

Jean-Philippe Ravoux

Layons philosophiques  
ou  
L'évidence du sens





À mes parents qui m'ont éduqué et moralisé.  
À mes professeurs qui m'ont instruit et humanisé.  
À Descartes qui m'a donné les moyens de réussir.  
À Hélène E. à qui je dois le meilleur de moi-même.  
À Robert Misrahi qui m'a fait comprendre la joie.

**Pour** : Régine MOLINA, Serge LATIL, Sylvia CHABOT, Nora DESOUTTER, Lise RICAUVY, Nuria NIN, Mariette MERCIER, Brigitte ELBAHAR, Bénédicte DUPONT, Pascale DEROY, Marc DECIMO, Christine BENEDETTO, Patrice CHALULLAU, Jean-Marc BEAUSSART, Sylvie SARA-BOURNET, Brigitte ANDUJAR Jeanne SANCHEZ, Nathalie FELINES, Philippe VAUDOUR, Michelle ANDRÈS, Stéphane VAQUERO, Jean-Philippe MIHIÈRE, Laetitia PETIT, Florence et Gil PRUNIER, Denis FABRE, Sophie ETCHEVERRY, Valérie CAISSON, Florence SAUVAN, Marie DONAINT, Florence HORDERN, Béatrice HANCHÉ, Agnès et Nathalie PELINQ, Charlotte JUMELIN, Pascale de ROUGEMONT, Gilles de SELVA, Quentin DAUPHINÉ, Sophie et Alexandra GUEIT, Olivier CAMPESTRE, Fatiha CHEKARNA, Nadine RICHEZ, Damien BROCHIER, Valérie PONTUS, François

SABATIER, Cathy LIARDET, Frédéric LACHAIZE, Anne-Florence et Antoine RAVOUX, Xavier DAUMALIN, Evelyne MICHEL, Alice GUILLON, Sandrine LEPOUTRE, Christine TEIL, Magali de GARIDEL, Julie et Antoine NANCY, Charlotte BOILLOT, Sandrine DEPELLECYN, Laurence BASSET, Olivier AMSALEM, Sophie REIFFERS, Dominique GATTUSO, Valérie MAVRIDORAKIS, Yann LE DANTEC, Dalila DESCARTES, Mathieu BADUEL, Jean-Frédéric GERBEAU, Muriel et Agnès LOTTO, Sébastien BOURROUILHOU, Vanessa GRANON, Magali ROUQUIER, Raphaël et Olivier VINCENT, Marie-Geneviève HOSTACHE, Éric MANGIN, Aurélien LÉCINA, Elsa BALDUZZI, Clio ANDRIOPOULOS, Hélène CHABRAN, Pierre CHOURAQUI, Yann BUTTNER, Françoise BLANC, Bénédicte COLLOMBON, Muriel MALUS, Nicolas SAIHAH, Amanda JONES, Renaud DUCLOY, Jérôme GUIRAND, Cathy ALTOUNTOPIAN, Yann-Robin et Iroise DUMONTHEIL, Wendy CORNU, Éric et Bruno NEGREL, Emmanuelle ANDROSIGLIO, Béatrice GEBEL de GEBHARDT, Aurélien STALTER, Laetitia MARTINET, Bérangère AUGIER, Muriel ANDURAND, Catherine RATAZZI, Clothilde MAUNIER, Marie DOUCEDAME, Amandine PARADIS, Sandra BUCCELLATO, Sophie et Anne ZUCK, Muriel BALES, Stéphane CARVALHO, Daniel VIALA.

Sans oublier les 9.842 élèves et étudiants, français et américains, que j'ai accompagné sur les chemins delà philosophie.

