, fondée cette fois-ci sur la conscience de soi : « L'être qui n'a point la conscience de son être, c'est comme s'il n'existait pas⁵. » À l'évidence du « je pense donc je suis », qui permettait de fonder la connaissance, succède la certitude d'un « j'ai conscience donc j'existe », en partie hérité de la philosophie du XVIII^e siècle⁶ mais qu'approfondiront Maine de Biran, Laromiguière et la philosophie spiritualiste. Comme le résume un article de Mercier paru dans le *Journal des débats et des décrets*, « certitude est à l'âme une ancre plus ferme que l'évidence ne l'est à nos sens⁷ ».

¹ Louis-Sébastien Mercier, *De l'impossibilité du système astronomique de Copernic et de Newton*, Paris, Dentu, 1806, p. 309.

² Voltaire, « Les Systèmes » [1772], dans *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Fondation, 2006, t. 74(b), p. 220. Mercier avait déjà cité cette phrase dans ses *Songes philosophiques*, Londres, Lejay, 1767, t. I, p. 363.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ Pierre Laromiguière, *Leçons de philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme*, Paris, Brunot-Labbe, 2^e éd., 1820, t. II, p. 271.

⁵ *Discours de L. S. Mercier, op. cit.*, p. 7. Cette phrase est reprise dans la préface de la *Néologie* (1801).

⁶ Voir l'article de Laetitia Simonetta à ce numéro.

⁷ *Journal des débats et des décrets*, le 10 février 1802. Sur l'origine de cette phrase, voir l'introduction aux textes inédits publiés dans ce numéro.



La contre-attaque des cartésiens : Louis-Sébastien Mercier représenté en âne foulant du pied les *Œuvres* de René Descartes. Anonyme, « M...r. L'âne comme il n'y en a point », 1798, collection Michel Hennin.

FÉLICITÉ DE LA MENNAIS : LE FOU ET LE CARTÉSIEEN

Quelques années après l'intervention de Mercier aux Cinq-Cents, une autre controverse, elle aussi fortement médiatisée, éclate au sujet de l'évidence cartésienne à l'occasion de la parution de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817) de La Mennais. Pamphlet dirigé contre l'évidence cartésienne, qui favoriserait un individualisme intellectuel en plaçant le critère de la vérité en chaque individu, l'essai propose de la remplacer par le *sens commun* et l'autorité de la collectivité. Cette substitution épistémologique permet alors à La Mennais de démontrer l'existence de Dieu au motif que la croyance en une divinité est partagée par tous les peuples.

La critique de l'évidence cartésienne, qui occupe une part importante de l'ouvrage, fait avant tout valoir que le sentiment d'évidence n'est pas un signe infaillible de vérité mais qu'il peut aussi être produit par l'illusion ou la folie. « L'évidence, voilà, dit Descartes, la lumière qui discerne la vérité de l'erreur dans nos jugements ; une idée claire et distincte ne saurait nous tromper », résume La Mennais. Pourtant, ajoute-t-il, « si Dieu le voulait, ses perceptions les plus évidentes ne seraient que des illusions ». La difficulté est donc « de savoir s'il est bien vrai que nous voyons. Quels moyens d'ailleurs de distinguer l'évidence réelle, de l'évidence apparente¹ ? ».

Preuve d'une certaine cohérence de la réaction contre l'évidence cartésienne dans ces premières années du XIX^e siècle, La Mennais reprend une citation de Pascal que Mercier avait déjà utilisée dans son discours, afin de répliquer aux arguments des cartésiens : « Si l'évidence produit en vous un sentiment de vérité qui entraîne votre raison d'une manière irrésistible, vous êtes sûr de ne pas vous égarer. Pascal répond : "Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment²." »

À côté de ces arguments théoriques, La Mennais utilise aussi des dispositifs littéraires. En 1821, la *Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*, s'ouvre par un dialogue fictif entre « un Fou » persuadé d'être Descartes et « un Cartésien » :

- Le Fou : [...] Sur quelle preuve croyez-vous à votre existence ? Comment en êtes-vous certain ?
 Le Cartésien : Parce que quand je dis *je suis, j'existe*, j'ai une claire et distincte perception de ce que je dis.
 Le Fou : Vous convenez donc que *tout ce que l'on perçoit clairement et distinctement est vrai* ?
 Le Cartésien : C'est le premier principe de ma philosophie. [...]

