Le rêve naturel : physiologie de l'onirisme au XVIIIe siécle

Autor(en): **Tavera, Marie**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences**

Band (Jahr): **57 (2000)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-520802

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Gesnerus 57 (2000) 5–26

Le rêve naturel: physiologie de l'onirisme au XVIIIe siècle[1]

Marie Tavera

Qu'écrire de *raisonnable* sur un état
où la *raison* ne joue aucun rôle?[2]

Summary

To give back dreaming to reason, to remove from it "that which is marvellous, supernatural and often terrible for the common man who studies it seriously", that is the intention of Jérôme Richard and Samuel Formey, who were both contemporaries of the philosophers of the Age of the Enlightenment. Relying on the medical theories of the time as well as on the explanatory models of physiology and psychology, they try to demonstrate "the true cause of dreaming" and the natural character of the oneiric phenomenon. The transmission of sensations, the working of memory and the association of ideas, the nature and power of imagination, the predetermined or random character of dreams constitute the framework of the questions from which the explanation of "all this apparent confusion" is developed.

Résumé

Rendre le rêve à la raison, lui ôter «tout ce qu'il a de merveilleux, de surnaturel et souvent de terrible pour le vulgaire qui s'en occupe sérieusement», tel est le projet de l'abbé Richard et de Samuel Formey, tous deux contemporains des encyclopédistes. S'inspirant des théories médicales de leur temps et des modèles explicatifs de la physiologie et de la psychologie, ils s'attachent

1 Ce travail fait suite à mon mémoire de licence: *«Cet état bizarre en apparence.» Le rêve à l'époque des Lumières selon l'abbé Richard et Samuel Formey*, Université de Genève, Faculté des Lettres, Département d'histoire générale, octobre 1998, sous la direction de Michel Porret.

2 Abbé Jérôme Richard, *Théorie des Songes*, Paris 1766, p. vj de la préface. C'est moi qui souligne. Les références bibliographiques complètes ne sont mentionnées qu'à la première occurrence des ouvrages, et sont ensuite simplifiées selon la convention anglo-saxonne du *short-title*. Par ailleurs, lorsque cela n'altère pas le sens d'une citation, l'orthographe et la ponctuation sont modernisées selon les usages contemporains.

Marie Tavera, 12, rue Dancet, 1205 Genève

à démontrer la «véritable cause»[3] et le caractère naturel du phénomène onirique. La transmission des sensations, le fonctionnement de la mémoire et des associations d'idées, la nature et le pouvoir de l'imagination, le caractère déterminé ou aléatoire des rêves, constituent la trame des questions à partir desquelles ils élaborent l'explication de «tout ce désordre apparent»[4].

Introduction

L'époque des Lumières, parce qu'elle est réputée instaurer le primat de la raison[5] et qu'elle se trouve, au sujet du rêve, prise entre les deux grands phares que constituent, en amont, la culture divinatoire et en aval, l'âge romantique puis la psychanalyse, apparaît a priori comme une époque muette sur le monde onirique. La figure du rêveur, autour de laquelle se rejoignent certaines des interrogations anthropologiques et épistémologiques les plus discutées, se rencontre pourtant dans nombre de réflexions et traités de l'époque[6].

L'enjeu prédominant est alors de dépouiller le rêve de son étrangeté et d'invalider toute tentative d'interprétation et de divination par les songes. Il s'agit donc en premier lieu de réinscrire le phénomène onirique dans l'ordre naturel, objectif dont témoignent les textes de Formey et Richard de par la large place qu'ils accordent à l'explication psycho-physiologique du rêve. Tous deux tendent à rendre le rêve intelligible, à l'expliquer selon les seules catégories du naturel, la complexion psycho-physiologique du rêveur devenant la cause nécessaire et suffisante des diverses manifestations oniriques. Les débats menés autour du statut et de la nature de la connaissance et de la raison, ainsi que des diverses facultés de l'âme, nourrissent leur réflexion[7]. Cette problématique se conjugue en outre avec les théories physiologiques, les observations médicales et les dernières recherches sur le

3 Richard, *Théorie*, pp. 15–16.
4 Richard, *Théorie*, p. 47.
5 A cet égard, se référer à l'article de J.-M. Goulemot, «Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique», *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 35e année, N° 6, nov.–déc. 1980, pp. 237–244, qui expose les ambiguïtés et la complexité d'un vaste mouvement de pensée trop souvent résumé au «discours des Lumières».
6 Voir L. Crocker, «L'analyse des rêves au XVIIIe siècle», *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 1963, vol. XXIII, pp. 271–310; G. Pomiers, «Le somnambulisme: un problème philosophique», *XVIIIe siècle*, N° 10, 1978, pp. 299–318; V. C. Petrovich, *Connaissance et rêve(rie) dans le discours des Lumières*, New York/Bern, etc. 1996.
7 Le double héritage du mécanisme cartésien et de la philosophie sensualiste de Locke forme l'essentiel du contexte idéologique dans lequel s'inscrit alors la discussion de ces thèmes. Tandis que Descartes (1596–1650) instaure le primat de la raison et de l'intellect sur le monde sensible, source d'erreur, l'empirisme lockien institue la sensation comme fondement exclusif de toute connaissance. Locke (1632–1704) oppose donc l'image de la *tabula rasa*, selon

système nerveux, la sensibilité et l'irritabilité[8], qui suscitent largement l'intérêt des médecins et philosophes contemporains.

Jean-Henri Samuel Formey (1711–1797) se trouve, de par ses multiples activités (professeur de philosophie, pasteur, publiciste et journaliste, ainsi que secrétaire perpétuel de l'Académie de Berlin), au cœur de la vaste réflexion menée par les philosophes des Lumières. Son «Essai sur les Songes» est publié une première fois en 1746, dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences et des Belles Lettres de Berlin*, et repris par *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert sous l'article «Songe (Métaphysique et Physiologie)». L'abbé Jérôme Richard (env. 1720–1790?) connaît l'essai de Formey – il y puise abondamment –, mais son ambition va plus loin puisqu'il s'agit pour lui, comme son titre l'indique, d'élaborer une «théorie». Son petit livre explore, de façon beaucoup plus détaillée que ne le fait Formey, l'origine, les causes et les diverses espèces de songes tout en discutant certains aboutissements de théories auxquelles il adhère partiellement par ailleurs, comme la pensée strictement sensualiste de Locke.

Le rêve naturel

Le rêve naturel, produit par le corps du rêveur ou la persistance dans le sommeil de ses préoccupations quotidiennes, n'est nullement une invention du XVIIIe siècle. Les Egyptiens, les Grecs, les traditions chrétienne et païennes, l'ont toujours fait figurer dans leurs diverses typologies des songes, mais il constituait le parent pauvre du monde onirique. Fiction vaine, pensée décousue, illusion des sens, aucune valeur propre n'était attribuée au rêve naturel, excepté dans la tradition médicale[9]. Et si la philosophie ou la théologie y ont fait recours tout au long de leur histoire, c'est essentiellement afin

laquelle les idées et combinaisons d'idées résultent exclusivement de ce qui nous est communiqué par les sens, au *cogito* cartésien, qui aboutit à la reconnaissance des idées innées et de l'exercice de la raison comme source originelle de la connaissance.

8 Dans le contexte des théories iatro-mécaniques, Baglivi (1668–1707) élabore, à partir de la découverte des fibres musculaires par le médecin anglais Francis Glisson, une explication des phénomènes vitaux fondée sur la notion de réaction des fibres (censées composer le corps entier) aux *stimuli* du fluide nerveux ou, selon Friedrich Hoffmann, à la circulation du sang et des esprits. Albrecht von Haller (1708–1777), physiologiste et médecin suisse, étudie expérimentalement les propriétés de la fibre vivante afin de distinguer l'irritabilité (réaction mécanique de contraction) et la sensibilité (transmission de l'impression reçue jusqu'à l'âme). Voir notamment R. Rey, *Histoire de la douleur*, Paris 1993, chap. V, pp. 107–155.

