CAIRN.INFO

LE PROBLÈME DE L'INCONSCIENT SELON DESCARTES

Xavier Kieft

Presses Universitaires de France | « Revue philosophique de la France et de l'étranger »

2007/3 Tome 132 | pages 307 à 321

ISSN 0035-3833
ISBN 9782130560449

Article disponible en ligne à l'adresse :

https://www.cairn.info/revue-philosophique-2007-3-page-307.htm

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.
© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

LE PROBLÈME DE L'INCONSCIENT SELON DESCARTES

Dès la première page de sa thèse de 1950, Geneviève Rodis-Lewis soulignait à propos de l'inconscient que « de ce terme privatif on ne saurait [...] rien dire, à moins de succomber à la tentation de l'hypostasier comme un objet permanent, indépendamment de la connaissance que nous en prenons ». Cette simple remarque contient une partie importante des enjeux du problème de la conscience elle-même, envisagée comme objet de connaissance, pour autant que « le problème de l'inconscient se pose en corrélation avec celui de la conscience »[1].

Il s'agit là d'une question relative à l'intelligence que l'on a de la pensée ou de la « chose qui pense » (*Meditationes de prima philosophia,* II : AT VII, 27_{13} = IX-1, 21) que je suis, qui est tantôt considérée, selon son essence, comme « un esprit, un entendement, une raison » ou, suivant ses modes, comme « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent » (respectivement : AT VII, 27_{14} = IX-1, 21 – cf. aussi AT VII, $174_{4\text{-}6}$ = IX-134 – et AT VII, $28_{21\text{-}22}$ = IX-1, 22). La difficulté n'apparaît pas au premier abord dans la double détermination qui est proposée, si l'on prend en compte l'articulation des deux perspectives présentée, par exemple, dans la première définition de l'exposé en ordre géométrique par lequel s'achève les réponses à la deuxième série d'*Objections* aux *Méditations* : « Par le nom de *pensée,* je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi, toutes les opéra-

1. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme,* Paris, PUF, [2]1982, p. 1. Sur Descartes et la constitution de la notion de conscience, voir chap II, et les propos d'É. Balibar dans J. Locke, *Identité et différence,* Paris, Le Seuil, 1998, p. 9-101, ainsi que G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité,* Paris, PUF, 2005, p. 320, n. 2.

Revue philosophique, n° 3/2007, p. 307 à p. 321

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

tions de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées » (AT VII, $160_{7\text{-}8}$ = IX-1, 124). Ferdinand Alquié, dans son édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes, soulignait, à propos de cette connaissance immédiate, que « le latin est : *ut ejus immediate conscii simus* » et concluait que « la pensée *(cogitatio)* est donc, pour Descartes, synonyme de conscience »[1].

Aucune des façons de penser n'est un ajout associé à la pensée conçue, d'après son essence, comme esprit, entendement ou raison, telle une substance à laquelle ses accidents seraient accolés ou adjoints. Chacun de ces modes est au contraire une façon pour la pensée d'être actuellement : soit elle est en train de d'entendre, soit de vouloir, d'imaginer, etc. La chose pensante peut même cumuler certaines de ces activités ou se servir simultanément de plusieurs de ces facultés (*Les passions de l'âme,* I, 19 : AT XI, $343_{15\text{-}16}$ et $343_{21\text{-}22}$).

Les *Objections* rédigées par Arnauld soulignent toutefois une difficulté :

> « *Cette proposition me semble fausse que Monsieur Descartes donne* pour une vérité très constante, à savoir que rien ne peut être en lui, en tant qu'il est une chose qui pense, dont il n'ait connaissance. [...] *Qui ne voit qu'il peut y avoir plusieurs choses en l'esprit, dont l'esprit même n'ait aucune connaissance ? Par exemple, l'esprit d'un enfant qui est dans le ventre de sa mère, a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connaissance* » (AT VII $214_{15\text{-}22}$ = IX-1, 166-167).

Il s'agit de concevoir la possibilité, si l'âme pense, de ne pas en avoir la connaissance ou de ne pas en être consciente, c'est-à-dire d'être incapable de se savoir pensante ou de saisir explicitement cette faculté qui est en elle de penser. Ce scrupule semble aller de soi, si l'on accorde que certaines de nos pensées peuvent nous échapper ou si l'on peut parfois se figurer que l'on ne pense pas vraiment, en imitant peut-être « ceux qui, en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien » (*À Elisabeth,* mai ou juin 1645 : AT IV, $220_{11\text{-}15}$). Or, justement, si les gens qui regardent « la verdeur d'un bois » ou « le vol d'un oiseau » pensent ne penser à rien, ils pensent bel et bien, et ne sont ainsi rien moins qu'inconscients, aussi peu attentifs soient-ils à leurs pensées. Une mise au point cartésienne s'impose donc (*IIe Responsiones* : AT VII, 246_{22}-247_{2} = IX-1, 190).