¹ Félicité de La Mennais, *Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*, 2^e éd., Paris, Méquignon, 1821, p. 372, 342.

² *Ibid.*, p. 373.

Le Fou : À merveille ! Je vois avec joie que vous avez parfaitement compris ma doctrine. Venez donc, mon cher disciple, et embrassez votre maître. Vous ne pouvez plus le désavouer, maintenant ; car je vous déclare que j'ai une perception très claire et très distincte que je suis réellement Descartes [...]¹.

L'argument philosophique consiste ici à dire que la philosophie de Descartes sur l'évidence ne permet pas de distinguer une croyance folle d'une croyance légitime, contrairement à l'autorité collective que défend La Mennais, où l'opinion partagée par le plus grand nombre permet de fonder la vérité. Cependant, l'intérêt de ce passage et sa portée argumentative résident moins dans cet argument que dans la forme littéraire choisie pour l'exprimer : le dialogue. En effet, mettre en scène un dialogue entre un fou et un cartésien est un choix doublement critique envers la philosophie cartésienne. D'abord, on se souvient que Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*, exclut la possibilité qu'il puisse être lui-même fou par un « coup de force » longuement analysé par Michel Foucault². En s'exclamant « Mais quoi, ce sont des fous³ ! », Descartes aurait exclu artificiellement la folie de sa philosophie. En utilisant la fiction pour imposer un dialogue entre un cartésien et un fou, Lamennais confronte donc cette philosophie à l'un de ses impensés.

Cependant, il faut aussi souligner le sens particulier que prend ce dispositif dans ces premières décennies du XIX^e siècle. À la lecture de la *Défense*, plusieurs commentateurs réagissent violemment à ce passage dialogué en accusant La Mennais de mauvaise foi. L'argument qui revient dans la plupart de ces recensions est que la philosophie n'a de toute façon pas vocation à guérir les fous, si bien que le texte de La Mennais ne prouve rien. Un commentateur s'exclame ainsi : « Rien n'est plus ridicule que de mettre un fou en scène pour combattre le système de Descartes. Pense-t-on sérieusement que le système de l'autorité générale fut plus efficace que le doute méthodique pour ramener des fous à la raison ? Personne n'oserait le dire⁴. » Un autre se demande : « Mais quelle philosophie peut être nuisible ou utile aux fous⁵ ? » Enfin, un troisième cherche à montrer l'absurdité de cette mise en scène en imaginant à son tour un dialogue entre un fou et un « lamennaisien⁶ ». Pourtant, l'argument selon lequel la philosophie n'aurait rien à voir avec le traitement de la folie était justement contredit par l'actualité médicale récente, qui, de *La Philosophie de la folie* (1804) de Joseph d'Aquin⁷ au *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1800) de Philippe Pinel, venait précisément d'affirmer la possibilité d'un tel traitement philosophique. Comme le montre Gladys Swain, l'un des apports épistémologiques majeurs de cette nouvelle psychiatrie qui se réclame du « traitement moral » est de permettre un « dialogue avec l'insensé⁸ ». La Mennais était parfaitement au fait de ce contexte. Dans l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, il avait déjà mis en scène un « habitant de Charenton » qui prétendait être le roi de France, et avait résumé, dans une longue note, le principe du « traitement moral » en renvoyant sur ce point au traité de Pinel et aux mémoires d'Esquirol⁹. C'est ce contexte qui confère toute sa portée à la forme du dialogue choisie par La Mennais. La philosophie de Descartes sur l'évidence n'est plus seulement condamnée pour des raisons philosophiques mais aussi au nom de son incapacité pratique à remplir cette nouvelle fonction – ramener les fous à la raison – que l'aliénisme venait d'assigner à la philosophie.

Cependant, en recourant au dialogue avec le fou pour des raisons polémiques, La Mennais contribue aussi à redéfinir la question de l'évidence en la rapprochant de celle de l'*identité personnelle*.

¹ *Ibid.*, p. ix-x.

² Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 68-69.

³ Voir : Jean-Marie Beyssade, « “Mais quoi, ce sont des fous” : sur un passage controversé de la “Première Méditation” », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 78, n°3, 1973, p. 273-294.

⁴ Jean-Baptiste Bouvier, « Dissertation sur le fondement de la certitude », dans *Institutiones philosophicae ad usum seminariarum et collegiorum*, Paris, Méquignon, 1828 [1824], p. 265, 255-274.