9 La production onirique peut, selon le schéma humoral hippocratico-galénique, fournir d'importants indices sur l'état de santé du rêveur. Une image de feu signalera par exemple un excès de sang dans le corps. La sémiologie médicale du début du XIXe siècle confirme l'importance des rêves, qui «peuvent fournir au médecin un grand nombre de données séméiotiques fort utiles pour établir le diagnostic de plusieurs maladies internes». L. J. Ramon, article «Sommeil (Physiologie)», *Encyclopédie méthodique. Médecine*, t. XIII, 1830.

de démontrer la vanité des apparences ainsi que leur pouvoir d'illusion: le rêve naturel constitue alors une allégorie de la condition humaine («La vida es sueño»), et l'enseignement qui en est retiré ne provient pas du contenu même du rêve – contrairement aux rêves surnaturels, qui recèlent une révélation – mais de sa valeur illustrative. Réputé vide de sens et inutile (parce que ni prémonitoire ni révélateur d'une volonté divine), le rêve naturel ne suscite traditionnellement qu'indifférence ou méfiance, le rêveur insuffisament averti pouvant être leurré par les images énigmatiques qu'il présente et leur prêter un sens dont elles sont en fait dépourvues.

L'attention portée au fait onirique était traditionnellement dévolue au songe magique, symbolique ou messager (par lequel Dieu fait connaître sa volonté), qui procède d'une transcendance et en constitue un accès possible pour qui sait interpréter correctement ses images. Cette hiérarchie s'inverse avec l'avènement de la pensée rationaliste. Le surnaturel onirique devient alors hautement suspect et, lorsqu'il n'est pas totalement écarté (par les penseurs chrétiens notamment), il relève de l'absolument exceptionnel, tandis que le rêve naturel acquiert une position privilégiée, référentielle. Richard, par exemple, n'évacue jamais totalement la possibilité du songe divin. Il condamne par contre toute lecture divinatoire des rêves, arguant de la rareté de tels songes et surtout de l'impossibilité, pour l'homme, d'accéder à de tels mystères et, partant, de déduire une quelconque science d'un sujet qui lui reste inconnaissable:

> La vérité des Songes est de la classe des possibles dont on n'a aucune certitude. Car dire que Dieu envoie les Songes, c'est ne jeter aucune lumière sur un sujet si obscur, et donner une raison qui ne peut être d'aucun poids; puisque c'est établir pour règle de la science de l'avenir, la seule qui soit hors de portée de l'esprit humain [...] Aussi ceux qui font le métier de Songeurs, sont les plus ignorants et les plus grossiers de tous les hommes[10].

L'empirisme rationaliste remet en question les principes du rêve surnaturel ou magique, qui se trouve largement rejeté, au mieux marginalisé, au profit du rêve naturel. Celui-ci est en effet le seul à se prêter à une explication ne relevant que de ce qui est soit observable, soit concevable par l'intelligence humaine, et non plus d'un mystère transcendant et inconnaissable. Le rêve naturel apparaît en conséquence comme l'objet privilégié de la réflexion et non plus comme le corollaire ordinaire et vain du songe «signifiant» qui jusque-là focalisait l'attention. La méthode de Formey et Richard consiste ainsi en une objectivation du phénomène onirique, considéré comme le produit d'un ensemble de causes naturelles, qu'il s'agit de démontrer, de mettre en lumière afin d'arracher le rêve à son obscurité.

10 Richard, *Théorie*, p. 172. Le mot «Songeurs» désigne les interprètes.

Un double renversement s'opère donc dans l'appréhension du rêve: l'intérêt se déplace de son contenu vers son processus, ses causes et ses modalités, engendrant la prévalence du rêve naturel sur le rêve surnaturel. Le premier devient central et constitue l'archétype, la forme cardinale en fonction de laquelle est pensé l'ensemble des manifestations oniriques, tandis que le second est décrié et combattu lorsqu'il s'agit du songe symbolique de la tradition oniromantique, nettement marginalisé – y compris par l'Eglise – lorsqu'il s'agit du «songe divin». Il n'y a plus à élucider la signification cachée du rêve, mais d'abord à établir en quoi il consiste, le problème de son sens, s'il persiste, se trouvant subordonné à celui de l'explication de sa *nature*.

L'explication physiologique

Au XVIIIe siècle prévaut une explication du fonctionnement humain fondée sur le modèle d'une mécanique, d'un enchaînement de cause à effet impliquant une répartition des rôles et des fonctions des différentes facultés animales[11] et corporelles. Le rêve manifeste le déséquilibre, voire le renversement de cette organisation hiérarchisée et, en ce sens, s'apparente à la folie, définie par exemple par la prépondérance des impressions internes sur les impressions externes. Selon cette conception, le délire, les passions et les songes présentent nombre d'affinités, interagissent et participent d'un processus similaire, qui se joue aux confins du physique et du psychique d'une part, du normal et du pathologique, du sain et du malsain d'autre part.

La volonté d'intégrer le phénomène onirique à l'intérieur d'un processus de causalité naturelle se fonde sur le postulat et l'exploration d'une incidence corporelle sur les mécanismes psychiques, ainsi que sur l'axiome de leur incessante interaction. Elle se traduit, du point de vue théorique, par le recours au couple de modèles explicatifs qui sont alors à la fois concurrents et complémentaires. La théorie des esprits animaux, lointain héritage du *pneuma* psychique galénique, postule l'existence d'une impalpable «liqueur» censée se former à partir des éléments les plus subtils du sang et s'écouler dans tout le corps par l'intermédiaire des nerfs[12]. Ce système se conjugue avec

11 Les facultés animales désignent les facultés de l'âme.

12 C'est au XVIIe siècle, avec René Descartes en France, puis Thomas Willis (1621–1675) en Angleterre, que les esprits animaux apparaissent comme un élément primordial de la transmission des sensations. Tandis que le premier ne leur attribue que la faculté de propager le mouvement volontaire du cerveau jusqu'aux membres, le second en fait en outre le véhicule des impulsions involontaires de l'âme sensitive. cf. R. Rey, *Histoire de la douleur*, pp. 85–99.

le mécanicisme, qu'illustre la formule cartésienne de l'«animal-machine»[13]. Le corps est ici conçu à l'image d'un ensemble de rouages, que chaque impulsion reçue meut et fait se mouvoir par répercussions[14]:

> L'union de deux substances dont [l'homme] est formé ne se conçoit que par une correspondance mutuelle de leurs modifications: en sorte que comme le corps agit sur l'âme pour y exciter certaines pensées; l'âme agit réciproquement sur le corps[15].

Formey opère une synthèse entre les hypothèses fluidiste et mécaniste, recourant à la fois à l'anatomie du système nerveux et au modèle de la réaction en chaîne, qui véhicule une impression reçue d'un bout à l'autre du réseau nerveux, ainsi qu'à la circulation des esprits animaux. L'arbre des nerfs forme la structure souple que le fluide nerveux irrigue et vivifie sans cesse. Le cerveau est la pierre d'achoppement de ce système, en tant que centre auquel aboutit l'ensemble des extrémités internes des nerfs et que source génératrice du fluide et de son mouvement. La physiologie des sensations répond à la mécanique élémentaire de la «corde tendue», qui transmet immédiatement l'impulsion reçue à l'un de ses bouts jusqu'à l'autre.