1. René Descartes, *Œuvres philosophiques,* éd F. Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 1963-1973, rééd. 1997-1999 (désormais FA), II, p. 586.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

Dans son édition, F. Alquié propose un commentaire à la réponse de Descartes[1]. En suivant sa lecture, il semblerait bien que nous ayons ici affaire à une sorte d'inconscient, qui prendrait la figure d'une connaissance tacite ou voilée, implicite, au moins pendant un moment, avant que sa prise en considération la rende justement explicite. De ce point de vue, l'inconscient selon Descartes passe pour ne durer qu'un temps et n'avoir, en tant que tel, rien de permanent ou de substantiel, pour autant que la subsistance est justement l'une des caractéristiques de la substance[2]. Ainsi, lorsque nous parlons d'inconscient, il faudrait toujours entendre par là : un état inconscient nécessairement temporaire et non un arrière-fond ou un substrat permanent de la conscience, susceptible de faire l'objet d'une hypostase. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme* présente avec force détails les meilleurs candidats à ce poste instable d'inconscient : le subconscient (c'est-à-dire le moindre degré de conscience ou la conscience confuse), les éléments réductibles à la physiologie ou à la mémoire corporelle (les réflexes, les instincts), les pensées virtuelles avant leur prise en compte effective, les idées innées, les dispositions acquises et les habitudes[3]. Rien de tout cela ne saurait demeurer inconscient, puisque, dès qu'on le prend en compte, son ressort devient manifeste, connu – et donc, dans notre langage ordinaire, tout à fait conscient.

Telle notre propre ombre, cette instance fugace semble ainsi sans cesse nous échapper. Est-ce à dire qu'il faut renoncer à parler d'inconscient selon Descartes, au moins en tant que substantif, voire en tant que qualificatif ? Ce dernier note qu'il faut « remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit » (AT VII, $246_{22\text{-}23}$ = IX-1, 190). Cela signifie clairement que, dès que nous pensons quelque chose, ce à quoi nous pensons, le contenu de notre pensée (notre idée considérée selon ce qu'elle représente ou son concept objectif) est présent à notre esprit. Ce dont nous n'avons pas idée, nous ne le pensons pas.

Par ailleurs, toutes les facultés n'ont pas à être sollicitées en permanence et quand il précise : « Nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés, si ce n'est en puissance », (AT VII,

1. FA II, p. 691, n. 2.

2. Voir J.-L. Marion, « Substance et subsistance », *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, p. 91 sq.

3. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.*, p. 37-94.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

$246_{23\text{-}25}$ = IX-1, 190), il semble rendre compte de ce que l'esprit n'est pas toujours averti de ce que sont ces facultés dont il use parfois. Deux explications sont possibles : soit l'esprit n'a conscience que des facultés dont il se sert actuellement, soit ces facultés ou moyens de penser, considérées comme le véhicule de l'idée (pour ainsi dire le « medium »), peuvent être distinguées de l'idée même considérée d'après son contenu (le « message »), sans que l'esprit ait à être alerté à chaque instant des moyens par lesquels il conçoit cette chose dont il a une idée. Je peux penser à la personne que j'aime sans penser à chaque instant que je l'aime, et il ne s'agit pas là d'inconscience, mais seulement d'une chose à laquelle je ne pense pas – comme il y en a tant. Le cas est différent si j'y pense *parce que* je l'aime, sans en être conscient.

Descartes ajoute que, « lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance ; c'est pourquoi nous pouvons alors nier assurément qu'elle y soit » (AT VII, 246_{25}-247_{2} = IX-1, 190), si nous sommes incapables d'en devenir conscients. Cela permet précisément de rejeter la possibilité de l'inconscient comme mode de la pensée ou sorte de faculté spéciale, parce que nous ne pouvons pas à proprement parler nous disposer volontairement à nous servir d'une faculté que nous ignorons, pas plus que nous ne pouvons, lorsque nous disposons de l'une de nos facultés, l'ignorer de manière permanente, puisqu'une telle façon de penser, dès qu'elle sera envisagée selon son fonctionnement effectif, devra cesser d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire inconsciente : d'abord virtuelle, puis tacite. Une faculté ne peut pas être secrète par nature[1].

C'est à partir de cette réponse que F. Alquié parvient à supposer la possibilité d'une sorte d'état inconscient temporaire, dans l'ignorance momentanée de certaines facultés. L'essentiel est alors de comprendre ce que signifie « quand nous nous disposons à user de quelque faculté ». Apparemment, « se disposer à... » sera s'apprêter volontairement ou, du moins, explicitement à réaliser quelque chose et il ne saura y avoir d'actions involontaires ou dissimulées à l'esprit. Mais la question de l'inconscient rebondira alors sur les passions ou les passivités de l'âme. Cette réponse ouvre la voie aux critiques de la transparence à soi-même de l'esprit carté-

1. Voir *contra* le débat lancé à la suite de la publication de D. F. Norton : « Descartes on unknown faculties : An essential inconsistency », *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, p. 245-256.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

sien, au premier rang desquelles se trouvent celles des PP. Malebranche, Daniel ou Lamy[1].

