

**« Philosophies du *cogito* et philosophies du *conatur* :
Descartes, Spinoza et leurs descendants »**

par Michel Juffé

Conférence à Brigham Young University, lundi 18 octobre 2004

I. Ce n'est pas d'hier que la distinction, voire l'opposition, entre ceux qui croient que la science et notamment celle du calcul donnent la clef des affaires humaines d'un côté et ceux qui croient que celles-ci s'appréhendent mieux par la poésie ou d'autres formes de récit, existe. Elle a ses racines, me semble-t-il, et sans remonter à Platon et Aristote, dans la séparation entre philosophies du Cogito et philosophies du Conatur, telle qu'elle a lieu, emblématiquement, avec Descartes et Spinoza. Pour l'un « je suis une chose qui pense » ; pour l'autre le désir est l'essence de l'homme.

Ce qui ne signifie pas que Descartes n'a rien à dire sur le désir ou Spinoza sur la pensée. L'un et l'autre accordent une très grande importance à la connaissance, mais pour l'un cette connaissance est issue de l'esprit seul (de l'âme) ; pour l'autre elle vient entièrement du corps (et le corps et l'esprit sont une seule et même chose). Pour l'un, une volonté libre peut exister indépendamment du corps, pour l'autre c'est le corps lui-même désire et veut.

La différence, fondamentale, est d'orientation.

Pour Descartes la pensée peut acquérir une totale autonomie, s'abstraire des vicissitudes des passions, faire abstraction - par une ascèse intellectuelle - des contingences corporelles (c'est l'objet des *Méditations* et du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison*), autrement dit exercer son propre empire sur les idées, les sensations, voire les volitions. Pour lui le corps est source d'erreur, de perte, de distraction, de corruption.

Pour Spinoza la volonté et l'entendement sont une même chose, la puissance d'agir et la connaissance sont une seule et même chose, et plus nous connaissons plus nous aimons (Dieu, les autres choses et soi-même). Pour lui, toute connaissance/activité naît du corps et se développe avec le corps, au point qu'il finit par écrire : « Qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle. »

Ces différences et même ces oppositions naissent d'une divergence fondamentale, ontologique et éthique à la fois : pour Descartes, **existent deux mondes**, celui de l'Étendue et celui de la Pensée, celui des passions (l'âme liée au corps) et celui de l'intellection, celui de la nature et celui du divin. Pour Spinoza **il n'existe qu'un seul monde** – *Deus sive Natura* - la pensée et l'étendue sont une seule et même chose, même si nos moyens limités nous font apercevoir des différences entre Pensée et Étendue (deux attributs de la même et unique Substance), entre connu et inconnu, entre ce qui est en notre pouvoir et ce qui y échappe.

II. Les philosophies du cogito font souvent abstraction des forces, des efforts, des mouvements (et des émotions) sans lesquels aucune pensée ne pourrait non seulement se manifester mais exister. Plus précisément, pour eux le monde des forces est celui de l'Étendue, celui de la pensée étant dépourvu de corps, étant pure intellection ou intuition de soi, du monde et de Dieu.

Pour **Descartes** il existe deux substances : l'âme, dont l'attribut est la pensée, et le corps, dont l'attribut est l'extension. L'être suprême, Dieu, est incorporel. Notre essence est spirituelle et non corporelle : « examinant ce que nous sommes, nous pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons. »¹

Descartes inclut dans la substance pensante non seulement les idées, mais les sensations, les désirs, les volontés, les imaginations, etc. ainsi est affirmée sans aucun doute la suprématie de la pensée, puisqu'elle annexe sentiments, vouloirs, etc. De plus, seuls ces attributs de la

¹ *Principes de la philosophie*, in *Oeuvres et lettres*, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 574

pensée sont garantis exister : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car encore qu'il puisse arriver [...] que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin, je suis le même qui sens [...] puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, précisément, n'est rien d'autre que penser. »¹

De même pour distinguer ce qui est de l'âme et ce qui est du corps, la règle à suivre est simple : « tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps ; et, au contraire, tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme. » (Art. 3) Comme le corps ne pense pas, les pensées appartiennent à l'âme ; comme les corps inanimés ont mouvement et chaleur, ceux-ci n'appartiennent qu'au corps (Art. 4)².