Le rêve, comme l'imagination, interroge en ce qu'il ne met en jeu qu'une seule des extrémités de la corde, celle qui rejoint le cerveau, sans intervention aucune de la portion reliée, par les organes des sens, au monde extérieur. Cette autonomie apparente est problématique dans un modèle comprenant chaque manifestation, physique ou mentale, comme participant et résultant d'une interaction plus vaste. Or puisque le sommeil «ferm[e] aux objets sensibles toutes les avenues de notre âme», c'est donc une cause interne qui doit être à l'origine de l'activité imaginaire et onirique. Celle-ci réside dans le mouvement inhérent à la «liqueur subtile» qui parcourt le réseau nerveux:

> Ainsi, et c'est ce qu'il faut bien remarquer comme un des principes fondamentaux de l'explication des *songes*, il suffit que l'extrémité intérieure soit ébranlée pour que l'âme ait des représentations. On connaît de plus aisément que cette extrémité intérieure est la plus facile à ébranler, parce que les ramifications dans lesquelles elle se termine sont d'une extrême ténuité, et qu'elles font place à la source même de ce fluide spiritueux, qui les arrose et les pénètre, y court, y serpente, et doit avoir une toute autre activité, que lorsqu'il a fait le long chemin qui le conduit à la surface du corps; c'est de là que naissent tous les actes d'imagination pendant la veille[16].

13 Au XVIIIe siècle, le médecin et philosophe Julien Offroy de La Mettrie (1709–1751) intitule l'un de ses ouvrages, qui lui vaudra d'ailleurs quelques ennuis, l'*Homme-machine*. Formey s'inspire de ses idées sans toutefois suivre La Mettrie dans ses conclusions matérialistes.

14 L'article de Jean Starobinski, «Le mot réaction. De la physique à la psychiatrie», *Diogène*, N° 93, janv.–mars 1976, jette un éclairage particulièrement intéressant sur ce sujet. Voir aussi J. Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple,* Paris 1999.

15 Richard, *Théorie*, p. 59.

16 Formey, «Essai sur les songes», p. 355a. La pagination de l'«Essai sur les songes» se réfère à celle de l'article «Songe (Métaphysique et physiologie)» de l'*Encyclopédie*, t. XV, 1765.

L'ensemble des représentations, qu'elles soient générées par un stimulus externe ou interne, est donc imputable au même processus physiologique, songes et imagination étant issus de l'interaction du réseau et du fluide nerveux.

Richard, quant à lui, mentionne deux hypothèses physiologiques pouvant rendre compte de la «facilité de reproduire les images eues antérieurement par le moyen des sensations» qui caractérise à la fois la vie imaginaire et onirique, mais ne prend parti pour aucune, laissant la question ouverte. Il évoque en premier lieu les «traces dans le cerveau» formées par le mouvement des esprits animaux (dont le cours dépend de causes physiologiques comme l'état des humeurs, la chaleur, etc. ... aussi bien que de causes «psychologiques» telles qu'une préoccupation particulière qui imprime une trace plus profonde que les autres et forme le lit privilégié du passage des fluides). Ce modèle explicatif souscrit à une conception hydro-mécanique de la transmission des sensations et des représentations qu'elles occasionnent. Le vécu (idées et sensations) s'accumule en des sortes de strates géologiques fixées et organisées par la mémoire, que l'imagination (de la veille ou du rêve) vient fouiller, déplacer, ranimer au moyen des esprits animaux, dont la circulation est incessante.

Richard confronte à cette première conjecture une théorie qui suscite un intérêt remarquable au XVIIIe siècle et postule que le corps entier est composé de fibres minuscules, non perceptibles, réagissant les unes sur les autres. Les sensations usuelles ou vives ne déterminent pas dans ce cas le lit des esprits animaux, mais le froissement, le mouvement particulier des «fibrilles du cerveau, qui se plient et se replient plus aisément». Dans la version fluidiste, la singularité individuelle des représentations imaginaires ou oniriques est fonction d'une sorte de cartographie fluviale que les perceptions conscientes ou non conscientes ont tracée, et dont le reflux des esprits réactualise certains méandres, ressuscitant ainsi la sensation première en même temps que la chaîne d'idées à laquelle celle-ci avait donné lieu. La théorie des fibres évoque quant à elle l'image d'une architecture intérieure, dans laquelle l'empreinte des sensations a favorisé tel passage, tel volume, qui imprime en retour sa force propre aux fibres de ce paysage, rappelant la sensation originelle au corps et à l'âme.

Richard ne tranche pas entre les deux explications, envisageant au contraire la possibilité de leur coexistence interactive, dans l'optique qu'avait adoptée Formey:

> Quelle est la cause du mouvement imprimé sur l'organe du sentiment? Consiste-t-il dans l'oscillation des fibrilles nerveuses, ou dans le mouvement d'un fluide très subtil, que les uns appellent le fluide nerveux, les autres esprits animaux; ou dans l'oscillation des fibres, et le

> mouvement réuni des esprits animaux ou du fluide nerveux? C'est, autant qu'on peut le deviner, le *matériel de l'imagination*[17].

L'imagination, que Richard compare ailleurs au «magasin» de l'âme, fonctionne donc sur la base d'une matière première, dont la nature exacte reste incertaine, qu'elle utilise, met en place et distribue en véritable médiatrice du corps et de l'âme.

Les théories physiologiques auxquelles font appel Formey et Richard impliquent deux éléments d'importance dans la conception du rêve qui se construit au XVIIIe siècle, outre le fait que les images oniriques sont produites par des causes naturelles, inhérentes à la constitution corporelle et psychique de l'homme. D'une part la détermination en amont de ces images, qui ne sont donc ni le fruit du hasard ni celui d'un dessein mystérieux et transcendant, d'autre part la forte parenté unissant la représentation du rêve et de l'imagination, non pas seulement d'un point de vue métaphorique, mais au niveau le plus concret possible du processus physiologique qui les provoque.

«Des routes qui ne sont point tracées au hasard»

«Le songe est un état bizarre *en apparence*[18].» La phrase par laquelle Formey introduit son essai suggère l'existence d'une intelligibilité du rêve que masque son étrangeté. Cette intelligibilité est démontrée, dans la suite de l'essai, sur les deux plans du processus – le fait de rêver est réinscrit dans l'ordre physiologique – et du contenu: les images qui se présentent à l'esprit du dormeur ne sont ni fortuites ni inconnues, elles sont une réorganisation conditionnée, bien que de façon non rationnelle et non volontaire, des éléments que la mémoire a consignés. La sélection des représentations qui viennent nourrir le rêve, si elle n'est pas maîtrisable, se déroule à l'intérieur des bornes établies par les lois générales de la physiologie et de la vie psychique – le cours des esprits, l'organisation du vécu dans le réseau des associations d'idées –, ainsi que par la configuration particulière de la complexion et de la mémoire du dormeur:

> Il y a une loi d'imagination que l'expérience démontre d'une manière incontestable, c'est que l'imagination lie les objets de la même manière que les sens nous les représentent, et qu'ayant cause à les rappeler, elle le fait conformément à cette liaison[19].

17 Richard, *Théorie*, p. 18. C'est moi qui souligne.
18 C'est moi qui souligne.
19 Formey, «Essai», p. 355a.

Cette loi, inhérente à la nature humaine, détermine la façon dont se forme en chaque homme le paysage mental qui constitue la matière première de ses rêves. Formey illustre ce principe par l'exemple d'une rencontre avec un inconnu lors d'un spectacle:

> Si ce soir notre imagination rappelle l'idée de cet étranger [...] elle fera en même temps les frais de représenter [...] le lieu du spectacle, la place que l'étranger occupait, les personnes que nous avons remarquées autour de lui; et s'il nous arrive de les voir ailleurs, au bout d'un an [...], toute cette escorte, si j'ose ainsi dire, se joint à son idée[20].

