

<http://philosophie.ac-creteil.fr/spip.php?article1142>

Connais-toi toi-même !

Exercices autour des textes

- EXERCICES et Ressources SUR LES NOTIONS.

- LA CONSCIENCE -



Publication date: dimanche 18 octobre 2020

Copyright © Ressources et exercices philosophiques - Tous droits réservés

Sommaire

- [L'Oracle de Delphes : connais-toi toi-même !](#)
- [Se connaître : une évidence à interroger](#)
- [Lire l'enquête de Socrate dans l'Apologie](#)
 - [Saint AUGUSTIN](#)

- [Explication de texte](#)
- [Saint Augustin, La Trinité Le cogito augustinien](#)
- [« De exterioribus ad interiora »](#)
- [Questions](#)
- [Les Confessions I-2](#)
- [Questions/explications](#)
- [La critique wittgensteinienne](#)
- [Les énoncés inintelligibles](#)
- [On peut lire dans Le Cahier Bleu](#)

- [La conscience au fondement de la connaissance](#)
 - [Descartes : l'inconscient n'est pas un privatif mais un processus \(...\)](#)

 - [Descartes La glande pinéale](#)
 - [Passions de l'âme I, 31, 32](#)
 - [La jeune fille louche](#)
 - [Lettre de Descartes à Chanut 6 juin 1647](#)
 - [Extrait](#)
 - [\[Le problème de l'inconscient selon Descartes](#)

- [Du moi à la subjectivité](#)
 - [Spinoza : Les illusions de la conscience](#)

 - [Spinoza](#)
 - [Proposition 6](#)
 - [Trois figures de la dissolution du moi et de sa souveraineté](#)
 - [La crise du sujet](#)
 - [HUME ou le rejet de la représentation](#)

 - [Texte de Hume](#)
 - [Réfutation de l'intériorité](#)

L'Oracle de Delphes : connais-toi toi-même !

Introduction : voir [l'exemple du miroir](#)

[-] Une connaissance de soi par soi est-elle possible ?

Se connaître : une évidence à interroger

Lire l'enquête de Socrate dans l'Apologie.

6.- Considérez maintenant pourquoi je vous en parle. C'est que j'ai à vous expliquer l'origine de la calomnie dont je suis victime. Lorsque j'eus appris cette réponse de l'oracle, je me suis mis à réfléchir en moi-même. "Que veut dire le dieu et quel sens recèlent ses paroles ? Car moi, je n'ai conscience d'être sage en quoi que ce soit, petite ou grande chose. Que veut-il donc dire, quand il affirme que je suis le plus sage ? Car il ne ment certainement pas ; cela ne lui est pas permis." Pendant longtemps je me demandai quelle était son idée ; enfin je me décidai, quoique à grand-peine, à m'en éclaircir de la façon suivante. Je me rendis chez un de ceux qui passent pour être des sages, pensant que je ne pouvais, mieux que là, contrôler l'oracle et lui déclarer : "Cet homme-ci est plus sage que moi, et toi, tu m'as proclamé le plus sage." J'examinai donc cet homme à fond ; je n'ai pas besoin de dire son nom, mais c'était un de nos hommes d'État, qui, à l'épreuve, me fit l'impression dont je vais vous parler. Il me parut en effet, en causant avec lui, que cet homme semblait sage à beaucoup d'autres et surtout à lui-même, mais qu'il ne l'était point. J'essayai alors de lui montrer qu'il n'avait pas la sagesse qu'il croyait avoir. Par là, je me fis des ennemis de lui et plusieurs assistants. Tout m'en allant, je me disais en moi-même : "Je suis plus sage que cet homme-là. Il se peut qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne sait rien, tandis que moi, si je n'ai aucun savoir, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc que je suis un peu plus sage que lui par le fait même que ce que je ne sais pas, je ne pense pas non plus le savoir." Après celui-là, j'en allai trouver un autre, un de ceux qui passaient pour être plus sages encore que le premier, et mon impression fut la même, et ici encore je me fis des ennemis de lui et de beaucoup d'autres.