Kant, plus averti que Descartes des pièges de l'ontologie et la logique, suppose un monde nouménal au-dessus ou derrière le monde phénoménal (il est vrai, le seul qui nous soit accessible). Ce qu'il croit déduire de la distinction entre connaissances *pures a priori* et connaissances *empiriques*, résultant de l'expérience. Connaissance pure, « au-delà du monde sensible »³ qu'il importe de bien délimiter pour traiter des problèmes « inévitables de la raison pure elle-même [que] sont *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité* »⁴, précisément ceux de la métaphysique. Et celle-ci ne peut être que spéculative, théorique. « Car tout ce qui est pratique, en tant qu'il contient des mobiles, se rapporte au sentiment, qui appartient aux sources empiriques de la connaissance. »⁵

Nous voyons ainsi chez Kant, la supériorité de la métaphysique sur la physique. En témoigne encore son esthétique transcendantale, où il montre que l'espace et le temps sont des

¹ *Méditations*, in *Œuvres et lettres*, pp. 278-279.

² *Les passions de l'âme* (1649), in *Œuvres et lettres*, La Pléiade, Gallimard, 1953.

³ *Critique de la raison pure*, Introduction, in *Œuvres philosophiques I*, Gallimard, La Pléiade, 1980, p. 762

⁴ Ibid. p. 762

⁵ Ibid. p. 779

formes pures a priori de l'*intuition*, indépendamment de toute expérience. Cependant, quels présupposés admis sans discussion pour y parvenir ! « Par le moyen du sens externe (une propriété de notre esprit), nous nous représentons certains objets comme étant hors de nous et placés tous ensemble dans l'espace. »¹ Le sens externe et le sens interne (celui du temps) sont inhérents à l'esprit : ils n'ont aucune genèse, soit sociologique ou psychologique ou autre. Ils sont simplement admis, sans discussion. Plus généralement, la dualité des mondes chez Kant, et la supériorité de la raison sur la sensibilité se traduit une double hiérarchie : « L'entendement constitue un objet pour la raison, exactement comme la sensibilité le fait pour l'entendement. »² ; Kant continuera sur sa lancée avec la *Critique de la raison pratique*, où il pense établir la même distinction pour l'*action* : d'un côté le monde de la liberté, dans lequel nous agissons par *maximes* ; de l'autre celui du sentiment (les choses senties), au sein duquel nous agissons par *penchant*.

Les positions de Kant peuvent être résumées dans ce tableau :

ENTENDEMENT, LOGIQUE	SENSIBILITÉ, PSYCHOLOGIE
Activité, action (faire)	Passivité, affection (subir)
Chose en soi (intemporel)	Apparition, phénomène (temporel)
Supérieur	Inférieur
Spontanéité	Réceptivité
Unité du Je	Diversité du Je
Concepts (appréhension pure)	Intuitions (appréhension empirique)
L'ESPRIT « PUR »	L'ÂME, L'ESPRIT LIÉ AU CORPS

Notons que chez Descartes comme chez Kant, ce qui légitime cette entreprise de purification de l'esprit, d'autonomie de la pensée par rapport au monde sensible, ce sont les mathématiques. L'un comme l'autre puisent chez elles les exemples et les modes de raisonnement qui peuvent donner lieu à des « idées pures ».

Il en va de même pour **Husserl**, qui commença par étudier les mathématiques et chercha une « fondation platonicienne de la logique »³ Pour lui la science et la philosophie moderne ont perdu le sens de l'Idée, du *Logos*. Pour m'en tenir aux *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), Husserl cherche à fonder une science non empirique de la

¹ *Esthétique transcendantale*, CRP, p. 784

² *Dialectique transcendantale*, Appendice, p. 1263.