Qu'est donc alors précisément cet inconscient cartésien ? Il ne se peut agir ni d'une chose permanente, ni d'un mode de la pensée, si l'on entend par là une faculté spéciale. Par ailleurs, cet inconscient ne saurait pas non plus être une sorte d'idée considérée selon son contenu, mais à jamais cachée, une idée étant précisément ce qui est immédiatement présent à l'esprit (*Objectiones III^a*, III.5 – *Responsio* : AT VII, $181_{6\text{-}8}$ = XI-1, 141). Apparemment, une pensée, considérée dans ce sens, au point de vue qualitatif de ce qui est perçu par l'esprit, est ou n'est pas, certes, mais si elle est, elle est effectivement pensée, c'est-à-dire manifeste, tandis que si elle n'est pas pensée (ou si elle n'est pas manifeste), elle n'est pas, car elle ne représente rien. L'inconscient n'est donc pas non plus une idée secrète, dissimulée au fond de notre âme.

Ce que l'on peut éventuellement ne pas penser, ou ce qui peut cependant rester un moment tacite ou implicite, c'est donc seulement le rôle joué par certaines facultés dans la constitution de nos pensées actuelles, ou par certaines idées dans nos raisonnements. L'inconscient est alors envisagé comme une fonction ou un processus opératoire, comme un exemple célèbre peut l'illustrer. Chacun se souvient en effet de l'anecdote relative à l'amour que le jeune Descartes avait porté à une petite fille louche, dont les vestiges avaient, pendant un moment, déterminé l'affection que celui-ci accordait aux personnes présentant des signes de strabisme (*À Chanut*, 6 juin 1647 : AT V, $57_{3\text{-}27}$). Dans ce cas précis, deux moments s'articulent. D'abord, un principe d'association opère. Celui-ci est en droit impensé, puisqu'il relève essentiellement de la mémoire corporelle : les objets semblables par un certain aspect laissent dans notre cerveau des traces similaires, à l'occasion desquelles nous sommes susceptibles de penser ou de ressentir les mêmes choses à propos d'un autre objet semblable selon cet aspect, fût-il par ailleurs très différent du premier. Ensuite, vient le moment où ce qui se produit à l'occasion de ce mécanisme – à savoir, une association d'idées entre une perception donnée (par exemple, celle d'un regard égaré) et une émotion particulière (par exemple, l'affection) – devient explicite jusque dans ses ressorts.

Jamais il n'a été question de penser que les personnes louches, objets de l'affection, étaient en tant que telles ignorées. Cependant,

1. Voir G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.*, p. 123 sq.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

la raison de cet amour, ce qui les rendait aimables, l'association d'idées jusqu'à son fondement mécanique, restait dissimulée. On savait que l'on aimait, mais sans savoir ce que l'on aimait dans ce que l'on aimait ni pourquoi on l'aimait – bref, sans vraiment savoir ce que l'on aimait. Comment une chose pareille était-elle possible ? Comment pouvait-on bien savoir que l'on aimait telle personne, sans savoir ce qu'était l'objet de cet amour, sans savoir au nom de quoi il était aimé ?

Cette chose semble à première vue extraordinaire, mais elle est pourtant on ne peut plus banale, et il serait possible ici de multiplier les cas présentés par Descartes où une pensée explicite semble se doubler d'une ignorance d'elle-même[1]. L'*Entretien avec Burman* en présente un exemple significatif. Si la majeure du syllogisme proposé pour rendre compte du *Je pense donc je suis* – à savoir, que *tout ce qui pense existe* – peut être considérée comme devant être la première à être pensée, alors, étant donné que la première pensée explicite, effectivement prise en compte par l'*ego,* est au contraire *je pense donc je suis* (la mineure et la conclusion), il faut bien que la majeure reste « implicite » (AT V, 147)[2]. Il peut s'agir là de « quelque chose comme une prémisse, qui lui sert d'antécédent logique, voire psychologique ou chronologique »[3]. Mais cette majeure est alors sue ou est opératoire sans être pensée de façon manifeste ; il s'agit bien là d'un exemple de chose que l'on ne pense pas, dont on rend compte par une idée et qui dépend de notions si simples que l'article 10 des *Principes de la philosophie* indique même qu'il est possible qu'elles n'aient pas besoin d'être prises en compte – sous-entendu : comme pensées explicites (AT VIII-1, $8_{8\text{-}16}$ = IX-2, 28-29 ; cf. la lettre *à Clerselier* sur les *Instances* de Gassendi : AT IX-1, $205_{11\text{-}16}$).

Ici, Descartes paraît bien évoquer un processus opératoire de la pensée, qui est pourtant inconscient. Or cela semble s'opposer à la lettre du texte cartésien où nous voyons écrit : « Nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit » (AT VII, $246_{22\text{-}23}$ = IX-1, 190). Ce qu'évoque cette dernière

1. Voir, par exemple, F. Bonicalzi, *A tempo e luogo,* Milano, Jaca Book, 1998, p. 117-134, ou les *V^es Responsiones*, II.1 : AT VII, 350_{12}-352_{18} = FA II, 792 avec *Principia philosophiæ*, I, 9 (AT VIII-1, 7_{20}-8_{2} = IX-2, 28).