## Préface

### **Jean-Philippe Ravoux ou le réveil de la mémoire**

Ce nouveau livre de J-Ph. Ravoux est un modèle de ce que l'on pourrait appeler une histoire philosophique de la philosophie. À travers un style dynamique qui procure un véritable bonheur de lecture, l'auteur réussit à surmonter le paradoxe qu'il soulève implicitement lui-même : comment éviter la stérile approche érudite des œuvres que l'on se propose d'éclairer tout en respectant totalement la pensée du philosophe. C'est par la perspicacité critique des problèmes qu'il pose à propos de telle ou telle œuvre que J-Ph. Ravoux fait la preuve qu'il est possible de rester totalement philosophe (sensible aux problèmes essentiels qui se posent à la condition humaine) tout en se voulant à bon droit fidèle et sympathisant interprète d'une pensée qui n'est pas la sienne. L'auteur dit clairement qu'il n'est pas question pour lui de faire dire aux textes ce qu'il aimerait lui-même entendre.

Soulignons le fait que, en définissant sa méthode en plusieurs occasions J-Ph. Ravoux suggère en

même temps une façon neuve de lire les philosophes. On peut, à la fois, les mettre en perspective par rapport à leur temps et les dynamiser, les mettre en mouvement, par leur rapport à nos propres questions contemporaines.

C'est ainsi qu'à propos de Descartes, J-Ph. Ravoux montre magistralement que l'auteur était sensible à l'importance du rêve, à celle de la réminiscence et à celle de la folie ou du délire dans la connaissance de l'esprit humain. En liant étroitement ces questions rencontrées par Descartes aux analyses et à la doctrine de Freud, J-Ph.R. montre à la fois à qui revient la priorité d'une découverte et pourquoi l'initiateur ne pouvait pas construire une théorie structurée comme celle de Freud.

Chemin faisant, le propos de J-Ph.R. va encore plus loin : on s'aperçoit que l'auteur rassemble peu à peu les éléments d'une critique globale de la psychanalyse. Cette critique consiste à s'appuyer sur les philosophes les plus importants (Descartes, Platon, Spinoza, Bachelard, Schopenhauer) pour montrer que les faits évoqués par la psychanalyse peuvent recevoir une autre interprétation que par l'inconscient et le système arbitraire liant inconscient, moi, surmoi et refoulement.

On voit bien que, pour J-Ph.R., le principe méthodologique ne consiste pas à examiner passivement les grandes philosophies dans leur ordre chronologique, mais à instituer un thème d'études comme l'élément central et fédérateur de toutes les analyses historiques. Ici, il ne s'agit pas d'étudier scolastiquement le rêve chez chaque auteur, mais de conduire une rigoureuse et patiente démonstration des deux points suivants : d'abord, Freud n'est pas l'inventeur et le découvreur génial que l'on dit ; ensuite, il y a des façons moins

dogmatiques de rendre compte du rêve et de l'affectivité que la façon de la psychanalyse avec son système mécanique et pseudo universel.

J-Ph.R. se donne la liberté de ne pas parler forcément du rêve. La chose aurait été possible chez Spinoza, mais l'auteur choisit de poser et de résoudre une autre question : pourquoi Spinoza n'a-t-il pas terminé le Traité de la purification de l'entendement ? La démonstration est magistrale : c'est que, chemin faisant, Spinoza s'aperçoit qu'il développe et résout dans son grand ouvrage en chantier, l'Éthique, toutes les questions rencontrées dans le Traité. On ne peut qu'adhérer à cet éclairage.

Au cours de notre lecture nous nous apercevons que nous éprouvons un double plaisir : celui d'un enrichissement original de notre connaissance des grands classiques et celui de la découverte d'une critique rigoureuse, non pas de Freud, mais de sa conception de l'inconscient et de l'image. En fait, notre lecture fait naître plusieurs joies : la redécouverte des textes classiques, peu cités, sur le rêve et sur l'affectivité ; la justification rationnelle de notre légitime méfiance à l'égard de l'inconscient ; la jubilation de voir traitées, dans un même mouvement, les pensées de Platon et de Schopenhauer, de Descartes, de Bachelard et de Spinoza, ces philosophes si spécifiques qui furent tous confrontés aux problèmes de l'imagination.