9. - Ce sont ces enquêtes, Athéniens, qui ont soulevé contre moi tant de haines si amères et si redoutables, et c'est de ces haines que sont venues tant de calomnies et cette renommée de sage qu'on m'a faite ; car ceux qui m'entendent s'imaginent toujours que je sais les choses sur lesquelles je démasque l'ignorance des autres. Mais il y a bien des chances, juges, que le dieu soit réellement sage et que par cet oracle il veuille dire que la sagesse humaine n'est pas grand-chose ou même qu'elle n'est rien. Et s'il a nommé Socrate, il semble bien qu'il ne s'est servi de mon nom que pour me prendre comme exemple. C'est comme s'il disait : "Le plus sage d'entre vous, hommes, c'est celui qui a reconnu comme Socrate que sa sagesse n'est rien." Voilà pourquoi aujourd'hui encore je vais partout, enquêtant et questionnant tous ceux des citoyens et des étrangers qui me paraissent sages ; et, quand je découvre qu'ils ne le sont pas, je me fais le champion du dieu, en leur démontrant qu'ils ne sont pas sages. Ainsi occupé, je n'ai jamais eu le loisir de m'intéresser sérieusement aux affaires de la ville ni aux miennes, et je vis dans une pauvreté extrême, parce que je suis au service du dieu. »

Platon, Apologie de Socrate, (extraits). Adapté par Jean Laberge

Saint AUGUSTIN

L'Oracle de Delphes revisité par Saint AUGUSTIN

Sentir la présence n'est pas connaître

Il est nécessaire de remarquer que, dans le paragraphe 12 du livre X, Augustin a rappelé l'oracle delphique rapporté par Socrate : « Connais-toi toi-même ». Dans l'**Apologie de Socrate**, ce travail de conscience de ses propres ignorances constituait une des définitions socratiques de la sagesse. Cependant, par delà ce caractère anecdotique, **Augustin a montré, dans le début du livre X, que cet oracle débouchait sur une double aporie.**

Etude du De Trinitate, ou les paradoxes de cette recherche intérieure

[De Trinitate, X](#)

Explication de texte

Saint Augustin, La Trinité Le cogito augustinien

Expliquez le texte suivant :

« De exterioribus ad interiora »

14. Puisqu'il s'agit de la nature de l'âme, écartons de nos considérations toutes ces connaissances qui nous viennent de l'extérieur par l'intermédiaire des sens et considérons avec plus d'attention ce que nous avons établi : que **toute âme se connaît elle-même avec certitude**. L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir, de juger ? Le feu a-t-il ce pouvoir, ou le cerveau, ou le sang, ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième corps en marge des quatre éléments classiques, ou la cohésion et l'équilibre de notre corps ? Les hommes ont eu des doutes à cet égard : l'un s'est efforcé d'affirmer ceci, l'autre cela. Par contre, nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge. Puisque, même s'il doute, il vit ; s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut arriver à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il sait qu'il ne faut pas donner son assentiment à la légère. On peut donc douter du reste, mais de tous ces actes de l'esprit, on ne doit pas douter ; si ces actes n'étaient pas, impossible de douter de quoi que ce soit.

15. Ceux qui se figurent que l'âme est ou un corps, ou la cohésion et l'équilibre d'un corps veulent que tous ces actes de l'âme soient des accidents dont la substance serait l'air, le feu, ou quelque autre corps qu'ils identifient à l'âme. L'intelligence se trouverait donc dans le corps comme un de ses attributs : **le corps**

serait le sujet, ces actes les accidents du sujet ; le sujet serait bien l'âme, mais une âme qu'ils identifient au corps ; l'intelligence serait un accident du sujet, ainsi que tout autre de ces actes dont nous avons la certitude, comme nous venons de le dire. Voisine est l'opinion de ceux qui nient que l'âme soit un corps, mais qui en font la cohésion et l'harmonie d'un corps. La différence, c'est que les premiers disent que l'âme est une substance dans laquelle l'intelligence est un accident ; les seconds, que l'âme elle-même est un accident, le corps étant la substance dont elle fait la cohésion et l'harmonie. En conséquence, peuvent-ils eux aussi faire autrement que de penser que l'intelligence est un accident de ce même corps ?