2. Trad. J.-M. Beyssade dans René Descartes, *L'Entretien avec Burman,* Paris, PUF, 1981 (désormais cité B), p. 18. Voir également AT V, 153, à propos de la connaissance de la perfection de Dieu et de notre propre imperfection.

3. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes,* Paris, Flammarion, 1979, p. 222.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

citation a tout l'air d'être une règle générale, qui dit que nous sommes conscients de toutes ces opérations. Comment expliquer cette apparente contradiction ?

Il convient de distinguer ce qui entre dans l'ordre de la chose connue et ce qui n'en fait pas partie. Ce dont la pensée a une connaissance immédiate, ce qui est, suivant l'expression d'Alquié, « manifeste », est, selon l'expression des *Regulæ,* un *« ens notum »* (AT X, 439_8)[1]. En ce sens, tout ce qui entre dans l'ordre de la *cogitatio* est de l'ordre du manifeste dont on a pris note. La *cogitatio* « implique son réfléchi : *cogitatio* veut dire *cogitatio sui* », mais cela précisément au sens où « la *cogitatio,* au contraire de la pensée, ne reproduit pas ce qu'elle cogite, ni ne le représente purement et simplement »[2].

La *cogitatio* ainsi considérée est l'essence même de la conscience. Elle est la prise même de la conscience, au sens où elle permet, par la considération attentive d'une de ses facultés en acte, comme en se focalisant par ce biais sur un point unique, de percevoir sa nature. Cette perception de sa nature s'appelle en propre une connaissance (le latin dit : *notitia*). Il s'agit là de la connaissance intérieure qu'est la conscience.

Ainsi, connaître une chose, ce sera, dans ce premier sens, en reconnaître la nature ou l'essence (ici pensante). L'idée que nous avons alors de la chose en question sera dite complète, pour autant qu'elle suffit à nous la faire connaître comme une chose ou une substance à proprement parler[3]. Concernant ce que je suis, Descartes remarque que « quoi que peut-être il y ait en moi plusieurs choses que je ne connais pas encore [...] néanmoins, d'autant que ce que je connais être en moi me suffit pour subsister avec cela seul, je suis assuré que Dieu me pouvait créer sans les autres choses que je ne connais point encore, et partant, que ces autres choses n'appartiennent point à l'essence de mon esprit » (*IVe Responsiones :* AT VII, $219_{17\text{-}24}$ = IX-1, 171)[4]. Ce qu'il suffit, c'est de se concevoir selon son essence, de sorte que ce qui est alors conçu puisse être sans

1. Voir J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 97 sq., et la fin du texte latin des *Principia*..., I, 10, AT VIII-1, $8_{8\text{-}16}$.

2. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit.*, citations p. 100-101.

3. Le sens de la formulation est fixé dans les *IVe Responsiones*. Voir *Ie Responsiones,* AT VII, $121_{6\text{-}14}$, repris par Arnauld dans les *Objectiones IVe*, AT VII, $200_{12\text{-}19}$ (voir aussi n. 1, p. 314-315). Pour ce qui est entendu dans le cas de cette idée complète : *Objectiones IIIe*, III.2 – *Responsio :* AT VII, $176_{16\text{-}22}$ = IX-1, 137, et *À Arnauld,* 29 juillet 1648 : AT V, $221_{21\text{-}25}$ = FA III, 862-863.

4. Cela ne signifie pas que Dieu m'a créé sans ces autres choses.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

aucune autre chose qu'il faudrait lui adjoindre, et ce, non pas parce qu'un morceau de la chose est suffisant et que les autres ne sont pas indispensables, mais parce que la connaissance de l'essence ou nature de la chose permet de nous la faire connaître comme telle ou telle chose, comme ce qu'elle est tout à fait – d'où la complétude de l'idée que nous avons de la chose en question.

Or, que je pense toujours (*Ve Responsiones*, II.4 : AT VII, 356_{23-25} = FA II, 797-798 ; *À Gibieuf*, 19 janvier 1642 : AT III, 478_{13}-479_{9}), même parfois sans avoir peut-être immédiatement conscience de ce qui rend possible cette activité à laquelle je peux ne pas prêter attention, ne m'empêche pas de pouvoir, à chaque fois que je réfléchis à ce que je suis, avoir de moi une idée complète en tant que chose pensante. De même que, quand je considère l'idée de la figure, je vois clairement qu'elle est jointe à celle de l'extension et à celle de la substance, de même, quand je considère une pensée particulière, je vois que, pour être, elle doit être liée à une substance pensante. Cette dernière se suffit pour exister seule : j'en ai une idée complète (*À Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, 474_{9}-478_{12}).