Ainsi fonctionne la faculté de représentation que nous connaissons durant la veille, par l'exercice volontaire de la mémoire ou le rappel inopiné d'idées, de perceptions apparemment étrangères à la situation présente[21]. La même loi préside à la formation des songes, mais dans ce cas fonctionne en circuit fermé, hors du cadre contraignant de la réalité qui suscite sans cesse notre attention, limitant ou interrompant l'enchaînement des associations d'idées par l'apport continuel d'informations nouvelles. «Lorsque fermant aux objets sensibles toutes les avenues de notre âme, nous plongeons entre les bras du sommeil», le système se nourrit de lui-même (toujours à partir du moteur premier de la sensation, qu'elle soit externe ou interne) et démultiplie de la sorte les possibilités associatives, ce qui «nous explique la bizarrerie, l'extravagante apparence des *songes*, [car] ce ne sont pas seulement deux objets qui se lient ainsi, c'en sont dix, c'en sont mille, c'est l'immense assemblage de toutes nos idées»[22]:

> Les actes d'imagination [...] sont les *songes* des hommes éveillés, qui ont une parfaite analogie avec ceux des hommes endormis, étant les uns et les autres dépendants de cette suite d'ébranlements intérieurs qui se passent à l'extrémité des nerfs qui aboutissent dans le cerveau. Toute la différence qu'il y a, c'est que pendant la veille nous pouvons arrêter cette suite, en rompre l'enchaînure, en changer la direction[23].

Cette mécanique mémorielle organisée par accumulations et enchaînements des idées explique la distinction classique entre les «songes simples» – dans lesquels n'intervient qu'une chaîne d'idées – et les «songes composés» – dans lesquels le flux des «esprits» réveille plusieurs segments d'idées et passe de l'un à l'autre en-dehors de toute logique.

20 Formey, «Essai», p. 355a.

21 La théorie des associations d'idées occupe une place capitale, au XVIIIe siècle, dans toute la réflexion menée autour de l'acquisition des connaissances et de la formation de la personnalité. Elle a notamment été formulée par Christian von Wolff (1679–1754), philosophe, juriste et mathématicien allemand, dont l'œuvre constitue l'une des sources privilégiées de Formey. La Mettrie s'y réfère également dans son *Histoire de l'âme:* «La cause de la mémoire est tout-à-fait mécanique [...] Si l'on ne se souvient pas d'abord de ce qu'on cherche, un vers, un seul mot le fait retrouver.» Cité par M. G. Smith, «In defence of an eighteenth-century academician», *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, N° 311, 1993, pp. 92–93.

22 Formey, «Essai», p. 355a.

23 Formey, «Essai», p. 355a.

Le processus du rêve une fois dévoilé, sa logique intérieure devient intelligible jusque dans l'étrangeté qui le caractérise. Le contenu du rêve n'a rien d'aléatoire, il relève de l'insaisissable complexité de chacun, qui se découvre pleinement au moment du songe en ce que le réel et la volonté y sont abolis par le sommeil. L'imagination, si elle tourne alors en roue libre, travaille cependant selon «des routes qui ne sont point tracées au hasard, comme elles le paraissent, mais qui sont déterminées par la manière et les circonstances de l'entrée [des] idée[s] dans notre âme». Illustrant à la fois le conditionnement et la singularité des rêves, Formey emploie la métaphore d'un «bois coupé de mille allées» – représentant le cerveau –, que l'on emprunte «ou volontairement pendant la veille ou nécessairement dans les songes [...] de sorte qu'à toute autre place ou dans un bois différemment percé vous aurez fait un autre chemin, c'est-à-dire un autre *songe*»[24]. Les éléments composant le songe sont donc exclusivement issus du vécu, conscient ou non conscient, et inscrits dans le cerveau même du rêveur. Richard mentionne d'autre part la malléabilité du cerveau, qui le rend plus ou moins susceptible d'être impressionné par les mouvements de l'imagination:

> Plus les vestiges des esprits animaux, à l'aide desquels [l'imagination] en forme les traits seront distincts et marqués, plus les images seront fortement imprimées. La force de l'imagination consiste donc dans la disposition du cerveau, qui le rend capable de traces extrêmement profondes, la faiblesse dans la raison contraire[25].

Cette circonstance serait particulièrement marquée dans les cauchemars et le délire, fonctionnant à partir du même principe de déformation des impressions reçues:

> Ce dérangement naît du jeu forcé des organes: la cire, le miroir ou la moëlle, ou telle autre partie du cerveau, sur laquelle les objets s'impriment, semble alors prodigieusement allongée, et ne plus pouvoir présenter les choses à l'imagination ou à la mémoire, que dans un désordre qui permet à peine de les reconnaître[26].

Concernant le processus de formation des songes, Richard reprend à Formey l'image du bois coupé d'allées[27]. Il développe en outre la notion de logique du rêve en la démontrant par analogie avec les pensées décousues et néanmoins ordonnées de la rêverie éveillée. Celle-ci représente en quelque sorte l'archétype du processus plus complexe qui donne lieu au songe: une idée en amène une autre, et ainsi de suite, sans que la raison intervienne. Le rêveur éveillé pourrait donc effectuer «une marche rétrograde»[28] et remonter le fil de sa libre rêverie, en retrouver les divers éléments constitutifs et le lien

24 Formey, «Essai», p. 355b.
25 Richard, *Théorie,* p. 142.
26 Richard, *Théorie,* p. 56.
27 Richard, *Théorie,* pp. 82–83.
28 Richard, *Théorie,* p. 82.

causal qui les unit. Les images oniriques, selon Richard, procèdent du même phénomène et sont par conséquent théoriquement intelligibles:

> Il y a encore un chemin plus sensible et plus aisé pour remonter à leur origine [celle des songes]: c'est de comparer avec ce qui nous arriv[e], une infinité d'images qui se forment dans notre esprit, quand nous nous abandonnons en veillant à une sorte de rêverie volontaire, qui permet à une multitude d'objets d'agir sans règle et sans mesure sur notre imagination [...] Comme malgré les écarts de l'imagination on a suivi le fil des idées; que l'on a présent le principe d'où elles partent, on ne voit rien de surnaturel dans les rêves faits en veillant; mais pourquoi ne veut-on pas qu'il en soit de même de ceux faits en dormant?[29]

La comparaison du processus de formation des images oniriques avec celui de la rêverie paraît un motif récurrent de l'explication des rêves, que l'on retrouve par exemple dans l'article «Rêver (Grammaire)» de l'*Encyclopédie*[30].

Le caractère obscur et mystérieux du rêve se trouve ainsi neutralisé par la mise en lumière de son processus et de son contenu, l'explication du second se résolvant dans celle du premier. Le principe de l'activité onirique une fois élucidé par l'usage conjoint de la raison et de l'expérience[31], Formey comme Richard concluent à la «cause physique et nécessaire de tout ce désordre apparent»[32]. Le songe manifeste la continuation de la vie physique et mentale au sein de la mort apparente du sommeil, ce qui dénote un déplacement de l'accentuation dans la conception du sommeil, non plus tant perçu comme une interruption que comme une limitation des facultés de la veille. Le sommeil retire au dormeur la perception claire de son environnement, ainsi que l'usage de la raison et de la volonté, qui sont des facultés de son âme. Tel que Formey et Richard le présentent, le rêve est le produit d'une activité psycho-physiologique normale et incessante mais partielle, restreinte et par conséquent modifiée par l'endormissement. C'est le manque d'information, dû au repos des organes, qui engendre la fantaisie onirique, «pensée» irrationnelle parce que tronquée:

> L'âme ne peut alors en faire un *usage raisonnable et moral*, [étant privée de] la connaissance réfléchie des sensations[33].

29 Richard, *Théorie,* pp. 38–39.

30 «On appelle *rêverie* toute idée vague, toute conjecture bizarre qui n'a pas un fondement suffisant, toute idée qui nous vient de jour et en veillant, comme nous imaginons que les *rêves* nous viennent pendant le sommeil, en laissant aller notre entendement comme il lui plaît, sans prendre la peine de le conduire.» (*Encyclopédie*, t. XIV, p. 228b).