16. Leur commune méprise, c'est de ne pas remarquer que l'âme se connaît, lors même qu'elle se cherche, comme nous l'avons montré. Or, il est illogique de dire qu'on a la connaissance d'une chose dont on ignore la substance. Si l'âme se connaît, c'est qu'elle connaît sa substance ; si elle se connaît avec certitude, c'est qu'elle connaît sa substance avec certitude. Or, elle se connaît avec certitude, comme en témoignent les actes ci-dessus mentionnés. Par contre, elle n'a aucunement la certitude qu'elle soit air, feu, corps, ou quelque chose de corporel. Elle n'est donc rien de tout cela ; et le précepte de se connaître se ramène à ceci : qu'elle soit certaine de n'être aucune des choses dont elle n'est pas certaine, et qu'elle soit seulement certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être. Ainsi elle pense au feu, à l'air, elle pense à quelque autre réalité corporelle. Mais il est absolument impossible qu'elle pense ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas. C'est en faisant appel à **une représentation imaginative** qu'elle pense toutes ces choses, le feu, l'air, tel ou tel corps, telle partie, cohésion ou harmonie du corps : car, c'est bien clair, on ne dit pas que l'âme est toutes ces choses à la fois, mais l'une d'entre elles. Or, si elle était l'une d'entre elles, l'âme penserait cette chose autrement qu'elle ne pense les autres, c'est-à-dire qu'elle ne s'en ferait pas une représentation imaginative, à la façon dont elle pense les objets absents perçus par les sens, qu'il s'agisse de ces objets eux-mêmes ou d'autres du même genre ; mais il y aurait présence intérieure, non pas représentée par l'imagination, mais réelle (car il n'est rien de plus présent à l'âme qu'elle-même), comme celle que l'âme éprouve lorsqu'elle pense qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend, qu'elle veut. Elle connaît ces actes en elle-même ; elle ne les représente pas par l'imagination, comme si elle les atteignait hors d'elle-même par les sens, à la manière dont elle atteint les objets corporels. Si, parmi ces corps qu'elle se représente, elle ne s'assimile mensongèrement à aucun au point de se prendre pour quelque chose de tel, alors, ce qui lui reste en propre, cela, et cela seulement, c'est elle-même.

Saint Augustin, De Trinitate, Livre X, paragraphes 14 à 16.

Bibliothèque augustinienne, tome 16, Paris, 1997, page 149

Questions

- Quelles sont les deux difficultés que pose la définition de l'âme ?
- En analysant le sens de la phrase ci-dessous, quelle est la nature du premier moment de l'argumentation de Saint Augustin ? Sur quel principe logique fonde-t-il sa réfutation ?
 - *Or, il est illogique de dire qu'on a la connaissance d'une chose dont on ignore la substance. Si l'âme se connaît, c'est qu'elle connaît sa substance ; si elle se connaît avec certitude, c'est qu'elle connaît sa substance avec certitude. Or, elle se connaît avec certitude, comme en témoignent les actes ci-dessus mentionnés.*
- Qu'introduit le pronom réfléchi à propos de l'âme ?
- Nous produisons par l'imagination des représentations à propos des choses extérieures. Si l'âme est intérieure, « présence intérieure », pourquoi échappe-t-elle à la représentation ?
- A défaut de connaître nous sentons la présence : expliquer

•

Les Confessions I-2

"dieu est en l'homme ; l'homme est en dieu".

Et comment invoquerai-je mon Dieu, mon Dieu et Seigneur ? car l'invoquer, c'est l'appeler en moi. Et quelle place est en moi, pour qu'en moi vienne mon Dieu ? pour que Dieu vienne en moi, Dieu qui a fait le ciel et la terre ? Quoi ! Seigneur mon Dieu, est-il en moi de quoi vous contenir ? Mais le ciel et la terre que vous avez faits, et dans qui vous m'avez fait, vous contiennent-ils ?

Or, de ce que sans vous rien ne serait, suit-il que tout ce qui est, vous contienne ? Donc, puisque je suis, comment vous demandé-je de venir en moi, qui ne puis être sans que vous soyez en moi ? et pourtant je ne suis point aux lieux profonds, et vous y êtes ; « car si je descends en enfer je vous y trouve. »

Je ne serais donc point, mon Dieu, je ne serais point du tout si vous n'étiez en moi. Que dis-je ? je ne serais point si je n'étais en vous, « de qui, par qui et en qui toutes choses sont. » Il est ainsi, Seigneur, il est ainsi. Où donc vous appelé-je, puisque je suis en vous ? D'où viendrez-vous en moi ? car où me retirer hors du ciel et de la terre, pour que de là vienne en moi mon Dieu qui a dit : « C'est moi qui remplis le ciel et la terre ? »