Il arrive parfois que, dans la rêverie, « notre pensée erre, nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même » (*Les passions de l'âme* : I, 21, AT XI, 345_{4-5}). Dans ce cas, nous sommes comme inconscients : c'est-à-dire que nous n'avons pas une connaissance explicite de ce que nous pensons. Cependant, nous pensons bien, mais l'idée que nous avons de nous-même n'est que virtuelle. Parfois, nous sommes attentifs à ce que nous sommes, et alors nous nous concevons comme chose pensante, selon une idée complète. L'idée complète en question est donc une idée de soi, et « il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même en activité, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue » (*Meditatio II :* AT VII, 27_{29}-28_{1} ; cf. *IVe Objectiones :* AT VII, 198_{27-28} = AT IX-1, 155). Ce que j'ignore ou ce dont je ne suis pas conscient ne sert en rien la reconnaissance de ma nature. Et cette chose que nous appelons la conscience est bien chez Descartes une connaissance *(notitia)*, qui ne dépend elle-même que de ce qui se trouve dans l'ordre des choses connues, celui de l'*ens notum*. De ce fait, pour connaître ce que je suis, nul n'est besoin d'une connaissance exhaustive, parfaite ou adéquate[1]. Cette adéquation ou perfec-

1. C'est Caterus qui semble introduire le vocabulaire de l'inadéquation de la connaissance. Voir *I^e Objectiones* : 93_{21}. *Adæquate* est repris par Descartes dans sa *Responsio* : AT VII, 113_{16} = IX-1, 90. Il associe ce terme en AT VII, 114-115 = IX-1, 90-91 à ses remarques concernant les propriétés du triangle de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

tion renvoie à la seconde façon d'envisager la connaissance qu'il nous faut prendre en compte et qui concerne un autre ordre de choses où l'inconscient peut trouver sa place[1].

Le soupçon d'inconscience, quand il est infondé, concerne toujours une partie de ce que l'on pense à tort être une chose dont il serait un morceau : un inconscient hypostasié à l'arrière-fond de la conscience, une faculté occulte, des idées secrètes. Or l'âme est une, comme l'indique nettement Descartes (*Vᵉ Responsiones* : II.4, AT VII, 355-357 = FA II, 797-799, et *Les passions de l'âme* : I, 47, AT XI, 364_{13}-366_{20})[2]. Et nous savons que ses différentes pensées ne doivent pas être considérées comme d'autres choses réelles s'ajoutant à sa substance, mais comme ce en quoi consiste actuellement cette chose pensante.

Pourtant, la connaissance que j'ai d'une chose peut, en même temps qu'elle s'appuie sur une idée complète, être imparfaite ou inadéquate. La connaissance est inadéquate quand il peut manquer à l'idée de la chose que l'on connaît, non pas quelque chose qui serait nécessaire pour en faire saisir la nature ou l'essence, ou nous faire savoir qu'elle est véritablement une chose capable de subsister par soi, mais une propriété qui appartient à cette chose et que nous ignorons, sans que cette propriété soit nécessaire à la possession de l'idée complète de la chose. Descartes précise cela dans les quatrièmes *Réponses* (AT VII, $220_{8\text{-}11}$ = IX-1, 171), selon une idée qui se trouve aussi dans une lettre *à Mersenne* du 31 décembre 1640 (AT III, $274_{16\text{-}19}$) et dans l'*Entretien avec Burman* (AT V, 151-152 = B,

la *Meditatio V* (AT VII, 64-65 = IX-1, 51). La question est ensuite reprise dans les *IIᵉ Objectiones* : AT VII, 127, avec *Responsio* en AT VII, 140 = IX-1, 110 (voir aussi AT VII, $152_{5\text{-}6}$ et $152_{22\text{-}24}$ = IX-1, 119), dans la *Responsio* à la onzième *Objectio* de Hobbes (AT VII, 189 = IX-1, 147) et dans celle à Gassendi (AT VII, 365 = FA II, 808). Descartes parle de *causæ adequatæ*, en AT VII, $134_{6\text{-}7}$ = IX-1, 105. Voir également AT I, 233_{28}, 488_{10}, etc., pour un usage antérieur dans un contexte mathématique. Les développements les plus significatifs se trouvent, bien sûr, dans les *IVᵉ Responsiones*, AT VII, 220-223 = IX-1, 171-174, en réponse à AT VII, 200-203 = IX-1, 156-158, et la notion de connaissance adéquate se retrouve dans les *Principia philosophiæ*, I, 54, AT VIII-1, 26_4 = IX-2, 48 (*adæquate* n'est pas rendu par Picot). Voir en outre *À Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, $474_{9\text{-}12}$, et le texte cité à la note suivante.

1. La lettre *à Gibieuf* du 19 janvier 1642 contient un texte en apparence ambigu : AT III, 474_{20}-476_2. En fait, ce texte rend précisément compte de la distinction idée complète / connaissance adéquate à partir de la reprise de la réponse adressée à Caterus (AT VII, $120_{15\text{-}24}$ = IX-1, 94-95), lequel ignore cette distinction. De fait, les *Iᵉ Responsiones* ne font qu'introduire les termes dont la particularité est rendue explicite par les interrogations d'Arnauld (AT VII, $200_{4\text{-}11}$ = IX-1, 156 avec réponse de Descartes en AT VII, 220-223 = IX-1, 171-174).

2. G. Rodis-Lewis, parmi d'autres, y a insisté dans *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, chap. III.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

p. 34-36), avec l'exemple d'un triangle dont on connaît la nature tout en ne pouvant jamais être sûr d'en connaître toutes les propriétés (AT VII, $220_{12\text{-}14}$ = IX-1, 171 – la traduction appelle une correction).