31 Richard utilise également son expérience personnelle: il raconte par exemple, à propos des songes suivis, le rêve qu'il fit après des jours de maladie, sous calmant, et dans lequel les paysages d'une lecture qu'il avait auparavant faite sur la Louisiane se sont représentés à lui (p. 52). Formey, quant à lui, emploie à plusieurs reprises la première personne du singulier pour illustrer son propos et, sans doute, interpeler plus directement son lecteur.

32 Richard, *Théorie*, p. 47.

33 Richard, *Théorie*, p. 72. C'est moi qui souligne.

Le rôle de l'imagination

L'imagination, primordiale dans l'explication du rêve, possède elle aussi un statut très particulier, étant véritablement au cœur de la relation de l'âme et du corps. Faculté matérielle, fonctionnant à partir des sensations que le corps lui transmet ou que la mémoire a enregistrées, elle constitue aussi l'une des facultés de l'âme, à laquelle elle se trouve normalement soumise. Lieu de transit et de rencontre des informations entre le corps et l'âme, elle occupe donc une position à la fois centrale et moyenne. C'est également par elle qu'un pont est jeté de la veille au sommeil.

L'imagination intervient doublement dans l'explication du rêve: elle constitue d'abord la «faculté intérieure que nous avons de produire les images longtemps après que nous en avons eu la sensation»[34], et en ce sens est à l'origine de l'apparition des images oniriques. L'imagination s'y déploie par ailleurs dans une amplitude inconnue à l'état de veille (exception faite des cas pathologiques)[35]. Le rêve est par excellence son territoire d'élection, le lieu sur lequel elle règne sans partage – au sens propre: elle est alors affranchie de l'autorité de l'âme, qui vient normalement réguler son cours:

> L'imagination de la veille est une république policée, où la voix du magistrat remet tout en ordre, l'imagination des *songes* est la même république dans l'état d'anarchie, encore les passions font-elles de fréquents attentats contre l'autorité du législateur pendant le temps même où ses droits sont en vigueur[36].

Le songe résulte d'un emballement de l'imagination: alors que «dans l'état ordinaire, c'est l'âme, ou la substance spirituelle, qui dirige l'imagination [...] dans l'état du sommeil, quoique l'on ne puisse méconnaître l'action de l'âme [...], il semble qu'elle est alors entraînée par le mouvement de l'imagination, qui la fixe aux images qu'elle lui présente»[37]. Le sommeil place le dormeur à la merci de son imagination qui, comme nous l'avons vu précédemment, est en termes physiologiques conçue comme la résultante d'un mouvement – celui des esprits ou des fibres –, ce qui vient se conjuguer avec la représentation traditionnelle de l'imagination, souvent associée au mou-

34 Richard, *Théorie*, p. 16.

35 La filiation établie entre le rêve et la folie ou certains autres états caractérisés par la prédominance des impressions et sensations intérieures sur les sensations extérieures (passions, extases, visions), constitue un motif récurrent de l'explication du phénomène onirique. On en trouve divers exemples dans l'*Encyclopédie* et Richard y consacre plusieurs chapitres. Je développe cet aspect dans le troisième chapitre de mon mémoire de licence, *«Cet état bizarre en apparence»*, pp. 41–57.

36 Formey, «Essai», p. 355a.

37 Richard, *Théorie*, pp. 16–17.

vement[38]. Richard surtout assimile l'activité imaginaire à un flot impétueux, qui n'est plus endigué par les bornes naturelles de l'âme et des sensations:

> Si dans la plupart [des songes] on remarque une si grande bizarrerie, c'est que pendant le sommeil l'imagination n'a rien qui arrête ses mouvements, elle n'est pas astreinte à cet ordre de sensations qui forme la chaîne des idées, et qui les unit entre elles[39].

L'imagination qui agit dans le sommeil, parce qu'elle y est laissée à elle-même, apparaît en quelque sorte à l'état brut, révélant sa spécificité propre. Débridée, «abandonnée à son propre mouvement, [elle] ne produit que des images confuses et mal ordonnées»[40]. Normalement canalisée, affiliée au pouvoir régulateur de l'âme, l'imagination «agit et sert la pensée». Mais lorsque l'âme se trouve empêchée de la diriger correctement, ses tendances particulières se déploient sans mesure, et l'imagination se porte «trop volontiers aux grandes idées [...], se hâte d'arriver aux [idées] composées [...], néglige le principe pour courir à la conséquence; trop impatiente de s'occuper de nouveaux objets, [elle] donne ainsi occasion aux jugements précipités que forme l'âme»[41]. Autant l'imagination domestiquée est-elle présentée comme utile, nécessaire, autant celle qui se révèle dans le sommeil (ou dans d'autres moments de «retrait» de la faculté raisonnante tels que les passions ou certaines pathologies de l'esprit) est-elle ici nettement dévalorisée, décrite comme pourrait l'être un enfant immature et inconséquent auquel seul un pouvoir tutélaire permet de développer dans le «bon sens» le potentiel qu'il possède. Le rêve engendre un état psychique qui fait fi du statut et des connaissances du rêveur, où la conscience de soi, la mémoire de sa propre situation et les capacités réflexives sont abolies:

> L'usage de la raison et des facultés qui y ont rapport, demeure suspendu dans les songes, à proportion de ce que la mémoire, soumise à la volonté, l'est elle-même. Si nous formons alors quelque raisonnement, ce n'est qu'au moyen d'une autre espèce de mémoire, purement naturelle, qui a son principe dans les traces que les sensations, occasionnées par les objets extérieurs, ont laissées imprimées dans le cerveau [...] L'âme, qui est privée de son commerce avec les objets du dehors, ne peut plus recevoir d'impressions que des esprits animaux [...] errant au hasard dans les cavités du cerveau.

Cet «assez grand délire»[42], que tout dormeur expérimente et qui est caractéristique du genre onirique, se manifeste néanmoins avec plus ou moins de

38 Voir J. Starobinski, *L'œil vivant II., La relation critique,* 2e partie, «L'empire de l'imaginaire», Paris 1970, qui mentionne notamment l'association de l'imagination avec la notion de vie et de vivacité dès l'âge classique, ainsi que son étude sur les fluides imaginaires, pp. 196–213.

39 Richard, *Théorie*, p. 47.

40 Richard, *Théorie*, p. 27.

41 Richard, *Théorie*, pp. 19–22.

42 L'expression, employée dans l'article «Rêve (Métaphysique)» de l'*Encyclopédie*, est reprise de La Mettrie, *Œuvres philosophiques I/II*, 1970 [1774], au chapitre XII, p. 140: «Nous avons en rêvant un sentiment interne de nous-même et en même temps un assez grand délire.»

vigueur selon la personnalité du rêveur ainsi que la situation psycho-physiologique dans laquelle il se trouve au moment de son rêve. Nous l'avons vu, le songe procède à la fois des lois générales qui régissent la nature humaine, mais également des spécificités de l'environnement immédiat du dormeur (lieu calme ou bruyant, dureté ou mollesse de la couche, obscurité, etc...) et de son tempérament propre, entendu au sens large de ses caractéristiques tant psychiques que physiologiques.

Rêve et complexion individuelle

La variété des songes «tient à celle des sujets», dont les caractéristiques particulières viennent infléchir le cours des représentations oniriques. La conformation du cerveau (censée attester les différences psycho-physiologiques individuelles) occupe, aux côtés de l'imagination, une position nodale dans l'élaboration des rêves. Témoignant des traces distinctives que la vie du rêveur y a gravées, elle forme à son tour le lit des images et des intrigues nocturnes:

> Quoique les organes des sens soient à peu près les mêmes dans tous les hommes, il s'en faut beaucoup que leurs cerveaux soient modifiés de la même manière. Ainsi il ne faut pas s'étonner que l'impression du même objet ne soit pas la même sur des substances si différentes[43].