³ *Logique formelle et transcendantale*, 1929.

conscience, laquelle forme une « région » séparée de la « région » nature, et autrement existante qu'elle. Dans la sphère « naturelle », « l'expérience donatrice *originnaire* est la *perception* » au sens habituel du terme ; l'« expérience originnaire de nous-même et de nos états de conscience » est une perception interne.¹ Les deux sont encore des perceptions, alors que la vision des essences (Idées, *Eidos*) est une intuition pure, indépendante des faits et de leur connaissance, où l'expérience ne joue aucun rôle : logique pure, mathématique pure, théorie pure du temps, etc. Par suite, « la phénoménologie [...] constitue le fondement éidétique essentiel de la psychologie et des sciences de l'esprit. »²

Il s'agit dès lors d'affranchir la conscience des limites de la vie, de l'existence, qui la « divertit » d'elle-même, lui ôte sa pleine capacité de voir, « l'intuition donatrice originnaire ». Par la suspension (réduction), le sujet qui se croyait partie du monde s'en voit le fondement. C'est le Cogito cartésien, poussé à ses ultimes conséquences (ce que Descartes, selon Husserl, n'a pas su réaliser). Car il ne s'agit pas de « douter » de l'existence du monde, mais de mettre « hors circuit », « entre parenthèses », ce que nous en savons. Nous n'avons plus alors qu'à considérer les objets intentionnels, ceux que nous révèlent les vécus intentionnels. Pour nous, êtres pensants, il existe un « être en tant que conscience », immanent, et un « être en tant que réalité », transcendant. Transcendant veut dire : hors de notre conscience, extérieur à la pensée, l'être des « choses » qui peuplent le « monde » entant qu'unité spatio-temporelle. Ainsi Kant se trompe lorsqu'il croit que nous pensons dans ce cadre spatio-temporel (esthétique transcendantale), alors que nous pensons *ce* cadre. Le moi pur, celui du Cogito, est indubitable, alors le monde est contingent. Ainsi il est clair « *que l'être de la conscience, et tout le flux du vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence.* »³

Quels que soient les affinements qu'il lui apporte, Husserl ne changera jamais son point de vue. J'en tiens pour preuve le rapport qu'il établit entre psychologie et phénoménologie dans ses derniers textes.⁴ La psychologie ne peut être fondée comme les sciences de la nature, car elle consiste à connaître l'ego transcendantal, en tant qu'âme qui n'a rien de « réel », de spatio-temporel (là encore contrairement à Kant, qui fait de la temporalité la base

¹ *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, p. 15.

² *Idées...*, p. 63.

³ *Idées...*, p. 161.

⁴ *La crise de la conscience européenne et la phénoménologie transcendantale (1935-1936)*, Gallimard, 1976.

du « sens interne »). Conclusion : « une psychologie pure en tant que science positive [...] n'existe pas. Il existe seulement une psychologie transcendante, qui est identique à la philosophie transcendante. »¹ Paul Ricoeur constate, dans son dernier livre, que même dans la 5^e *Méditation cartésienne*, celle où Husserl tente de saisir l'altérité, il en reste à un Ego seul sujet de connaissance, l'autre n'étant appréhendé que par *analogie* et non par sa co-présence. « Pour une telle phénoménologie, il n'y a qu'un *ego*, multiplié associativement [...] le vécu propre de l'autre me reste à jamais inaccessible ».² Or, nous verrons avec Spinoza et Nietzsche, l'Ego isolé est une abstraction intellectuelle : pour l'un les corps s'affectent mutuellement ; pour l'autre notre existence est généalogique.