Questions/explications

Refus augustinien d'un cogito qui serait un sujet séparé des choses : le cogito cartésien est un cogito de la pensée en tant qu'elle pense sa séparation d'avec l'être, d'avec soi et d'avec le monde. C'est un cogito psychologique, une pensée se sachant comme n'étant précisément qu'une pensée, menacée par cette séparation même dans le solipsisme. Le cogito augustinien est un cogito spirituel, spéculatif, un cogito absolu, un cogito qui pense l'absolu comme sujet à soi et intériorité, et par la même sans aucune séparation ou scission ou relation. Un cogito substantiel, qui n'a rien à voir avec une chose qui pense.

[-] L'expérience intérieure : Pour se connaître soi-même, il faut aller « en reconnaissance » dans cette région obscure de l'âme d'où jaillissent les souvenirs et qui, depuis le début de la vie, détermine nos actions. **Il y a cependant une totale ignorance de ce qui nous anime en profondeur et que nous prenons pour notre être le plus personnel.** En fait cette intimité nous est extérieure. Notre conscience et notre action volontaire puisent leur source commune dans une réalité spirituelle intérieure et inconsciente où Dieu lui-même réside et qu'il est le seul à connaître dans toute son étendue, et à animer.

La critique wittgensteinienne

Les énoncés inintelligibles

On peut lire dans Le Cahier Bleu :

« On pourrait trouver pratique d'appeler » mal de dents inconscient« certaines caries qui ne sont pas accompagnées de ce que nous appelons communément mal de dent, et d'utiliser dans ce cas l'expression selon laquelle nous avons mal aux dents mais sans le savoir. C'est précisément en ce sens que la psychanalyse parle de pensées inconscientes, d'actes de volition inconscients, etc. Maintenant est-il faux de dire, en ce sens, que j'ai mal aux dents mais que je ne le sais pas ? Il n'y a là rien de faux, dans la mesure où c'est seulement une nouvelle terminologie, qui peut être retraduite à chaque instant dans le langage ordinaire. » (p. 64, Gallimard, 1996)

Selon notre nouvelle convention, il n'est pas faux de dire « J'ai un mal de dent inconscient ». En effet, que pouvez-vous demander de plus à votre notation, si elle fait déjà la distinction entre une mauvaise dent qui ne vous donne pas mal aux dents et une mauvaise dent qui le fait ? Mais la nouvelle expression nous induit en erreur, parce qu'elle évoque des images et des analogies qui font qu'il est difficile d'assumer jusqu'au bout notre convention. Et de se débarrasser de ces images est extrêmement difficile, à moins d'être constamment vigilant ; particulièrement difficile lorsqu'en philosophant nous observons ce que nous *disons* des choses. Ainsi l'expression « mal de dent inconscient » peut ou bien vous induire à penser, à tort, qu'une découverte prodigieuse a été faite, une découverte qui en un sens laisse notre entendement complètement stupéfait ; ou bien il se peut que l'expression vous rende extrêmement perplexes (perplexité de la philosophie), et peut-être poserez-vous alors une question comme : « Comment un mal de dent inconscient est-il possible ? » Il se peut alors que vous soyez tentés de nier la possibilité d'un mal de dent inconscient ; mais le savant vous dira que l'existence d'une telle chose est un fait prouvé, et il le dira comme un homme qui est en train de détruire un préjugé répandu. Il dira : « En fait c'est assez simple ; il y a bien d'autres choses dont vous ne savez rien, et il se peut aussi qu'il y ait un mal de dent dont vous ne sachiez rien. C'est tout simplement une découverte récente. » Vous ne serez pas satisfaits mais vous ne saurez pas quoi répondre. Le savant et le philosophe se retrouvent sans cesse dans cette situation." (ibid. p.65)

[La conscience au fondement de la connaissance]