⁵ Abbé James, « Appendice sur le sens commun de M. de La Mennais », dans *Le sens commun de M. Gerbet ou Examen de ses Doctrines philosophiques*, Paris, Brunot-Labbé, 1827, p. 256.

⁶ Pierre-Denis Boyer, *Examen de la doctrine de M. de La Mennais*, Paris, Le Clere, 1834, p. 225 sq.

⁷ Voir l'édition d'un extrait de ce texte par Stéphanie Genand, dans le numéro 21 d'*Orages* (2022).

⁸ Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1995.

⁹ Félicité de La Mennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Méquignon, 1822, t. II, p. lxxix-lxxxiv.

D'un point de vue strictement logique, La Mennais aurait pu mettre dans la bouche de son Fou n'importe quelle thèse absurde : l'argument philosophique aurait été le même. Mais en choisissant de lui prêter, non une thèse sur le monde sensible, mais une extravagance concernant l'identité même de son personnage (est-il ou non Descartes ?), La Mennais tire parti d'une redéfinition en cours de l'évidence, qui s'apparente de plus en plus à une évidence du moi et qui se détache d'autant de la vérité.

L'ILLUSTRE GAUDISSERT ET L'AUTHENTICITÉ DU MOI

Comme de nombreux auteurs des premières décennies du XIX^e siècle, Balzac s'intéressa lui aussi, dans sa jeunesse, à la notion philosophique de l'évidence. Le fonds Lovenjoul contient des notes de lecture rédigées de 1818 à 1823, où le jeune Balzac critique des propositions de Descartes sur l'évidence, comme : « Que nous ne pouvons faillir en ne jugeant que ce que nous apercevons distinctement et clairement¹ ». Rejoignant Mercier et La Mennais pour faire du « je suis » une question de conscience de soi davantage que la découverte d'une vérité permettant de fonder la connaissance, le jeune Balzac propose, dans un extrait dialogué, d'inverser la formule de Descartes : « Je pense donc je suis, dites-vous. Je prétends que l'on peut dire : je suis, donc je pense². »

On le sait, Balzac fera le choix de poursuivre sa réflexion sous la forme littéraire du roman plutôt qu'à travers des textes théoriques. Le dialogue avec Descartes se prolonge par exemple dès *La Peau de chagrin*, roman des « Études philosophiques », où l'on rencontre cette étrange association entre le « doute philosophique recommandé par Descartes » et le fait de s'abandonner aux hallucinations – alors même qu'on aurait plutôt attendu une opposition entre ces deux états d'esprit :

Néanmoins, pendant le rapide intervalle qui sépara sa vie somnambulique de sa vie réelle, il demeura dans le doute philosophique recommandé par Descartes, et fut alors, malgré lui, sous la puissance de ces inexplicables hallucinations, dont notre fierté repousse les mystères ou que notre science impuissante tâche en vain d'analyser³...

Il existe une trace discrète de ces réflexions dans un court roman, peu étudié, *L'Illustré Gaudissart*. L'œuvre raconte l'histoire de Gaudissart, commis-voyageur chargé de vendre en province des abonnements et des assurances pour le compte des Saint-Simoniens. Alors qu'il arrive dans une petite ville de Touraine (région de naissance de Descartes, ainsi que l'*incipit* prend soin de le préciser) les provinciaux, pour se moquer de lui, l'envoient sans le prévenir démarcher un homme dont tout le village sait qu'il est en réalité fou. Le long dialogue entre le commis voyageur et l'aliéné occupe une grande partie du roman.

¹ Honoré de Balzac, *Œuvres diverses*, Pierre-Georges Castex (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1996, t. I, p. 572 sq.

² *Ibid.*, p. 573.

³ Honoré de Balzac, *La Peau de Chagrin* [1831], dans *La Comédie humaine*, Pierre-Georges Castex (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, t. X, p. 77.



Charles Huard, « Margaritis », illustration de *L'illustre Gaudissart*, dans *Études de mœurs, Scènes de la vie de province de La Comédie humaine 3*, Paris, éditions Conard, 1910-1950, vol. 10, p. 31.