Cette incapacité est peut-être liée au fait que Husserl reste attachée à l'idée que seule la science – donc une activité d'abstraction et de décomposition - peut servir de fondement à la psychologie, à l'éthique, à la politique... donc à l'humanité même de l'espèce humaine : « la science, fondée et fondatrice de façon universelle apodictique, apparaît comme la fonction nécessairement la plus haute de l'humanité [...] La philosophie, la science dans toutes ses formes, est rationnelle : c'est là une tautologie. Mais sous toutes ces formes elle est en chemin vers une rationalité plus haute, elle est la rationalité qui, découvrant toujours à nouveau la relativité qui fait son insuffisance, reprend son effort pour pousser plus loin, dans sa volonté d'emporter de haute lutte la pleine et vraie rationalité. »³

Husserl est tellement persuadé de cela qu'il réinterprète toute la pensée philosophique à cette aune. J'en prends un seul exemple, car nous allons y revenir bientôt et en voir la manifeste fausseté. Pour lui Spinoza, « grand élève »⁴ de Descartes, cherchait à bâtir une « ontologie universelle », convaincu que « ce n'est pas seulement la nature, mais la totalité de l'être en général qui devrait être un système rationnel unifié »⁵, Dieu inclus.

L'intentionnalité qu'évoque Husserl – la conscience de..., qui n'existe que par ce qu'elle vise – est l'acte de donner du sens, c'est-à-dire identifier, assembler le divers dans l'unité, synthétiser. Cette synthèse est *représentation*, autrement dit acte intellectuel pur, dégagé de toute naturalité ou empirisme. Les intentions sont diverses, mais l'intentionnalité est une, car elle aboutit à l'*évidence*, la vérité irrécusable parce complète mise en lumière. Lévinas,

¹ *La crise...*, p. 289.

² *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, pp. 231-232.

³ *La crise...*, pp. 302-303.

⁴ *La crise...*, p. 472.

⁵ *La crise...*, p. 75.

commentant Husserl, écrit : « La théorie de l'intentionnalité chez Husserl consiste en fin de compte à identifier esprit et intellection, et intellection et lumière. »¹

A partir du moment où cette lumière peut être appréhendée par le pur intellect, elle peut l'être par un homme seul. Et c'est ce que préconise Husserl, se référant aux *Méditations* de Descartes : « Quiconque veut vraiment devenir philosophe devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici pour tenter de les reconstruire. La philosophie – la sagesse – est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienna*, être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues. »²

Nous voyons que Husserl, même s'il pose les problèmes autrement que Descartes et Kant, et même s'il est vrai qu'il s'éloigne plus qu'eux d'une vision naturaliste de la conscience, ne fait que pousser à bout leur exigence de séparation de la pensée et de l'étendue, et subordonne, comme eux, le monde (le sensible, l'empirique) à la conscience (la pensée, la raison). Seulement chez Husserl, poussé à cet extrême, le monde n'est plus que la création de la conscience : la lumière, en découvrant le monde, le reçoit et le crée. Position intenable, qui perturba beaucoup Husserl, et pourtant achèvement rigoureux de la séparation/hiérarchisation de la pensée et du sentiment.

III. Les **philosophies du conatur** évitent et même récusent cette séparation entre entendement et sensibilité et la taxent d'idéalisme.

Spinoza ne s'intéresse pas à l'ontologie en tant que telle, mais à la conduite humaine, au perfectionnement moral, à la recherche de la béatitude, dont la connaissance n'est qu'un moyen, au service de l'augmentation de la puissance d'agir, seule susceptible de nous libérer de nos passions, de notre passivité face au reste de la Nature.

¹ « L'œuvre d'Edmond Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1940, vol. 129.

² *Méditations cartésiennes* (1929), traduction E. Lévinas & G. Peiffer, Vrin, p. 15.