Descartes

Descartes : l'inconscient n'est pas un privatif mais un processus opératoire

- - L'illusion serait de croire que la conscience ne serait alimentée que des Idées divines. La conscience doit admettre ses limites. L'union de l'âme et du corps, incompréhensible, et la théorie des passions donnent à penser l'inconscient comme ces idées produites sur l'âme par le corps.
- - Pour Descartes l'enfance est source de cet inconscient à l'oeuvre dans notre volonté. L'enfance est ce moment où nous sommes narcissiques, égocentristes et sensualistes. Nous sommes en fait prisonniers de la mémoire et du désir.
- Cours - [Descartes et l'enfance](#) ANTOINE-MAHUT Delphine Professeure d'histoire de la philosophie moderne à l'ENS de Lyon. 2016
- A lire [Le traité de l'homme](#) Le modèle de la machine

- A lire : Jean-Marie Vaysse *L'inconscient des modernes, Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, 1999
- Cours : [LE VIVANT CHEZ DESCARTES](#) Ac-Poitiers
- De Buzon [Le dualisme en question. Sur la troisième notion primitive et la glande pinéale chez Descartes](#)
- [Dossier Les Passions de l'âme, Formation Continue ac-Créteil](#)

Descartes La glande pinéale

Passions de l'âme I, 31, 32

Art. 31. Qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.

Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque (352) partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le coeur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le coeur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le coeur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande.

Art. 32. Comment on connaît que cette glande est le principal siège de l'âme.

La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont (353) toutes doubles, comme aussi nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles ; et que, d'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, où les deux autres impressions, qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un. Et on peut aisément concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande par l'entremise des esprits qui remplissent les cavités du cerveau, mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps où elles puissent ainsi être unies, sinon en suite de ce qu'elles le sont en cette glande.

[-] **Un exemple**

La jeune fille louche

Lettre de Descartes à Chanut 6 juin 1647

Le pa••e maintenant à vo•tre que•tion, touchant les cau•es qui nous incitent •ouuent à aimer une per•onne pluto•t qu'une autre, auant que nous en connoi•ions le mérite ; & i'en remarque deux, qui •ont, l'vne dans l'e•prit, & l'autre dans le corps. Mais pour celle qui n'e•t que dans l'e•prit, elle pre•uppo•e tant de cho•es touchant la nature de nos âmes, que ie n'o•erais entreprendre de les déduire dans vne lettre. Je parleray •eulement de celle du corps. Elle con•i•te dans la di•po•ition des parties de no•tre cerueau, •oit que cette di•po•ition ait e•te mi•e en luy par les obiets des •ens, •oit par quelqu'autre cau•e. Car les obiets qui touchent nos •ens meuent par l'entremi•e des nerfs quelques parties de no•tre cerueau, & y •ont comme certains plis, qui •e défont lors que l'obiet ce••e d'agir ; mais la partie où ils ont e•té faits demeure par après di•po•ée à e•tre pliée derechef en la me•me façon par vn autre objet qui re••emble en quelque cho•e au précédent, encore qu'il ne luy re••emble pas en tout. Par exemple, lors que i'e•tois enfant, i'aimois vne fille de mon âge, qui e•toit vn peu louche ; au moyen de quoy, l'impre•ion qui •e fai•oit par la veuë en mon cerueau, quand ie regardois | •es yeux égarez, •e ioignoit tellement à celle qui s'y fai•oit au••i pour émouuoir en moy la pa•ion de l'amour, que long-temps après, en voyant des per•onnes louches, ic me •entois plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela •eul qu'elles auoient ce défaut ; & ie ne •çauois pas neantmoins que ce fu•t pour cela. Au contraire, depuis que i'y ay fait reflexion, & que i'ay reconnu que c'e•toit vn défaut, ie n'en ay plus e•té émeu. Ain•i, lors que nous •ommes portez à aimer quelqu'vn, •ans que nous en •çachions la cau•e, nous pouuons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque cho•e en luy de •emblable à ce qui a e•té dans vn autre objet que nous auons aimé auparauant, encore que nous ne •çachions pas ce que ce•t. Et bien que ce •oit plus ordinairement vne perfection qu'un défaut, qui nous attire ain•i à l'amour ; toutesfois, à cau•e que ce peut e•tre quelquefois vn défaut, comme en l'exemple que i'ay apporté, vn homme •age ne •e doit pas lai••er entièrement aller à cette pa•ion, auant que d'auoir con•ideré le mérite de la per•onne pour laquelle nous nous •entons émeus. Mais, à cau•e que nous ne pouuons pas aimer également tous ceux en qui nous remarquons des mérites égaux, ie croy que nous •ommes •eulement obligez de les e•timer également ; & que, le principal bien de la vie e•tant d'auoir de l'amitié pour quelques-vns, nous auons rai•on de préférer ceux à qui nos inclinations •ecrettes nous ioignent, pouru• que nous remarquons au••i en eux du mérite. Outre que, lors que ces inclinations •ecrettes ont leur cau•e en l'e•prit, & non dans le corps, ie croy qu'elles doiuent tou•iours e•tre •uiuiues ; & la marque principale qui les fait connoi•tre, e•t que celles qui viennent de l'e•prit •ont réciproques, ce qui n'arriue pas •ouuent aux autres. Mais les preuues que i'ay de vo•tre affection m'a••urent •i fort que l'inclination que i'ay pour vous e•t réciproque, qu'il faudroit que ie fu••e entièrement ingrat, & que ie manqua••e à toutes les règles que ie croy deuoir e•tre ob•eruées en l'amitié, •i ie n'e•tois pas avec beaucoup de zèle, &c.