Les états inconscients peuvent être envisagés comme l'une des raisons de l'inadéquation de la connaissance que nous pouvons avoir de notre propre esprit. Prendre connaissance de ce que sont ces états ne m'apporte rien quant à la connaissance que j'ai d'être ce que je suis en tant que chose pensante. Mais je peux, par ce moyen, savoir plus de choses *à propos* de ce que je suis, ou acquérir davantage de connaissances à propos d'autres propriétés que celles qui ont suffi à me faire connaître ma nature. Si je conçois complètement mon esprit, je ne le comprends pas adéquatement. Ce qui fait l'imperfection de ma connaissance, de ce point de vue, est quelque chose que Dieu sait, pour autant qu'il a de moi une idée adéquate.

Ainsi, la connaissance de notre esprit peut être prise en deux sens. Dans un premier sens, ce que nous appelons la conscience de soi est bel et bien une connaissance, mais qui n'est pas qualitativement susceptible de modifications : elle n'est jamais autre que ce qu'elle est, parce que telle pensée singulière a toujours telle qualité, et ne saurait en avoir en même temps une autre. Et l'idée en jeu ici est complète dès qu'elle est suffisante. Dans un autre sens, la connaissance que l'on a de soi peut quantitativement augmenter, puisqu'elle est relative au nombre de choses que l'on peut savoir à propos de ce que l'on sait de soi. Elle est effectivement inadéquate ou susceptible de l'être, et demeure toujours suspecte. Le cinquième point des *Réponses* à Gassendi sur la deuxième *Méditation* reprend tout cela très clairement : il y a d'une part ce qui appartient à la connaissance que j'ai de ma nature *(notitia)* et, d'autre part, ce que je peux savoir *(scire)*, mais qui ne touche pas la connaissance de cette nature (*Ve Responsiones*, II.5 : AT VII, $357_{23\text{-}28}$ = FA II, 799)[1]. Toute l'ambiguïté du

1. Voir à ce propos la méprise du P. Bourdin : AT VII, 533_{29}-534_{1} = FA II, 1041 et la correction de Descartes : AT VII, 554_{29}-555_{2} = FA II, 1066. Penser n'est pas savoir que l'on pense ; c'est l'acte de réflexion à propos de ce qui est fait par lequel on considère l'action comme un objet qui en permet la connaissance comme science *(scientia)*. Descartes n'emploie pas spontanément ces formulations qu'il reprend de Bourdin et rien ne dit qu'il fasse sienne l'équivalence *scire/conscius esse*, au contraire. 1 / Il sait qu'<il construit> et 2 / il <*se* considère en train de construire> (ce qui s'appelle être conscient de construire), ce qui ne constitue pas une seule et même chose, comme peut-être chez Bourdin, mais deux. Je sais *(scio)* quelque chose : que je pense ou construis, par le moyen de la réflexion et non de manière immédiate (par *notitia* à laquelle renvoie dans le second cas le pronom réfléchi *se*). Dans le cas de la science, la réflexion distingue, dans l'idée, l'objet de l'acte par lequel je le pense.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

terme de *conscientia* pour dire cette saisie de la nature *(notitia)* de l'esprit vient de l'écart que ce concept marque par rapport à la *scientia,* autre sorte de connaissance relative à la chose (*Regula II :* AT X, 362_5 = FA I, p. 80), qui constitue pourtant la racine étymologique manifeste du terme « *con*scientia ». On trouve peut-être ici l'une des raisons du dédoublement « conscience ou connaissance » des traductions en français du latin *conscientia,* ou une raison de l'ajout du terme « conscience » à côté de celui de « connaissance »[1]. Il y a bien là une sorte de connaissance, mais qui n'est pas le strict synonyme de la science : le redoublement marque cette distinction. La *conscientia* serait alors une sorte de *notitia,* perception du donné comme tel, elle-même espèce appartenant au genre qu'est la connaissance, mais différente de l'autre espèce que serait la *scientia.*

Mais les opérations tacites de notre pensée effective existent-elles alors bel et bien ? Ne sont-elles pas plutôt toujours racontées après coup ? Après tout, elles ne correspondent en rien au « témoignage [présent] de l'expérience intérieure », pour reprendre l'expression de G. Rodis-Lewis en la complétant d'une précision temporelle[2]. Ainsi, notre inconscient ne semble pas être à l'œuvre dans nos pensées actuelles, puisque c'est toujours en réfléchissant sur telle ou telle pensée que nous pouvons, après coup, en percevoir les ombres. Nous ne pensons jamais rien actuellement que nous ne sachions penser, même si nous pouvons ne pas être attentifs à ce que nous pensons, quand nous nous figurons, par exemple, que nous ne pensons à rien.