Car pour lui, rien n'existe en dehors de la nature, il n'existe pas deux « régions ontologiques », mais une seule et unique substance, Dieu (autrement dit la Nature), hors de laquelle rien ne peut exister (« Tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir. »)¹. Chaque chose procède nécessairement de la Substance, non par un décret divin, mais par la nécessité même de la composition des choses dans la nature : des individus composant d'autres individus et ainsi sans fin, car la nature est infinie. Connue confusément, la nature apparaît faite de parties et de morceaux, bénéfique et maléfique, belle ou laide, etc. Par la raison, c'est-à-dire par une connaissance qui s'attache à l'essence et non aux manifestations, l'unité et la nécessité apparaissent. Ce qui ne signifie pas, contrairement à ce qu'on reproche parfois à Spinoza, que tout est prédéterminé et figé. La nature (ou Dieu) est puissance continuelle de création (persévérer dans son être, c'est augmenter sa puissance) ; l'être humain, comme le reste de la nature, cherche à augmenter sa puissance – à connaître, sentir, aimer, vouloir, bref à désirer, s'efforcer à être – en affectant le plus possible d'autres choses qu'il le peut. C'est même là sa seule et unique vertu. Penser, agir, sentir, vouloir... c'est tout un. « L'ordre et l'enchaînement des idées et le même que l'ordre et l'enchaînement des choses. »² Cette unité de la nature est ce qui permet aux hommes, par augmentation de leur puissance d'agir, de connaître soi-même, les autres choses et Dieu.

L'effort pour persévérer dans son être ou puissance d'agir n'aboutissent pas à une toute-puissance, à une domination possible de la nature. Cette idée est même absurde : notre entendement, notre capacité d'agir sont finis, même s'ils ont un aperçu sur l'infini. Par suite les choses extérieures à nous sont toujours, dans leur ensemble, de loin plus puissantes que nous. Tout au plus pouvons-nous limiter notre relative faiblesse de puissance en étant actifs, c'est-à-dire portés à ceux de nos affects qui augmentent notre puissance d'agir : la Joie, la Gaieté, la Générosité, la Satisfaction de soi (née de la Raison), la Gloire (née de la Raison). La Raison, chez Spinoza, n'étant pas la faculté cogitante, mais « la puissance de l'homme ».³ De même, la Liberté ne sort pas du règne de la Nécessité ; au contraire, elle consiste à la comprendre : « L'Esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur les affects, autrement dit, en pâtit moins. »⁴

¹ *Ethique*, Partie I, Proposition XV, Editions du Seuil, 1999 (traduction de B. Pautrat)

² *Ethique*, Partie II, Proposition VII.

³ *Ethique*, Partie IV, Appendice, chapitre III.

⁴ *Ethique*, Partie V, Proposition VI.

Comprendre, chez Spinoza, n'est pas dissociable de sentir et de désirer, puisque l'Esprit n'est pas autre chose que le Corps, et que le Corps désire. Comprendre les choses comme nécessaires, c'est les voir comme modes de la Substance, essentiellement et non selon la contingence ou la durée, c'est les voir en Dieu. C'est ainsi que l'on devient actif, que la volonté cesse d'être asservie aux autres Corps : « Qui se comprend clairement et distinctement soi-même, ainsi que ses affects, aime Dieu, et d'autant plus qu'il se comprend soi-même, ainsi que ses affects. »¹ Cette compréhension naît du 3^e genre de connaissance, celui de l'essence des choses. Mais pourquoi doit-elle inclure celle des affects ? Précisément parce nous ne sommes pas un empire dans un empire, et que nous sommes affectés par tous les Corps avec lesquels nous sommes en contacts, de près ou de loin, direct ou indirect. Par conséquent, plus nous connaissons de choses singulières, plus nous nous connaissons nous-mêmes, plus nous connaissons Dieu, plus notre Esprit est *éternel*. C'est sans la proposition la plus importante et la plus difficile à saisir chez Spinoza : il ne s'agit pas d'être hors du temps ou de durer indéfiniment, mais de sentir/désirer/comprendre les choses telles qu'elles sont, non selon nos affections particulières (et cependant à travers elles) mais selon leur essence même, leur éternité ; alors, nous sommes aussi dans cette éternité.