On l'a vu, ces problèmes ne sont pas les seuls qui soient évoqués par l'auteur. À propos de Schopenhauer, il examine de près la question de la philosophie de l'histoire et de l'histoire elle-même. Il montre que, là aussi, Schopenhauer est un précurseur méconnu puisqu'il préconise que l'on réfléchisse sur l'histoire comme mémoire des peuples et non plus sur

le déroulement empirique des évènements ou sur leur hypothétique orientation universelle. Schopenhauer anticipe la critique de l'histoire événementielle, si bien déployée, par exemple, par l'École des Annales et l'instauration d'une histoire des mentalités.

Par cette référence aux problèmes de l'histoire, l'auteur rejoint son propos directeur qui est la critique patiente et éclairée de la notion centrale de la psychanalyse. Ce propos est confirmé et renforcé.

On comprend, en effet, tout au long de ces études réjouissantes par leur perspicacité, que J-Ph.R. nous propose de substituer, à la notion d'inconscient pulsionnel, celle d'une mémoire dont l'activité peut revêtir des niveaux d'intensité et de clarté forts différents suivant la situation du sujet et les conditions de son organisation physiologique et cérébrale. Il y a là tout un champ d'études à explorer.

J-Ph.R. n'est pas seulement un philosophe averti qui pose aux grands classiques notre question contemporaine de l'inconscient ; il est aussi un savant précieux et modeste. Ses bibliographies sont si riches qu'elles nous font la promesse de découvertes réellement neuves en même temps qu'elles fondent la rigueur des démonstrations.

Il faut redire, enfin, la joie que l'on prend, par ce texte pédagogique et philosophique à la fois, à renforcer la certitude où nous sommes de pouvoir accéder, réellement, à notre propre autonomie.

Robert MISRAHI

**René DESCARTES**

EXTRAIT



# **De(s) Cartes de Descartes ou L'intuition de l'inconscient**

« Toute découverte n'est jamais qu'à moitié aussi nouvelle qu'elle ne le paraît au premier abord. »

S. Freud

« Les hommes ont l'habitude, chaque fois qu'ils découvrent une ressemblance entre deux choses, de leur attribuer à l'une et à l'autre, même en ce qui les distingue, ce qu'ils ont reconnu vrai de l'une d'elles. »

R. Descartes

## **Préambule**

À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, trois attitudes dominent la pensée philosophique occidentale :

– le matérialisme, pour lequel les corps physiques et leurs mouvements sont la réalité première,

– l'idéalisme, pour lequel la réalité première est d'ordre spirituel ou mental,

– le dualisme, pour lequel il y a existence de deux domaines, le mental (res cogitans) et le matériel (res extensa).

Pour les deux premières attitudes, il était facile d'admettre un psychisme inconscient, raison pour laquelle le problème d'un inconscient ne pouvait se poser pour elles :

– pour le matérialisme, tout le psychisme est d'ordre physiologique et l'existence de processus psychiques inconscients est une conséquence directe de ce que nous avons une conscience limitée des processus qui se déroulent dans notre corps,

– pour l'idéalisme, tous les processus naturels sont l'expression d'un esprit universel que l'homme ne peut connaître directement. Avoir un esprit inconscient, résulte de ce que la conscience individuelle ne peut avoir un accès direct qu'à une partie de l'esprit universel,

– pour le dualisme, l'existence de processus mentaux inconscients est un paradoxe qui réclame la suppression de deux domaines indépendants. On ne peut plus dire qu'en l'homme, tout ce qui n'est pas conscient est matériel ou physiologique, donc non mental. C'est le problème de l'union de l'esprit et de la matière ou du corps et de l'âme, et surtout de leur interaction.