En considérant la pensée comme sorte de cause d'elle-même – ou, pour le dire plus exactement, en considérant la chose pensante comme sorte de cause de telle ou telle pensée particulière –, nous arrivons toutefois à concevoir qu'il doit y avoir en elle les ressorts qui peuvent rendre compte de telle ou telle pensée que nous avons eue, et à propos de laquelle nous réfléchissons maintenant. Ce qui nous autorise à le faire est l'usage analogique de la notion de cause que Descartes présente à Arnauld dans ses quatrièmes *Réponses* pour rendre compte de la façon dont Dieu est *par soi* (AT VII, 237-245 = IX-1, 183-189)[3] et l'usage qu'il en fait dans la *lettre* qu'il lui adresse le 29 juillet 1648 (AT V, $221_{14\text{-}21}$ = FA III,

1. « La première proposition qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre ne mérite pas encore le nom de science » (J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes, op. cit.,* p. 220).

2. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme, op. cit.,* p. 103.

3. Par ailleurs, si « l'*ego* n'entretient pas un rapport de cause à effet avec toutes ses pensées » (J.-L. Marion, *Sur le prisme…, op. cit.,* p. 124), il peut éventuellement en entretenir un avec certaines d'entre elles.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

862)[1]. L'inconscient est toujours situé dans, ou assimilé à, une sorte de cause : dans la cause de cette façon que j'ai de penser ou comme cause de cette idée que j'ai pensée. Que l'esprit soit lui-même pour ainsi dire la propre cause de l'idée qu'il a de lui ou de « tel ou tel acte de penser en particulier » (AT V, 221_{16} = FA III, 862), ou encore que sa cause soit Dieu – parce que Dieu est cause « de ce qu'il est une chose qui pense » (AT V, 221_{18} = FA III, 862), ce que cette chose pensante est le plus excellemment, elle l'est d'après sa cause : soit d'une certaine façon dans l'esprit en acte, soit en Dieu qui a de lui une idée adéquate. Il n'est plus question ici d'identifier la nature de cet esprit, mais de connaître ses propriétés et l'enchaînement de ses pensées – pour ainsi dire, son histoire.

L'inconscient est l'obscurité de l'idée que nous nous faisons de nous-même, qui en fait l'imperfection et qui nous en rend la connaissance inadéquate. Du point de vue de ce que nous sommes au présent, c'est-à-dire actuellement pensants, cet inconscient cependant n'est rien de pensé (ce n'est pas un *ens notum*). Du point de vue de ce que nous pourrions raconter de nous-même ou de ce que nous pensons de nous-même sur le mode du souvenir, il est pourtant bien quelque chose : une privation d'une connaissance qui pourrait être en nous[2].

L'inconscient est ainsi toujours supposé avoir agi, sans jamais pouvoir être saisi immédiatement. D'où la différence possible entre un événement vécu et son souvenir. Descartes termine souvent ses lettres par une formule qui lui permet de rajouter une information qu'il ne développera pas, conformément à l'usage. Il note : *J'oublie* ou *J'oubliais à vous dire que…* suivi de l'information qu'il souhaite ajouter (par exemple : *À Mersenne,* 27 juillet 1638 : AT II, 276_8 ; 23 août 1638 : AT II, 336_6 ; 11 juin 1640 : AT III, 88_3 ; 23 novembre 1646 : AT IV, 567_{30}). Si l'on prend cette formule au pied de la lettre, en omettant son caractère rhétorique, il est sûr que, au moment où Descartes note qu'il oubliait, il n'oublie plus. Ce à quoi il n'était pas attentif (pour autant que cela soit vrai), il y est désormais attentif et donc l'oubli n'opère plus. S'il peut relire sa lettre et penser dorénavant à ce à quoi il ne pensait pas au moment où il l'a rédigée, il se repense en train d'écrire, comme il n'était pas – à savoir : en train de ne pas penser à ce qu'il était en train

1. Voir V. Carraud, *Causa sive ratio,* Paris, PUF, 2002, p. 252 sq., part. p. 255-256 ; S. Margel, *Corps et âme,* Paris, Galilée, 2005, p. 69-75 ; et T. Gontier, *Descartes et la* causa sui, Paris, Vrin, 2005, 2e partie.

2. Comme l'erreur : *Meditatio IV* : AT VII, $55_{1\text{-}3}$ = IX-1, 43.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

d'oublier et à quoi il pense désormais, dont l'oubli même était, à ce moment-là, ignoré. Dans l'ordre des connaissances immédiates considérées actuellement *(notitiæ)*, donc, l'inconscient semble être comme une négation.

La question est de savoir si cet inconscient est pourtant bien présent en moi au moment où je le crois opérant. D'une part, cet inconscient est censé être de l'ordre du pensable sans y être jamais pensé, puisqu'il est comme la négation d'une pensée. D'autre part, il est toujours envisagé par réflexion ou découvert après coup, quand il n'est plus effectivement. Apparemment, l'inconscient n'est pas formellement en moi quand il opère, puisque je n'y pense pas (*II^æ Responsiones*, Rationes... more geometrico dispositæ, IV : AT VII, $161_{10\text{-}13}$). Pourtant, s'il se trouve dans l'idée adéquate que Dieu a de moi en tant que pensant, il faut qu'il puisse se trouver dans l'idée que je pourrais avoir de moi par réflexion. Ce n'est donc qu'en apparence, à un moment, qu'il ne s'y trouve pas[1]. Mais le propre de l'inconscient est justement de ne pas être apparent quand il est effectif.