La mécanique onirique renvoie ainsi, dans son principe, à la configuration générale de l'homme, mais relève de la singularité du rêveur dans son occurrence et son déroulement particuliers:

> Les Songes dans l'état ordinaire ont donc leur cause dans le *sujet* même qui les produit, et tiennent ou au physique de son tempérament, ou à ses affections habituelles[44].

Non seulement le recours à la transcendance disparaît de l'explication du rêve, cédant la place à une causalité naturelle, mais apparaît explicitement ici la dimension immanente, qui relève exclusivement de l'individu et intervient dans l'élaboration de son rêve. Richard présente le rêveur en tant que «sujet», non pas vraiment agissant mais plutôt source de son propre imaginaire onirique. La responsabilité de son rêve lui incombe en quelque sorte puisque, bien qu'il ne le choisisse ni ne le maîtrise – volonté et raison lui étant retirées –, il en constitue lui-même la matrice:

> Les Songes où nous sommes intéressés, portent toujours sur quelque objet relatif à ce que nous sommes ou à ce que nous avons été[45].

43 Richard, *Théorie*, p. 178.
44 Richard, *Théorie*, p. 54. C'est moi qui souligne.
45 Richard, *Théorie*, pp. 83–84.

Ainsi l'explication du rêve est-elle également rapportée à la singularité du rêveur, et ce sur le double plan de son contenu – de par la configuration des associations d'idées ou, pour reprendre l'image de Formey, les allées empruntées par l'imagination dans le sommeil et le parcours qu'elle y dessine – et de la disposition aux songes, plus ou moins fréquents, effrayants ou tranquilles selon la personnalité du rêveur.

Un ensemble de facteurs tenant à la complexion et au caractère de l'individu influe directement sur sa propension à rêver. Formey mentionne un aspect avant tout physiologique – l'état et la vigueur des esprits animaux –, auquel correspond cependant une représentation connotée de la personnalité du rêveur-type:

> Quelles sont ces personnes qui dorment d'un profond sommeil, et qui n'ont point ou presque point songé? Ce sont les personnes d'une constitution vigoureuse, qui jouissent actuellement d'une bonne santé, ou celles qu'un travail considérable a comme accablées. Deux raisons opposées provoquent le sommeil complet et destitué de *songes:* dans ces deux cas, l'abondance des esprits animaux fait une sorte de tumulte dans le cerveau, qui empêche que l'ordre nécessaire pour lier les circonstances d'un *songe* ne se forme; la disette d'esprits animaux fait que ces extrémités intérieures des nerfs, dont l'ébranlement produit des actes d'imagination, ne sont pas remuées, ou du moins pas assez pour que nous en soyons avertis.

Le rêveur se situe entre ces deux extrêmes, ses esprits animaux sont suffisament remués, mais sans excès, de sorte que les représentations qu'ils provoquent lui sont perceptibles:

Que faut-il donc pour être un songeur? Un état ni faible, ni vigoureux.

La réflexion sur la transmission et la formation des impressions qui sous-tend l'explication de Formey se dessine ici nettement. La mécanique hydraulique en forme le principe, tandis de que la force du courant, qui en est l'agent, dépendent la vigueur et le souvenir des songes. La «constitution» et la «santé» du rêveur, en ce qu'elles déterminent le flux des esprits, forment donc le terreau de la production onirique. Défini par la négative, l'état «ni faible, ni vigoureux» circonscrit la mesure d'une puissance relative plus favorable à l'apparition des rêves. Formey aboutit ainsi, à partir du seul critère de quantité et de qualité des esprits, à définir à la fois le moment le plus propice au rêve (le matin) et les caractéristiques typiques du rêveur:

> Quand les *personnes d'une constitution mitoyenne* (car il n'y a guère que celles-là qui rêvent) se mettent au lit, elles sont à peu près épuisées, et les premières heures du sommeil sont celles de la réparation, laquelle ne va jamais jusqu'à l'abondance: s'arrêtant donc à la *médiocrité*, dès que cette médiocrité existe, c'est-à-dire vers le matin, les *songes* naissent ensuite, et durent en augmentant toujours de clarté jusqu'au réveil[46].

Le rêve, qui se caractérise par son statut intermédiaire, ne paraît donc pas constituer un état spécifique en soi. A mi-chemin de la veille et du sommeil,

46 Formey, «Essai», p. 356a. C'est moi qui souligne.

il surgit alors que les forces sont partiellement mais pas entièrement restaurées, lorsque le flux des esprits animaux est encore hésitant, *médiocre*. La Mettrie présente lui aussi le rêve comme un état moyen, une condition incertaine mâtinée de repos et d'activité qui s'inscrit dans une sorte de géographie inégale du cerveau.

> Le rêve est une demi-veille car une portion du cerveau demeure libre et ouverte aux traces des esprits[47].

Richard, s'il reprend exactement l'hypothèse de Formey[48], développe en outre une caractérisation à la fois physique et morale du rêveur. A l'instar de la plupart de ses contemporains, Richard ne sépare pas le psychique du physique, partant au contraire d'un principe de continuité interactive entre ce que nous tendons maintenant à appréhender comme deux entités distinctes et quasi autonomes. La façon dont il présente et regroupe les facteurs induisant selon lui une plus ou moins grande disposition au rêve dénote à l'inverse une conception unitaire des facultés ou tendances à la fois morales et corporelles:

> Il est certain que les uns ont plus [de rêves] que les autres, et que la faculté de rêver tient beaucoup au tempérament, à la légèreté de l'imagination, et à la sensibilité des organes[49].

Une connotation négative apparaît ici plus clairement encore que chez Formey, où l'emploi du terme «médiocrité», bien qu'il ne soit pas exempt de jugement de valeur, se référait en premier lieu à l'idée de milieu, de mesure intermédiaire entre «disette» et «abondance» des esprits. Richard, quant à lui, émet une évaluation morale explicite en attribuant l'inclination aux songes aux personnes dotées d'un caractère plutôt frivole, «léger», irréfléchi:

> Quoi qu'il en soit des Songes, il paraît qu'ils se présentent plutôt aux *têtes légères* qu'aux personnes prudentes et graves. La faculté raisonnable des premières est presque sans action: leur âme n'est point occupée de pensées solides et suivies ainsi que celle des sages, dont les *organes affermis* par une habitude croissante de s'attacher à la vérité, ne sont que très rarement sensibles à ces écarts de l'imagination, à ce mouvement impétueux du fluide vital qui n'agit que trop aisément sur des organes que trop de repos, et de mobilité, rendent susceptibles de la plus légère vibration[50].

47 J. O. de La Mettrie, *Œuvres philosophiques I/II*, 1970 [1774], p. 140. Cette explication mécaniste permet également à La Mettrie de rendre compte des paroles prononcées en rêve (lorsque les zones activées du cerveau correspondent à celles qui commandent les muscles de la parole), des pollutions nocturnes (si les «muscles releveurs et accélérateurs» sont stimulés) ou encore du somnambulisme, où les «mouvements du corps correspondent à ceux qui se passent dans le cerveau».