Nietzsche paraît être aux antipodes de Spinoza : il parle de devenir et non d'être, récuse la substance, Dieu, l'esprit, les idées... pour ne laisser subsister que le corps et les sensations du corps, lesquelles s'expriment par des pensées. D'où cette formule de *La gaya scienza* : « *Pensées*. - Nos pensées sont les ombres de nos sensations - toujours plus obscures, plus vides, plus simples que celles-ci. »² Les corps se connaissent plus ou moins eux-mêmes, jamais complètement et le Logos pur n'est qu'une illusion, un besoin de se rassurer devant l'immense inconnu que nous sommes et sa mobilité continue. La « Vérité », le « Cogito », la « substance » sont des inventions, nécessaires, pour nous rassurer, ne pas perdre pied, simplifier le monde afin de pouvoir y vivre. « L'homme recherche la « vérité » : un monde qui ne se contredise pas, ni ne trompe, ni ne change, un monde *vrai* – un monde où l'on ne souffre pas : contradiction, illusion, changement : causes de souffrance ! [...] Visiblement la volonté de vérité est ici le simple désir de se trouver dans un *monde de ce qui demeure*. »³ Un monde en devenir, à la fois un et multiple, mais en aucun cas composé de deux mondes,

¹ *Ethique*, Partie V, Proposition XV.

² *Le Gai Savoir*, 179, (1882), in *Oeuvres*, Flammarion 2000, p. 183.

³ *FP*, automne 1887-mars 1888, p. 38

le monde des apparences et le « monde-vérité » qui se cacherait derrière lui. Le monde des phénomènes est un « monde arrangé, que nous *ressentons en tant que réel*. [...] Le contraire de ce monde phénoménal *n'est pas* « le monde vrai », mais le monde informe et informulable du chaos des sensations – donc *une autre sorte* de monde phénoménal, pour nous « inconnaissable »¹. » Inconnaissable pour la raison, mais non pour nos sensations, pour nos émotions. Un monde qui ne cherche qu'à s'accroître, indéfiniment : « Développer toute la chaîne de la vie de telle sorte qu'elle devienne de plus en plus puissante – voilà la tâche. »²

Pour Nietzsche tout est corps, et il n'y a que du corps. Mais cela ne se confond avec un quelconque matérialisme, fut-il dialectique ! Le corps, et ses sensations, n'est pas réductible à un corps organique. Les sensations sont celles d'un corps historique : « Isoler d'un homme les circonstances dans lesquelles il se développe, et pour ainsi dire l'y *introduire* ou l'y laisser choir comme une monade « psychique » : c'est là une conséquence de la misérable métaphysique de l'âme. »³ L'homme n'est pas une pensée chevillée à un corps, mais un corps sentant (beaucoup) et pensant (un peu), qui se « développe » dans certaines conditions physiologiques (nourriture, climat, etc.) et psychologiques (croyances, valeurs, etc.), conditions qui sont des « circonstances » dans la mesure où aucun homme n'est d'avance soumis à ces conditions et peut orienter son développement de diverses manières dans des conditions données.

De plus, le corps est lui-même spirituel, en train de se spiritualiser : de la pierre à l'homme le corps est de plus en plus indéterminé, puissant, en création continue, tendant vers cette « innocence du devenir » que proclame Nietzsche, laquelle n'est pas une naïveté première, mais la « grande santé » qui permet de surmonter tous les doutes, les négations, les scepticismes et autres tendances nihilistes... que la séparation fictive d'un corps mortel et d'une âme immortelle n'a fait que préparer.

Tout part donc d'un affect originel, le désir d'expansion de soi à partir du chaos (un monde de potentialités non fixées, une « bouche ouverte », toujours ouverte), donc sans but préétabli. La conservation de soi est au service de cette expansion. Les affects dépassent toute conscience possible, toute intellection. Laquelle peut, au mieux, en exprimer une

¹ *FP*, automne 1887-mars 1888, pp. 62-63

² *FP*, automne 1887-mars 1888, p. 237

³ *FP*, automne 1887-mars 1888, p. 265

partie, certains aspects. L'ensemble de ces affects, et leur expansion, est *le corps* (ni matière, ni esprit). Le corps est d'autant plus « spiritualisé » - donc indéterminé - qu'il est puissant. L'existence, en général, est un devenir indéterminé. Il s'ensuit une pluralité des mondes possibles et existants. Ce qui conduit au perspectivisme : le « réel » et le « vrai » sont toujours tels selon une perspective. D'où l'erreur fatale du rationalisme : *insensibiliser* les idées, créer un monde fictif. Bref, une histoire sans fin, animée par le battement sans fin entre conservation (d'où perte, rétrécissement, appauvrissement) de Soi (sécurité et monde stable, illusion nécessaire à la vie) et expansion (d'où croissance, puissance, variété) de Soi (curiosité et innocence du devenir, perspectives illimitées), cette alternance donnant autant de valeur à la souffrance (mouvement vers la conservation) et à la jouissance (mouvement vers l'expansion).