L'étant se dit de deux manières chez Descartes : d'une part dans l'ordre du connu, d'autre part dans l'ordre du causé. Dans le premier de ces deux ordres, il n'y a, en droit, pas de place pour l'inconscient, car il est alors d'une négation de la pensée. Cela n'implique pas qu'il doive être écarté du second. La preuve de la présence de quelque chose d'inconscient dans notre pensée est ce rôle pour ainsi dire causal que nous pouvons lui attribuer dans l'étude de nos pensées ou de notre cogitation où l'attention que nous n'y prêtions pas n'était qu'une privation. La difficulté consiste cependant en ce qu'il s'agit là d'introduire quelque chose de l'ordre des causes dans l'ordre que l'on considère habituellement être celui de la connaissance immédiate. Mais, si j'ai une connaissance immédiate en moi de pensées ou de raisonnements dont je ne peux pas rendre compte par autre chose (c'est-à-dire par une autre cause) que cet inconscient considéré comme processus intellectuel implicite, et si, par ailleurs, une fois qu'il se dévoile, c'est-à-dire une fois que je le prends en considération, ce processus m'apparaît de manière explicite comme ce qui a pour ainsi dire dû causer ma pensée, alors j'ai la preuve qu'il peut y avoir un inconscient qui opère en moi.

1. Il s'y trouve donc véritablement (« lorsqu'on attribue [ce mot *vérité*] aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objet à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu », *À Mersenne*, AT II, $597_{13\text{-}16}$).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

Mais comment être sûr que ce qui est déterminé comme le ressort inconscient d'une pensée passée est bien cela même qui l'aura causée ? Et comment lever la difficulté qui consiste à déterminer si la chose pensante dans l'ordre de la prise de conscience de l'esprit par lui-même est bien la même chose que la pensée de cet esprit dans l'ordre de la causalité des choses créées ? Ces deux difficultés sont liées. Ce qui se joue dans la découverte après coup d'un ressort pouvant tenir le rôle d'une cause de la pensée que j'ai eue jadis est l'appropriation de ce ressort causal. Et, s'il est possible d'en décider, je suis le seul (hormis Dieu) à pouvoir le faire, puisque cela se joue parmi les choses qui me sont immédiatement connues, c'est-à-dire mes propres pensées. Si je peux me dire, d'une part, que je suis le même que celui que j'ai été autrefois et, d'autre part, que ma croyance en telle chose doit avoir été impliquée par celle de telle autre chose que je savais ou croyais et qui doit l'engendrer comme une cause, alors il n'y a aucune raison pour que je refuse d'assumer certaines pensées implicites qui auront soutenu mes réflexions explicites. Si je sais que pour penser il faut être, pourquoi alors me refuserais-je une pensée implicite du genre : « Tout ce qui pense est », quand bien même je me souviendrais que je n'avais pas eu besoin d'y penser explicitement au moment où, pour la première fois, j'ai pensé que j'existais ?

Bien sûr, absolument parlant, il n'est pas impossible que je fasse erreur, puisque ma science est imparfaite et l'idée que j'ai de moi inadéquate. De plus, la reconnaissance des ressorts intellectuels de mes pensées peut paraître reposer sur un usage suspect des principes de l'induction, où les causes sont appliquées après coup à leurs effets supposés. Mais ce qui importe ici n'est pas de remettre au goût du jour les débats sur le privilège de l'introspection et de la pensée en première personne pour rendre compte de l'esprit. Il s'agit plutôt de déterminer s'il y a bien quelque chose comme un inconscient jouant un rôle causal dans les pensées actuelles. Dans cette mesure, même si tel ou tel contenu de conscience (ou d'inconscience ?) sera toujours susceptible d'être remis en question quant à sa pertinence causale, ce qu'une telle remise en question validera *de facto* sera la seule chose qui importe ici : qu'un inconscient psychique identifié du point de vue de sa fonction soit effectivement reconnu dans Descartes.

La certitude, supposée ici, que j'ai d'être le même maintenant que celui que j'ai été auparavant appelle une réflexion sur la mémoire cartésienne et la constitution d'une théorie de la personne et de son identité dont la présente étude sur l'inconscient ne com-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France

pose qu'une partie[1]. Les excès du soi par rapport à la conscience qu'il a de lui-même constituent peut-être ce qu'il y a de plus banal, tant nous abandonnons de choses que nous devrions percevoir et dont parfois nous devrions répondre. À moins qu'une telle interprétation ne passe précisément à côté de ce qui fait l'exception du soi, à savoir qu'il est insaisissable à la manière dont le sont ces autres choses. Mais c'est parce que tels sont les termes en lesquels la question se pose désormais qu'il convenait d'identifier, comme l'a fait G. Rodis-Lewis, l'inconscient comme un point central, à la fois de la philosophie de Descartes et de la pensée même.

Xavier Kieft.

1. Une autre partie de cette étude est parue sous le titre « Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, 104-4, 2006, p. 762-786.

Revue philosophique, n° 3/2007, p. 307 à p. 321

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 78.202.78.27 - 14/05/2020 10:25 - © Presses Universitaires de France