Dans ce dialogue, Balzac utilise des traits stylistiques traditionnellement rattachés à la folie comme les calembours ou les concaténations sur les signifiants¹, ce qui lui permet de laisser entendre que les deux personnages sont en réalité aussi fous l'un que l'autre. Ainsi, Margaritis, le fou, se livre à un raisonnement par association de signifiants : « Mon vin est capiteux, s'accorde avec capital en étymologie ; or, vous parlez capitaux... hein ? *caput*, tête ! tête de Vouvray, tout cela se tient²... » Gaudissart, de son côté, se laisse aller au même type d'associations sur le mot *temps* :

- Oui, de progrès, dit le fou. J'aime le progrès, surtout celui que fait faire à la vigne un bon temps...
- Le temps, reprit Gaudissart sans entendre la phrase de Margaritis, *le Temps*, monsieur, mauvais journal. Si vous le lisez, je vous plains... (p. 589)

Il est significatif que le dialogue entre les deux hommes soit placé sous le signe d'un objet, la montre de Gaudissart. La conversation s'ouvre sur l'évocation de cet objet...

- Monsieur, dit Gaudissart en faisant tourner la clef de sa montre à laquelle il ne cessa d'imprimer par distraction un mouvement rotatoire et périodique dont s'occupa beaucoup le fou et qui contribua peut-être à le faire tenir tranquille, monsieur, si vous n'étiez pas un homme supérieur... (p. 582)

...et elle se conclut de la même façon : « À demain donc, monsieur, dit l'illustre Gaudissart en faisant tourner sa clef de montre ». Mettre l'échange verbal sous le signe de cet objet est une façon de faire comprendre qu'il sera, lui aussi, « rotatoire et périodique », fondé sur la répétition et la concaténation thématique des sujets³.

Cependant, cet enchaînement automatique de répliques se structure aussi selon un second procédé stylistique, très significatif. À de multiples reprises, le fou réagit à une phrase de Gaudissart en reprenant un verbe que le commis vient d'utiliser, mais en le mettant en emploi absolu ou en le privant d'un de ses compléments. C'est par exemple le cas du verbe *sentir* dans cette réplique, où la phrase interrompue de Gaudissart laissait attendre un attribut mais qui, dans la bouche du fou, se suffit à lui-même :

- Vous n'êtes même rien du tout, dit Gaudissart en continuant, mais vous vous sentez...
- Je me sens, dit le fou. (p. 584)

On retrouve le même type de réplique avec le verbe *vivre*, qui réagit au mot *mort*, ou avec le verbe *réaliser*, repris en emploi absolu par le fou :

¹ Voir : Shoshana Felman, « Folie et discours chez Balzac. *L'illustre Gaudissart* », *Littérature*, n°5, 1972, p. 39.

² H. de Balzac, *L'illustre Gaudissart* [1833], dans *Ibid.*, t. IV, p. 587.

³ Faut-il voir, dans cette pensée-machinale, un déplacement des débats traditionnels sur le corps-machine ? « Qu'est-ce donc ? Une montre. Et nous ? C'est autre chose. / Voici de la façon que Descartes l'expose » écrivait par exemple La Fontaine (« Discours à Madame de la Sablière », dans *Fables*, dans *Œuvres complètes*, Jean-Pierre Collinet (éd.), Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1991, p. 384).

« Ainsi, par le paiement d'une faible somme, d'une misère, vous garantisiez votre famille des suites fâcheuses de votre mort.

— Mais je vis, dit le fou. » (p. 585)

« — Ainsi donc, dit Gaudissart, ou vous avez réalisé vos capitaux intellectuels...

— J'ai réalisé, monsieur. » (p. 587)

Enfin, le procédé se charge d'un double sens dans cette réplique où le « je suis », reprise du verbe *suivre* utilisé par Gaudissart, peut aussi s'entendre comme le verbe *être* :

— Si vous vivez et que vous ayez les moyens évalués dans votre charte d'assurance contre les chances de la mort, suivez bien...

— Je suis.

se sentir, vivre, être, se réaliser : tous les verbes repris par le fou traduisent une forme d'authenticité du moi, de conscience de sa propre existence. Ce n'est pas un hasard si ces verbes interviennent dans un dialogue où Gaudissart essaie justement de vendre à Margaritis une assurance sur le talent. Son argument de vente consiste à dire qu'on n'est jamais certain d'être talentueux ni d'avoir l'opportunité de donner libre cours à nos facultés, et qu'il faut donc souscrire à une assurance afin d'obtenir une compensation dans le cas où l'on n'arriverait pas à s'accomplir. Le discours du commis-voyageur présuppose une incertitude fondamentale du moi sur ses propres facultés, faisant des capacités individuelles un objet de spéculation économique, livré au raisonnement probabiliste de l'assurance. Au contraire, les verbes absolus du fou réaffirment une évidence intime de soi, une conscience immédiate de l'être sur lui-même qui met à mal le raisonnement de Gaudissart.