Nietzsche se réclame d'Héraclite : « La multiplicité qui selon Parménide est une illusion des sens, pour Héraclite est la robe d'apparat, la forme de manifestation de l'Un, et nullement une illusion, car l'Un n'apparaît pas autrement. »¹ Ce qui signifie qu'il faut pas confondre l'Un avec ses manifestations, mais qu'il n'est pourtant saisissable que par elles. Cela conviendrait aussi à Spinoza pour lequel c'est dans les choses que nous connaissons Dieu. J'aurais pu désigner Héraclite, précisément face à Parménide, comme le premier philosophe du *Conatur*, si ce n'était un anachronisme...

Je pourrais arrêter ici la description des philosophies du *Conatur*, car, à mon avis, l'essentiel est dit par Spinoza et par Nietzsche, et la tâche à accomplir consiste à concilier les deux : « Deus sive Natura » d'un côté ; « Chaos sive Natura » de l'autre. Par ailleurs, il me semble clair que les philosophies du *Cogito* ne résistent pas à la critique de Spinoza (cartésiens) et de Nietzsche (kantien et, par anticipation, husserliens).

Néanmoins j'ajouterai quelques remarques sur Lévinas et sur Ricœur, car chacun apporte un complément : Lévinas avec la passivité/responsabilité/maternité ; Ricœur avec la relation entre action et récit, entre subjectivité et temporalité. Car Spinoza et Nietzsche n'accordent guère d'importance à la genèse effective du désir, alors que Lévinas s'en soucie constamment (maternité, paternité) et que Ricœur s'interroge sur le « moi existant » et par

¹ *Les philosophes préplatoniciens*, L'Eclat, 1994, p. 150

suite sur le mal, les affections, etc. Tous deux ont commencé par être très influencés par Husserl (dont ils ont traduit des textes) et par Heidegger, mais s'en sont rapidement détachés, précisément à cause de leur attachement à l'être en tant que tel.

Lévinas part de l'idée que l'exister (ou être) en tant que tel est un « il y a » anonyme, terrifiant, illimité et par suite impraticable. C'est par la rencontre de l'autre, le prochain qui attend de moi la nourriture (indissociablement matérielle et spirituelle), que « je suis ». Pas d'Ego sans *alter ego*, et non un *alter ego* de pensée, mais de corps : l'esprit, dit-il, est rivé au corps et à ses besoins vitaux. D'où l'importance de la *maternité*, qui est aussi responsabilité, proximité, fraternité. D'où naît le psychisme, l'âme, qui est l'autre en moi. Lévinas peut être dit philosophe du *conatur* dans la mesure où, pour lui, les expériences cruciales, celles qui fondent le sujet humain en tant que tel, sont de l'ordre du désir, des affects. L'expérience du travail et de la souffrance qu'il induit, de la mort, de la sexualité (l'altérité du féminin) et de la paternité (où fécondité, par la rencontre de cet autre qui est moi et non-moi : l'enfant) sont celles qui constituent la subjectivité et sa passivité primordiale : on ne choisit pas ces expériences, elles nous arrivent.

Cependant, pour moi, Lévinas est excessif, car il fait de la responsabilité une obligation sans choix, et de la rencontre avec l'autre une effraction, comme si n'existait pas déjà en moi une place pour l'autre, réintroduisant ainsi une sorte de dualité de principe, laquelle, si elle n'est pas de l'ordre du Cogito, en est un résidu, car elle suppose, au moins implicitement, une volonté dédoublée à l'origine, précisément à cause de la primauté d'un sujet prenant conscience de lui-même.