Pour répondre à ce problème qui, on le comprend, ne pouvait se poser que sur l'horizon de la pensée cartésienne, le monisme religieux (idéalisme) ou scientifique (matérialisme) ne pouvait offrir une base suffisamment claire et ferme pour une pensée

devenue capable de saisir les deux domaines à la fois :

- les idéalistes ne pouvaient trouver le lien entre leur esprit universel et les phénomènes physiques,

- les physiologistes ne pouvaient montrer comment les tissus cérébraux, soumis à des impulsions électriques ou chimiques, donnent l'apparence du psychisme,

- seul le dualisme offrait la possibilité d'une réponse parce qu'il provoquait la question.

Comment définir le psychisme ?

- Les idéalistes postulaient l'existence de l'esprit comme fait premier, mais ils ne le comprenaient pas,

- les matérialistes possédaient une bonne définition de la matière, mais ne pouvaient s'en servir pour définir l'esprit,

- les dualistes revendiquaient l'esprit comme l'un des concepts de base de leur théorie, mais sans pouvoir expliquer ce qu'ils entendaient par là.

C'était par conséquent dans la perspective dualiste, avec la surdétermination du MOI, que devait apparaître la notion de processus mentaux du fait des paradoxes de la conscience, de la conscience d'une « res cogitans » découvrant l'existence de phénomènes presentis comme mentaux et échappant à la conscience.

Il y a des processus ou des facteurs qui présentent une analogie avec le psychisme conscient : on les qualifie de mentaux. On doit en tenir compte pour comprendre notre esprit et notre comportement. De là, on en vient à l'intuition de processus mentaux inconscients.

C'est cette intuition qui va conduire à un programme de recherche : découvrir la véritable structure et la véritable fonction du psychisme, en fonction d'une théorie unique<sup>1</sup>.

Ces préalables posés, il faut éviter le problème de la légitimité d'une vision récurrente de la science : jusqu'à quel point la connaissance d'un état postérieur de l'anthropologie, celui qui est investi par l'hypothèse freudienne, déforme-t-elle la vision que l'on peut avoir d'un état antérieur, celui qui est dominé par la conception cartésienne.

La connaissance des solutions aux difficultés, une fois celles-ci surmontées, ne doit pas nous servir à les traduire en concepts modernes dont la clarté rend alors incompréhensible leur perplexité.

C'est pourquoi nous nous sommes gardé d'introduire les concepts freudiens dans le système cartésien : avec une prudence toute épistémologique nous avons usé des premiers comme d'instruments d'analyse dont la possession nous a permis de mieux discerner et analyser la nature des obstacles, de reconstituer plus précisément le jeu des concepts encore insuffisamment dissociés, de saisir le moment décisif d'une restructuration d'où a jailli la lumière.

Par ailleurs nous savons que la notion de précurseur est une notion qui est invoquée dans une perspective de légitimation ou par une volonté d'évaluation critique à l'encontre d'une découverte. En fait, il n'y a pas de précurseur parce que cela ne peut être mis en évidence que par une lecture récurrente.

---

<sup>1</sup> cf. L. Whyte, *L'inconscient avant Freud*, Payot 1971.

On peut admettre, cependant, qu'à un moment de l'histoire, un homme a pensé des idées et qu'il les a pensées dans un ordre et d'une manière qui lui sont dictés en quelque sorte par sa propre histoire, par l'état des connaissances acquises à son époque et par l'idéologie régnante. Ces mêmes idées, pensées d'une autre manière et dans un ordre différent, parce que les sciences se sont enrichies de nouveaux concepts, parce que l'idéologie s'est trouvée modifiée et parce qu'elles sont pensées par des individus ayant vécu une autre histoire, ces mêmes idées peuvent alors donner lieu à une théorie nouvelle. C'est dans ce contexte que l'on rencontre la notion d'obstacle épistémologique.