A la Haye, le 6 iuin 1647.

Xavier kieft dans l'article qui suit explique ainsi l'inconscient chez Descartes :

Extrait

[Le probleme de l'inconscient selon Descartes

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. 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 » (IVæ Responsiones : AT VII, 21917-24 = IX-1, 171). Ce qu'il suffit, c'est de se concevoir selon son essence, de sorte que ce qui est alors conçu puisse être sans 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.

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 ».

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**. 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.

[-] vidéo [Imagination et entendement chez Descartes. L'exemple du chilliogone](#) Denis Moreau

A lire :

[-] G. Rodis-Lewis, Le problème de l'inconscient et le cartésianisme (1950), Paris, PUF, 1985,

[-] [Le problème de l'inconscient selon Descartes](#)

21 MAI 2020/PAR KIEFT Xavier

[Du moi à la subjectivité]

aliénation passionnelle et logique de l'imagination

A lire : Spinoza et l'imaginaire, Michèle Bertrand, Puf, 1983

p.5-p.36 : « Un rêve prémonitoire »

Spinoza : Les illusions de la conscience

Pour Spinoza la conscience est source d'illusion, de même que la volonté est source d'un illusoire libre-arbitre. (

Ethique I, Appendice)

EXERCICE

[-] [Lettre du 20 juillet 1664 à Peter Balling](#). Répondre aux questions

1. A la différence de la préface au *Traité Théologico Politique*, Spinoza prend ici au sérieux ce présage ou prémonition. Comparer les deux textes.
2. La lettre montre que l'imagination ne se réduit pas à la production d'images décousues qui affectent le corps. Il y a une logique de l'imagination qui suit les traces de l'entendement. Expliquer en quoi elle consiste.
3. Le sens des représentations est à rechercher non pas dans les liaisons entre les objets représentés mais dans celles qui relient les unes aux autres les affections du corps. Expliquez cette différence avec Descartes.

[-] **L'exemple du deuil :**

Spinoza

Proposition 6

En tant que l'âme comprend toutes choses comme nécessaires, elle a sur ses affects une plus grande puissance : en d'autres termes, elle en pâtit moins.

Démonstration : L'âme comprend que toutes choses sont nécessaires (par la proposition 29, partie I), et qu'elles sont déterminées à l'existence et à l'action par l'enchaînement infini des causes (par la proposition 28, partie 1) ; et en conséquence (par la proposition précédente) les affects que les choses lui font éprouver sont moins grands, et (par la proposition 48, partie 3) elle en est moins affectée. C.Q.F.D.

Scolie de la proposition 6

A mesure que cette connaissance que nous avons de la nécessité des choses s'applique davantage à ces objets particuliers que nous imaginons de la façon la plus distincte et la plus vraie, la puissance de l'âme sur ses affects prend de l'accroissement ; c'est une loi confirmée par l'expérience. Nous voyons en effet que la tristesse qu'un bien perdu nous fait éprouver s'adoucit aussitôt que l'on vient à considérer qu'il n'y avait aucun moyen de conserver ce qui nous a été ravi. De même, on remarquera que personne ne plaint un enfant de ne savoir point encore parler, marcher, raisonner, ou enfin de passer tant d'années dans une sorte d'ignorance de lui-même. Mais s'il arrivait que la plupart des hommes naquissent adultes, et qu'un ou deux seulement vissent à naître enfants, chacun alors prendrait pitié de leur condition, parce que chacun cesserait de considérer l'enfance comme une chose naturelle et nécessaire, et n'y verrait plus qu'un vice ou un écart de la nature. Je pourrais joindre à ces faits une foule d'autres faits semblables.