Paul Ricoeur a commencé par se dire philosophe du Cogito, en ce sens qu'il cherchait à « accéder à une expérience intégrale du Cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse. »¹ Il partage avec les phénoménologues l'idée que la psychologie ne peut être une science des faits, mais convient qu'il n'est pas possible de séparer complètement approche empirique et approche philosophique, du simple fait que le corps vécu du sujet et le corps objet de la science est le même corps. Le Cogito pur ne mène pas loin, car il fait abstraction du « moi existant ». En effet, « l'acte du cogito n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en

¹ *Philosophie de la volonté*, I, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950

même temps participation. » (p. 21). Avec l'étude de la volonté nous nous retrouvons avec un Cogito « intérieurement brisé ». (p. 17) Cependant, il n'est pas question d'unifier ce qui est séparé : « Il n'y a pas de système de la nature et de la liberté. » (p. 22) C'est bien pourquoi Ricoeur, resté cartésien sur ce point, estime que les passions procèdent de l'âme et non du corps, qui leur donne seulement l'occasion de s'exercer, le terrain mais non l'impulsion.

Je ne sais pas si Ricoeur a totalement abandonné le dualisme cartésien par la suite, mais toujours est que dans *Soi-même comme un autre*,¹ il estime que l'effort pour persévérer dans son être « fait l'unité de l'homme comme de tout individu. » (p. 366). Ricoeur se réclame de Spinoza, lequel, dit-il « n'a cessé d'accompagner ma méditation et mon enseignement. » (p. 365). Il s'agit de la puissance, et des ses corrélats que sont la jouissance et la souffrance. Le subir, le pâtir sont au cœur de l'expérience et de l'existence humaine, et fondent l'altérité. Nous sommes donc dans une « phénoménologie du soi affecté par l'autre que soi. » (p. 382) Mais, contrairement à Lévinas, Ricoeur estime que cette affectation n'est pas l'effraction de l'autre en moi, une altérité qui s'impose à moi que je le veuille ou non, car existe déjà en moi une place pour l'autre, un dialogue préalable. Dialogue dont nous héritons, qui inscrit en nous la dette en vers nos ancêtres. « L'unité profonde de l'attestation de soi et de l'injonction venue de l'autre justifie que soit reconnue dans sa spécificité irréductible la modalité d'altérité correspondant [...] à la passivité de la conscience. »²

Je vais conclure brièvement.

Ce qui distingue le plus, à mes yeux, les tenants du *Cogito* et ceux du *Conatur* est que les premiers accordent une importance extrême à la logique, au modèle de pensée que sont les mathématiques, et à l'activité rationalisante en tant que telle. Cela est dû, je crois, à l'extrême difficulté qu'ils éprouvent à concilier leurs deux mondes : celui de la pensée et celui des corps. Alors que pour Spinoza et autres, il n'existe que des choses, diverses certes, mais d'une seule nature, qu'elle soit dite Dieu, Nature, Cosmos ou quoi que ce soit d'autre, car comme le déclarait Héraclite : « Seul l'Un, qui est toute sagesse, souffre et ne souffre pas de porter le nom vivifiant de Zeus. »³ L'effort désespéré qu'accomplissent les philosophes

¹ Éditions du Seuil, 1990.

² *Soi-même comme un autre*, p. 409.

³ Fragment 36, in *Trois présocratiques*, Gallimard, 1968.

du *Cogito* pur réunir ce qu'ils ont séparé tend à les rendre obsessionnels : tenter sans cesse de refonder, d'assurer, d'établir... ce qui les attache au piquet du Logos. Alors que les philosophes du *Conatur*, assurés qu'ils sont de l'effectivité de la puissance, du désir, des affects... se mettent à en explorer les diverses voies et particularités. C'est sans doute aussi pourquoi leur Ethique, leur Politique et même leur Psychologie en général est plus opérante et plus utile, non au sens restreint de l'utilitarisme, mais au sens où Spinoza définit la recherche de l'utile comme la seule et unique vertu.