Alors nous faisons l'hypothèse que Descartes avait en main un certain nombre de cartes, avec lesquelles il a joué une partie, qu'il ne pouvait pas en jouer une autre et en particulier celle qui devait être jouée par Freud, cela bien qu'ils aient eu tous les deux la même donne. Au fond, quelque chose comme un problème d'échec ou de bridge.

À cela nous ajoutons une référence qui peut, d'une certaine manière, légitimer la démarche que nous entreprenons : « Si nous savons de facto qu'une pensée a eu lieu, et si nous parlons, alors, dans ce que nous disons de cette pensée ainsi que de notre propre acte de pensée peuvent apparaître n'importe quelles théories, n'importe quelles interprétations, parce que dans le halo qui entoure l'acte de pensée – ses conditions, ses prémisses, les moyens de le réaliser, son maintien dans le temps – est contenu tout ce que l'on peut en dire. »<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Merab Marmardachvili, *Méditations cartésiennes*, Actes Sud 1997, p. 274.

\*

\*      \*

« Quand on cherche les conditions psychologiques des progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que c'est en termes d'obstacle qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique. Et il ne s'agit pas de considérer des obstacles externes, comme la complexité et la fugacité des phénomènes, ni d'incriminer la faiblesse des sens et de l'esprit humain : c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques. La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais ce qu'on pourrait croire, mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, après coup, quand l'appareil des raisons a été mis au point. »<sup>3</sup>

La question est la suivante : pourquoi, à propos des paradoxes de la conscience, Descartes n'a-t-il pas pensé et conçu ce que penseront et concevront Schopenhauer, Maine de Biran, Von Hartmann, Freud et tous ceux qui, après lui, élaboreront des théories de l'inconscient ou formuleront le concept d'inconscient ? Qu'est-ce qui dans l'acte même de connaître pouvait rendre impensable ce qui devait être pensé pour que l'être des choses soit dit ? Il va sans dire que nous posons ces questions en sachant que certains se sont interrogés sur l'inconscient dans

---

<sup>3</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin 1969, p. 13.

l'œuvre de Descartes<sup>4</sup>, mais ce n'est pas pour poursuivre ces analyses, ni pour les élargir, ni même pour en proposer d'autres que nous nous interrogeons : c'est uniquement pour réfléchir sur la question de l'obstacle épistémologique.

Descartes avait en main toutes les cartes qui constitueront la donne de Freud : l'observation des faits et les hypothèses. Mais la connaissance du réel, ici, la théorie du sujet conscient, était une lumière qui projetait des ombres.

Nous pouvons dire aujourd'hui, du moins jusqu'à preuve d'autre chose, que nous avons trouvé la vérité en un véritable repentir intellectuel, en revenant sur un passé d'erreurs. Nous pouvons dire que nous connaissons contre la connaissance antérieure établie par Descartes. Nous pouvons affirmer que le réel est ce qu'aurait dû penser Descartes et qui n'a été pensé que deux siècles plus tard, mais en sachant qu'il n'est pas nécessairement ce que nous pouvons penser et croire avec et après Freud.

Pour répondre à cette question intempestive, et pour certains irrecevables, nous allons analyser les cartes de Descartes, sans prétendre à l'exhaustivité, n'empruntant nos exemples, volontairement, qu'aux Méditations métaphysiques, mais pour certains aspects absents de ces dernières, ayant recours aux autres œuvres et à la correspondance.

---

<sup>4</sup> Cf par exemple G. Rodis-Lewis, *L'inconscient et le cartésianisme*, P.U.F. 1950.