Lire Ethique V Spinoza

[Lecture de la préface et des axiomes du De Libertate](#)

1. Pose l'enjeu général de la partie V : déterminer la « puissance de la raison », c'est-à-dire l'empire que l'âme

humaine peut avoir sur les affects, sachant que cet empire ne peut être absolu ainsi que la partie IV l'a montré.

2. La préface précise aussi ce qui distingue, sur ce point, Spinoza de certaines solutions antérieures apportées à ce problème classique, plus particulièrement celle des Stoïciens et surtout celle de Descartes dans les *Passions de l'âme* (1649) : ni empire absolu ou souveraineté de la volonté, ni causalité psycho-physique.

Je passe enfin à cette autre partie de l'Éthique où il s'agit de la manière de parvenir à la liberté ou de la voie y conduisant. J'y traiterai donc de la puissance de la raison, montrant ce que peut la Raison elle-même contre les affects et ensuite ce qu'est la liberté de l'Âme ou Béatitude ; par où nous verrons combien le sage l'emporte en pouvoir sur l'ignorant. Quant à la manière de porter l'Entendement à sa perfection et à la voie y conduisant, ce sont choses qui n'appartiennent pas au présent ouvrage, non plus que l'art de traiter le Corps de façon qu'il puisse remplir convenablement sa fonction ; cette dernière question est du ressort de la Médecine, l'autre de la Logique. Ici, comme je l'ai dit, je traiterai donc de la seule puissance de l'Âme, c'est-à-dire de la Raison, et avant tout je montrerai combien d'empire et quelle sorte d'empire elle a sur les affects pour les réduire et les gouverner. Nous n'avons pas en effet sur eux un empire absolu, comme nous l'avons déjà démontré.

Trois figures de la dissolution du moi et de sa souveraineté

[-] Molière : le moi se dissout dans le monde des apparences

[-] Corneille : illusoire liberté et dérisoire héroïsme

[-] Racine : le destin pulsionnel

Jean-Marie Vaysse *L'inconscient des modernes, Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, 1999, ch Les métamorphoses de l'intériorité

La crise du sujet

Malebranche

[-] Distingue entre raison et âme.

[-] Le cogito est d'ordre affectif et il ne saurait être au fondement de la connaissance et relevant d'une expérience vécue, il est plongé dans les ténèbres des sensations.

A lire Malebranche [Recherche de la vérité](#) II, 8

(Examine l'exemple de la jeune fille louche dans cet extrait)

Alors que Malebranche fait de la sensation un mode de l'âme résultant de l'impression que produit l'objet extérieur, Hume identifie impression et sensation. La conscience en tant qu'esprit est totalement investie par le monde, de sorte qu'il n'y a plus de place pour la représentation, comme fondement du décalage de la présence. (Vaysse p.149)

HUME ou le rejet de la représentation

[_] C'est Brentano qui a recommandé chaudement à Freud de lire Hume, et qui l'a chargé de fournir une traduction allemande du tome XII des oeuvres de **Mill**. Ce dernier, que Freud connaît donc bien, **reprend à Hume et à Bentham l'idée que le sujet est un concept fictif, et que par conséquent la psychologie ne doit pas être introspective**, mais doit chercher à expliquer les phénomènes psychiques en les rapportant les uns aux autres et non à une hypothétique cause transcendante.

Lire : Hume [Enquête sur l'entendement humain III, sect 12](#)

[_] Réfutation de l'intériorité par Hume : David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, 4e partie, section VI

Texte de Hume

Réfutation de l'intériorité

Il y a certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi ; que nous sentons son existence et sa continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, moi, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps, je n'ai plus conscience de moi et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de lui-même, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, t. I, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 342-344.

L'impression en tant que donnée immanente de la conscience n'est pas elle-même consciente. Elle est le nom humien de l'inconscient. Rapidité et fluidité sont au principe d'un inconscient impressionnel et chronologique.

[Traité de la nature humaine, I. 4e partie, sect 6](#)