HISTORICITÉ DU RAPPORT ENTRE ÉVIDENCE ET ILLUSION

Si l'on en croit la leçon de ces trois textes, l'évidence semble donc perdre son lien à la transparence, qui lui permettait de devenir le signe manifeste de la vérité, pour devenir plutôt, vers 1800, une voie d'exploration du sujet et de l'intériorité. En qualifiant Descartes de « visionnaire », Mercier fait exploser le rapport de l'évidence cartésienne à la vérité (qui n'est peut-être qu'une hallucination), mais il réinvestit aussitôt la notion en la rattachant à une conception du moi créateur, librement inspirée de Kant. Au « *Cogito ergo sum* », Mercier préfère le « *Ego sum qui sum*¹ » (« je suis celui qui est ») de Dieu dans la *Vulgate*, dont la redondance apparente lui permet d'insister sur le caractère absolu de la conscience de soi.

Comme Mercier, La Mennais mobilise la folie et l'hallucination pour dissocier l'évidence, qui n'est toujours qu'« apparente », et la vérité. Le dispositif littéraire du dialogue avec le Fou lui permet de présenter l'évidence cartésienne comme une source de solipsisme ; mais ce faisant, elle déporte aussi l'évidence du domaine de l'épistémologie (comment est-on certain de la vérité d'une proposition) à une question d'identité (qui suis-je ?), dont la figure du Fou, telle que le conçoit le traitement moral de Pinel, révèle toute la complexité.

Enfin, Balzac, qui inversait la proposition de Descartes en un « je suis donc je pense » dans sa jeunesse, finit par placer ce « je suis » absolu dans la bouche d'un fou. La conscience intime de son authenticité exprimée par le Fou (« je suis », « je me sens », « je vis », etc.) vient alors contredire les spéculations économiques de Gaudissart sur les talents.

La présence sous-jacente de la thématique de la folie dans ces trois textes est peut-être un des éléments les plus significatifs de cette reconfiguration à l'œuvre. Risquons-nous à prendre un peu de hauteur historique pour le comprendre.

De l'Antiquité à la Renaissance, la notion d'évidence entretenait déjà un rapport à la vérité, notamment chez les stoïciens². Néanmoins, comme le rappelle Perrine Galand-Hallyn, l'évidence

¹ *Discours de L. S. Mercier sur René Descartes, op. cit.*, p. 4.

² Voir les différentes études recueillies dans : Carlos Lévy, Laurent Pémot (dir.), *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique*

s'ouvrirait aussi à l'expérience du songe et de l'illusion. Chez Homère l'*enarges* désigne la lumière provoquée par l'apparition des dieux dans les rêves des mortels¹. Nommée *evidentia* par Cicéron, la figure de rhétorique associée à cette expérience visait avant tout à produire un effet de *présenæ* : jusqu'à la Renaissance, l'évidence rhétorique s'apparente donc à une description « capable, comme un songe, de donner au lecteur l'illusion de *voir* des objets ou des êtres absents² ». Par conséquent, « l'effet d'*enargeia* échappe partiellement au domaine du rationnel » (*id.*) : l'évidence partage la même topique que le rêve, intervient dans l'inspiration et peut être favorisée par la fureur poétique.

Cependant, à partir du XVII^e siècle, l'évidence se détache progressivement de l'énergie, du songe et des expériences de dépossession de soi pour devenir une manifestation de la vérité. Florence Dumora souligne l'importance de Descartes dans ce changement (« sans doute l'évidence cartésienne a-t-elle joué contre l'*evidentia* antique³ ») et, relevant des persistances de l'évidence onirique dans les tragédies de Racine, conclut à la « dissociation de l'évidence au XVII^e siècle entre une stylistique de la clarté d'un côté, et une poétique de l'illusion de l'autre [...] ». Le XVIII^e siècle semble entériner cette séparation en réservant le terme *évidence* – désormais associé à la clarté et à la distinction – à des appréhensions rationnelles du monde, aux détriments de la folie, de la fureur ou de l'enthousiasme.