48 Celle-ci se trouve formulée, dans des termes très semblables, à la page 92 de la *Théorie*.

49 Richard, *Théorie*, p. 89.

50 Richard, *Théorie*, p. 175. C'est moi qui souligne.

La notion de milieu ressurgit ici mais, s'appliquant à la qualité des organes – il s'agit vraisemblablement du cerveau et du système nerveux –, désigne cette fois un état idéal entre «repos» et «mobilité», suggérant l'idée d'une consistance nécessaire – et acquise, comme le note Richard – au développement de la réflexion. Cette fermeté absente empêche en quelque sorte l'ancrage suffisant des pensées, qui ne sont pas «solides» et dont le cours inconséquent évoque la fluidité de l'imagination débridée, allant à vau-l'eau, comme la représentait Richard. Par opposition, les «organes affermis» du sage le rendent moins susceptible de rêver, l'entraînement de sa «faculté raisonnable» le préservant jusque dans le sommeil d'une trop grande fantaisie de son imagination. Le rêveur se présente donc essentiellement sous les traits d'une personne qui réfléchit peu, ou de façon trop décousue pour forger la fermeté de son propre paysage mental, laissant ainsi tout latitude à son imagination:

> C'est ce qui étonne la plupart des songeurs, qui d'ordinaire occupés de projets chimériques, ou d'idées fantastiques dont ils charment leur inaction continuelle, ne réfléchissent pas assez pour retrouver l'origine de leurs songes dans le désordre où ils entretiennent leur imagination[51].

Le rêveur mélancolique

Outre ce type général du rêveur, Richard, s'inscrivant dans la tradition humorale hippocratique, évoque la figure du mélancolique, qui vient compléter et préciser sa représentation du sujet enclin au rêve. La notion de tempérament, telle qu'elle fut élaborée par la médecine hippocratique et telle qu'elle est reprise ici, se fonde sur l'équilibre des quatre humeurs corporelles naturelles (sang, phlegme, biles jaune et noire), qui détermine les quatre tempéraments, dans chacun desquels prédomine l'une de ces humeurs. Une série de caractéristiques normales s'ensuivent, tant physiques que morales, qui viennent dessiner les tendances propres à chaque tempérament et se conjuguer aux particularités de l'individu et du contexte dans lequel il évolue. Outre la prédominance normale de l'une des quatre humeurs, un réel déséquilibre humoral peut advenir (par insuffisance ou excès), créant dès lors une situation pathogène qui, si elle perdure, se manifeste par la maladie. Celle-ci, d'origine somatique, pourra cependant altérer les fonctions psychologiques de la personne et présenter des symptômes à la fois physiques et mentaux, en accord avec la conception hippocratique unitaire de l'homme et de sa santé.

51 Richard, *Théorie*, p. 65.

La pensée du XVIIIe siècle continue de se référer au système hippocratique, régulièrement associé aux théories plus récentes telles que celles des fibres ou des pathologies nerveuses. C'est donc dans ce contexte que s'intègre l'emploi que fait Richard de la notion de tempérament, désignant ainsi, plus qu'une tendance du caractère telle que nous pourrions aujourd'hui la comprendre: une configuration morale et corporelle fondée sur une donnée somatique (humorale). En ce qui concerne notre sujet, Richard mentionne essentiellement la mélancolie, qu'il n'est pas anodin de rencontrer ici, à propos des rêves, puisqu'elle se trouve, de longue date, régulièrement associée à l'imagination et aux passions[52].

Le tempérament mélancolique est, selon la classification hippocratique, celui dans lequel prédomine la bile noire. A l'instar des trois autres, cette humeur, peut, lorsqu'elle est surabondante, engendrer un état pathologique également désigné par le terme «mélancolie». L'acception moderne de ce mot est en outre déjà présente au XVIIIe siècle, ce qui est parfaitement lisible dans l'*Encyclopédie*, où deux articles distincts traitent de la mélancolie, le premier l'envisageant en tant que sentiment, état d'âme; le second exposant plus spécifiquement la conception médicale de la mélancolie. Le premier article la définit ainsi comme «le sentiment habituel de notre imperfection» et l'oppose à la gaieté. Du point de vue médical, la mélancolie est décrite comme un «délire particulier [...] sans fièvre ni fureur [...] joint le plus souvent à une tristesse insurmontable, à une humeur sombre, à la misanthropie, à un penchant décidé pour la solitude»[53].

Plusieurs éléments concourrent à rapprocher le rêveur du mélancolique. Le rêve nocturne advient, par définition, dans la solitude du sommeil; le rêve éveillé quant à lui, consiste en un retrait du monde volontaire et méditatif, plus ou moins décousu ou maîtrisé. Or le mélancolique tend également à s'enfermer dans ses pensées, à s'abstraire de son environnement, ce qui peut constituer à la fois une tendance de son caractère ou le symptôme de sa pathologie lorsque cette inclination devient irrépressible. Menuret, médecin et collaborateur de l'*Encyclopédie*, en donne la description suivante:

> Les mélancoliques sont ordinairement tristes, pensifs, *rêveurs*, inquiets, constants dans l'étude et la méditation, patients du froid et de la faim; ils ont le visage austère, le sourcil froncé, le teint basané, brun, le ventre constipé[54].

52 La description de Richard illustre d'ailleurs à quel point il souscrit à cette conception des mélancoliques: «Les personnes mélancoliques, celles dont l'organisation est délicate et sensible, sont plus sujettes que les autres à ces sortes d'affections passionnées et irrégulières, que nous regardons comme des écarts de l'imagination.» (*Théorie*, p. 246).

53 Menuret de Chambaud (1733–1815), médecin issu de l'école vitaliste de Montpellier et collaborateur de l'*Encyclopédie*, «Mélancholie (Médecine)», *Encyclopédie*, t. X, p. 308a.

54 Menuret, «Mélancholie (Médecine)», *Encyclopédie*, p. 308b.

Par ailleurs, l'évolution étymologique du mot «rêve»[55] révéle sa proche parenté avec la notion de délire, que nous retrouvons dans la définition médicale de la mélancolie. Relevons que le délirant, à l'instar du rêveur, croit vrai ce qui se présente à lui et ne peut s'en distancier, l'objet de son délire s'imposant à lui avec un sentiment d'évidence et de véracité absolues. D'autres affinités entre rêve et mélancolie sont également sensibles dans la représentation culturelle de la mélancolie telle que la donne à lire l'*Encyclopédie*:

> [Elle est] représentée sous l'emblème d'une femme très jeune, mais maigre et abattue: elle est assise dans un fauteuil, dont le dos *est opposé au jour*; on voit quelques livres et des instruments de musique dispersés dans sa chambre; des parfums brûlent à côté d'elle; elle a sa tête appuyée d'une main, de l'autre elle tient une fleur, *à laquelle elle ne fait pas attention*; ses yeux sont fixée à terre, et *son âme toute en elle-même ne reçoit des objets qui l'environnent aucune impression*[56].

Ce portrait, adjoignant certains objets à la mélancolie, souligne à quel point elle se trouve étroitement associée à un mode de vie à la fois réflexif et contemplatif. Outre les nombreuses corrélations dont témoigne cet exemple d'archétype culturel, et qui s'inscrivent dans le contexte plus large de la perception de la femme, de la lecture, des liens entre musique et mélancolie, etc..., cet extrait met nettement en valeur l'aspect fondamentalement solitaire et introspectif de la mélancolie, qui va jusqu'à rendre l'âme insensible à la réalité qui l'entoure, ce en quoi nous retrouvons le symptôme cardinal du sommeil et de la folie, qui pour des raisons certes différentes, aliènent l'âme de ses sens.

L'inclination aux rêves, que Richard prête aux personnes faibles en général, et tout particulièrement à celles dont le tempérament est mélancolique, se conjugue en outre chez ces mêmes personnes, avec une propension à leur attribuer un sens à et à vouloir les interpréter, comme il le relève avec une certaine ironie:

> Je n'ai guère vu que les Atrabiliaires ou les Mélancoliques faire une attention marquée à leurs Songes et prétendre en tirer des présages, sur lesquels cependant ils ne comptent jamais qu'après l'événement[57].