## **1. Les éléments qui, dans la pensée de Descartes, auraient pu permettre la conception de l'inconscient<sup>5</sup> :**

1.1. Le paradoxe de la conscience que Descartes met en évidence par une confiance qu'il fit à Chanut, dans une lettre du 6 juin 1647 :

« Lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge qui était un peu louche ; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ; et je ne savais pas néanmoins que ce fut pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. »<sup>6</sup> Confiance qu'il fait précéder d'une remarque pleine d'intérêt pour le sujet qui nous occupe :

« Les objets qui touchent nos sens meurent par l'entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis, qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir ; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. »<sup>7</sup>

Il reconnaît que le mobile de certaines actions et le principe de certains sentiments peuvent se trouver en

---

<sup>5</sup> Notre inventaire n'est pas exhaustif, cela va sans dire, et pour chaque point les exemples sont évidemment très nombreux : nous nous en sommes tenu à ceux qui nous sont apparus comme particulièrement significatifs.

<sup>6</sup> R. Descartes, lettre à Chanut, du 6 Juin 1647 in *Œuvres et lettres*, « La Pléiade » Gallimard 1953, p. 1277.

Toutes nos références à l'œuvre de Descartes renvoient à cette édition.

<sup>7</sup> Id.

dehors de la conscience, dans les profondeurs du psychisme, et faire agir ou émouvoir le sujet conscient, à son insu, laissant ce dernier libre de reconnaître en un objet présent ou en une situation actuelle le mobile ou le principe de son action ou de son sentiment, du moins tant qu'il en ignore le vrai mobile. Il admet que le sujet peut découvrir ce qui échappait à sa conscience et que la rationalisation enlève son principe actif à ce qui était inconscient. Il suggère que les traces mnésiques peuvent inciter nos comportements à la répétition, sans compter qu'elles peuvent être aussi la voie par laquelle on peut remonter aux contenus de pensée oubliés.

1.2. Les songes de la nuit du 10 au 11 novembre 1619<sup>8</sup>. Descartes a eu le souci d'en faire sur le champ l'interprétation après s'en être remémoré tous les composants, et il les tenait pour un événement si décisif qu'il jugeait cette affaire « la plus importante de sa vie ». Il semble donc qu'il accordait une grande importance à ses rêves, même si nous n'avons pas sous sa plume le témoignage de cet intérêt et de ce souci d'analyse pour d'autres rêves à d'autres moments de son existence. Mais pourquoi n'aurait-il prêté attention à ses rêves que ce jour-là ?

S'il accorde de l'importance à ses rêves, il nous faut cependant remarquer qu'il ne le fait pas dans la perspective régressive qui est celle de Freud, mais plutôt dans une perspective proche de celle de Sartre parlant d'une psychanalyse existentielle ou de Jung recherchant les archétypes. En outre, il faut

---

<sup>8</sup> Baillet, *Vie de Descartes*.

G. Rodis-Lewis, *Descartes, Biographie*, Calmann-Lévy 1995, p. 45 ss.

reconnaître que son interprétation ne se fonde pas sur la libre association, mais sur une traduction directe des symboles.

1.3. Le rêve, dont il affirme la similitude avec la folie :

« J'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que les insensés. »<sup>9</sup>.

Cela revient à reconnaître que les rêves n'obéissent pas à la même logique que la pensée éveillée, qu'étant insensés ils sont privés de ce bon sens dans lequel la raison met les choses pour qu'elles nous soient compréhensibles, ce qui laisse supposer qu'il faudra une interprétation analytique pour en découvrir la signification selon l'ordre des raisons.

1.4. Le rêve, dont il affirme également la similitude avec la pensée éveillée, du moins pour ce qui est des objets de pensée et de la structure des représentations, puisque pour la logique et les aberrations la similitude est établie avec la folie :

« ... il n'y a pas d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil. »<sup>10</sup>

Ce qui laisse entendre que les contenus du rêve sont au moins analogues à ceux de la pensée consciente quant aux objets auxquels ils se réfèrent comme aux modalités de leur expression même si leur logique n'est pas celle instituée par la raison.

« Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à

---

<sup>9</sup> R. Descartes, Première méditation, p. 268.

<sup>10</sup> R. Descartes, Première méditation, p. 269.