Un siècle plus tard, pourtant, il suffit de parcourir les écrits d'un aliéniste comme Moreau de Tours pour s'apercevoir que l'évidence est à nouveau associée à l'illusion et à la folie. Le médecin demande à ses patients d'avoir une évidence de leur propre délire : « –Ne pourriez-vous pas comparer ce que vous avez éprouvé à autre chose qu'à un coup de vent ? Ceci ne me paraît pas très clair⁴. » Utilisant les drogues pour expérimenter la folie à la première personne, Moreau part lui-même en quête de l'expression « énergique » qui peindra clairement les bouleversements de son intériorité : « [...] tout aussitôt *on sent sa tête s'en aller*, pour me servir d'une expression vulgaire mais énergique » ; « comme on dit si énergiquement, *ne sait où donner de la tête*⁵ » ; etc.

Ce panorama historique, brossé à très grands traits, et qui demanderait de nombreuses nuances, laisse du moins entrevoir qu'un basculement semble être advenu, quelque part entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, qui a permis de renouer la notion d'évidence avec l'expérience du rêve et de la folie. Certes, une partie de ces changements peuvent s'expliquer par des raisons internes à la psychiatrie. L'invention du concept d'hallucination par Esquirol au début du XIX^e siècle permet de penser de véritables perceptions d'objets absents : « L'hallucination ressemble à la sensation, en ce qu'elle donne, comme la sensation, l'idée d'un corps agissant actuellement sur les organes ; elle en diffère en ce qu'elle existe sans objet extérieur⁶. » Liée à la vue, l'évidence aurait été ainsi réintroduite dans la réflexion des aliénistes grâce à ce nouveau concept. Cependant – les travaux réunis dans ce numéro de revue le montrent – cette explication interne à la discipline aliéniste s'avère insuffisante. Le tournant des Lumières semble bien avoir été un moment de redéfinition de l'évidence à une échelle plus large. Ce qui advient durant les années 1760-1830, c'est que l'évidence devient une notion qui permet de penser le rapport à soi. Tous ces mots d'ordre romantiques : « oser être soi », « devenir soi », « trouver qui on est », supposent la possibilité d'une évidence intime. Or (cela a déjà été remarqué) les développements de l'aliénisme au XIX^e siècle attestent peut-être aussi, à leur façon,

antiques, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997.

¹ Perrine Galand-Hallyn, « Le songe et la rhétorique de l'*enargeia* », dans *Le Songe à la Renaissance*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 1990, p. 125.

² *Ibid.*, p. 126.

³ Florence Dumora, « Entre clarté et illusion : l'*enargeia* au XVII^e siècle », *Littératures classiques*, n°28, 1996, p. 88. Sur cette notion chez Descartes, voir : Jørn Schøsler, « Clarté des idées innées ? Sur la notion d'évidence dans la conception des idées innées chez Descartes, Locke et les philosophes français », dans *La Clarté à l'âge classique*, E. Bury, C. Meiner (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 17-31.

⁴ Jacques-Joseph Moreau de Tours, *Du hasbisch et de l'aliénation mentale*, Paris, 1845, p. 140.

⁵ *Ibid.*, p. 248, 127...

⁶ François Leuret, *Fragmens psychologiques sur la folie*, Paris, Crochard, 1834, p. 133.

l'apparition de cette nouvelle subjectivité¹ et de ces « nouvelles possibilités de “se faire soi-même” ».

Dans cette perspective, la brève étude des textes de Mercier, de La Mennais et de Balzac à laquelle on vient de se livrer devient signifiante. Là où la Renaissance faisait de l'évidence un *effet de présence*, là où la période classique y voyait un *effet de vérité*, ces trois textes semblent indiquer qu'elle devient, au XIX^e siècle, un *signe d'authenticité du moi*. Chacun de ces trois états déterminerait alors un certain rapport de l'évidence à la folie. L'effet de présence s'accommode du rêve et du délire, qui mettent eux aussi des objets absents sous les yeux du spectateur. L'effet de vérité bannit la folie comme un cas problématique, qui pourrait venir menacer la fonction épistémologique accordée à l'évidence. Enfin, avec l'effet d'authenticité, la folie est admise comme un phénomène qui révèle une certaine vérité du sujet, ainsi que le fera l'inconscient, mais qui demande ensuite à être interprété pour délivrer son sens entier.

¹ Marcel Gauchet, Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1980.

² Jan Goldstein, *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française*, Françoise Bouillot (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 1997 [1987], p. 221.