55 De façon très schématique, disons que «rêver» a pour sens premier «vagabonder» puis, par une première analogie, «délirer», et ce n'est que par une seconde analogie qu'il en vient à s'appliquer à l'activité onirique. L'histoire des mots «rêve» et «songe», particulièrement complexe, a notamment été abordée par D. Fabre, «Rêver. Le mot, la chose, l'histoire», *Terrain*, N° 26, 1996. Le premier chapitre de mon mémoire y est également consacré: *«Cet état bizarre en apparence»*, pp. 13–20.

56 «Mélancolie», *Encyclopédie*, p. 308a.

57 Richard, *Théorie*, p. 14. Le terme «atrabiliaire» est l'exact équivalent de «mélancolique», mais composé des racines latines *bilis* «bile» et *atra* «noire», alors que ce dernier est construit à partir des racines grecques *mela* «noir» et *kholia* «bile».

Les mélancoliques paraissent en effet dotés d'une imagination galopante et seraient plus susceptibles d'être frappés par «ce qui se passe hors d'eux-mêmes». Ainsi établissent-ils des liens incongrus et croient-ils être doués d'un don divinatoire, comme Richard l'explique avec un lyrisme certain:

> C'est à cette espèce d'hommes que les Songes semblent annoncer tout ce qui intéresse leurs amis et ceux qui leur sont attachés [...] Semblables à ces chasseurs de profession qui du premier coup-d'œil, jugent la bête arrêtée et en leur possession, avant même qu'ils l'aient frappée; les Mélancoliques, par la célérité de leur imagination, saisissent les choses qui sont les plus hors de leur portée, ils pénètrent jusque dans l'avenir[58].

Richard désigne donc la même population comme étant à la fois plus susceptible de rêver et plus attentive à ses rêves parce que inquiète ou impressionnable. Cette conjonction tient selon lui aux mêmes facteurs psycho-physiologiques, l'état favorisant l'apparition des songes et la crédulité, la perméabilité aux thèses oniromantiques, étant présentés comme imputables à une certaine faiblesse des organes et du caractère.

L'approche physiologique de l'ensemble des phénomènes oniriques – mécanismes, causes, occurrence et disposition individuelle aux rêves – trouve ici la démonstration de sa fonction idéologique. Le fait que Richard attribue à la complexion du rêveur son penchant à considérer ses songes comme signifiants invalide doublement la thèse oniromantique, fondée sur le postulat d'une transcendance s'exprimant à l'occasion et par le moyen des songes. En effet, il identifie de la sorte la croyance aux songes divinatoires comme relevant d'une cause psycho-physiologique, la reléguant quasiment au statut de symptôme d'un trouble (qui se trouve bien sûr soutenu et encouragé par une tradition et une pratique millénaires). Ainsi sont ramenés à un phénomène naturel à la fois le rêve en tant que tel, et la lecture divinatoire qui en est faite. Richard ne réduit évidemment pas *stricto sensu* l'opinion accordant à la production onirique une valeur heuristique transcendante au simple rang de conséquence d'un état somato-psychique, mais la façon dont il la relie à celui-ci vient fortement appuyer son déni de toute démarche oniromantique, assimilée à une croyance superstitieuse. L'expression qu'il emploie dans sa préface pour qualifier l'attitude irrationnelle qu'entretiennent selon lui les hommes à l'égard de leurs rêves peut alors être lue, non seulement comme une métaphore, mais presque comme un diagnostic:

> Une *maladie invétérée* dans tous les songes est le désir de pénétrer dans l'avenir[59].

58 Richard, *Théorie*, pp. 175–176.
59 Richard, *Théorie*, p. vj de la préface. C'est moi qui souligne.

Conclusion. Assainir l'imagination

Richard, qui entend travailler à la recherche du bonheur comme il l'annonce dès le premier chapitre et le répète dans sa conclusion[60], parvient au terme de sa recherche à deux constatations essentielles. La première, qui constitue également son postulat de départ, est que les rêves sont des phénomènes exclusivement naturels et que toute entreprise de divination ou d'interprétation relève par conséquent de la superstition et de l'ignorance des hommes. La seconde forme en quelque sorte la morale de l'histoire:

> Après une bonne conscience, un jugement éclairé et une *imagination saine* sont les biens de la vie les plus précieux. Mais il faut savoir en user à propos, s'appliquer à tout ce qui est capable de *perfectionner l'âme*, et de la porter à la vertu, et multiplier ainsi les moyens de contribuer à l'avantage et au bonheur des hommes, relativement à leur état actuel[61].

Nous avons vu que l'explication physiologique du rêve faisait apparaître une double détermination: l'une renvoie à la conformation psycho-physiologique du rêveur, à son tempérament, au contenu et à la disposition particulière de ses idées, l'autre à ses sensations actuelles, à son environnement, dont les *stimuli* fournissent la direction première du songe. Si les sensations ponctuelles perçues durant le sommeil ne peuvent être contrôlées, les idées, la disposition d'esprit, l'état des connaissances sont autant d'éléments entrant dans la composition des songes et sur lesquels l'individu peut travailler, qu'il peut tâcher de perfectionner.

Eduquer et développer la raison, faire progresser la connaissance, la pédagogie des Lumières apparaît ici comme le double antidote protégeant à la fois des dérives de la superstition – «se défaire du préjugé» par l'instruction – et de la folie qui guette le rêveur. La conclusion apparemment morale à laquelle parvient Richard est en effet plus qu'une profession de foi ou qu'un programme idéologique. Elle résulte des théories psycho-physiologiques sur lesquelles il fonde son explication des causes et de la nature des songes et qui impliquent une résonnance concrète du comportement et des idées morales sur la complexion physique de l'individu. La vie mentale est à la fois inscrite et répercutée dans le corps, de sorte que si un tempérament (au sens hippocratico-galénique) déterminé influe directement sur la nature des idées, les idées à leur tour forment le corps, infléchissent le cours des esprits animaux ou la résistance nerveuse.

Il y aurait donc moyen de se préserver des songes par trop décousus ou effrayants, en modelant ce que Richard nomme la «raison physique»:

60 Ce qui, comme le relève V. C. Petrovich, le «rapproche des préoccupations des philosophes» puisque c'est avant tout du bonheur terrestre qu'il s'agit. *Connaissance et rêve(rie)*, p. 30.
61 Richard, *Théorie*, pp. 278–279. C'est moi qui souligne.

> Tant que les *organes* sont dans une *juste disposition,* les Songes mêmes sont conformes à cette *raison physique*. [...] Il n'est pas question ici, sans doute, de cette raison morale, qui n'est autre chose que l'idée du bien et du mal que Dieu a gravée dans le cœur de l'homme[62].

La conformation individuelle, le caractère, le mode et les expériences de vie, en s'inscrivant dans le corps de la personne, y tracent le profil moral qui borne les frontières à l'intérieur desquelles pourra se dérouler le rêve. Ces limites et ces marques, propres à chaque individu, se déplacent et se modèlent en fonction des contingences de la vie, mais aussi d'un effort diurne et volontaire, d'un travail de la veille dont le rêve révèle la mesure.

C'est en quelque sorte une hygiène morale que propose Richard, «hygiène» étant entendu au sens fort du terme puisqu'elle est censée façonner, réguler le cours de l'imagination et par conséquent prévenir un flux trop impétueux des esprits animaux:

> Si l'on pouvait juger des extravagances d'une *imagination mal réglée*, qui se livre à tous ses caprices, on ne serait plus surpris de ce que les Songes présentent de si singulier[63].

Régler son imagination et se prémunir ainsi de ses écarts nocturnes, un espace possible de travail en amont du rêve est ici désigné et offert aux efforts conjoints du médecin, du pédagogue et du moraliste.

62 Richard, *Théorie*, pp. 133–135.
63 Richard, *Théorie*, p. 36. C'est moi qui souligne.