

## Ricœur et Deleuze, lecteurs de Spinoza

Ontologie, éthique, imagination

Luca M. Possati

EHESS/PARIS

### Résumé

Cet article se propose de mettre en œuvre une lecture de Ricœur et Deleuze à partir de leurs interprétations respectives de la pensée de Spinoza. Ricœur et Deleuze se placent au centre de la Spinoza-Renaissance qui a eu lieu en France dans les années 1950-1960. Cependant, le "spinozisme" de Ricœur reste encore largement méconnu. Les deux premières parties de l'article se penchent sur les notions spinozistes de *conatus* et d'*essentia actuosa*, en soulignant ainsi leur importance et leur signification dans le cadre de l'herméneutique des symboles de Ricœur, surtout en relation avec sa lecture de Jean Nabert. Les trois parties suivantes sont consacrées à Deleuze, et notamment au rôle du spinozisme dans la genèse de l'ontologie rhizomatique de *Mille plateaux*. La dernière partie de l'article cherche à explorer la piste d'un dialogue possible entre Ricœur et Deleuze.

*Mots-clés: Spinoza, Nabert, Phénoménologie, Imagination, Art, Deleuze.*

### Abstract

This article proposes a reading of Ricoeur and Deleuze from their respective interpretations of Spinoza's thought. Ricoeur and Deleuze are placed in the center of the Spinoza-Renaissance that took place in France in the Fifties and Sixties. However, Ricoeur's Spinozism is still largely unknown. The first two parts of the article concern Spinoza's concepts of *conatus* and *essentia actuosa*, emphasizing their importance for Ricoeur's hermeneutics of symbols, especially in relation to his reading of Jean Nabert. The following three sections concern Deleuze and the role of Spinoza's thought in the genesis of rhizomatic ontology in *Mille plateaux*. The last part of the article seeks to explore the possibility of a dialogue between Ricoeur and Deleuze.

*Keywords: Spinoza, Nabert, Phenomenology, Imagination, Art, Deleuze.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 2 (2013), pp.123-139

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.199

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

# Ricœur et Deleuze, lecteurs de Spinoza

Ontologie, éthique, imagination

Luca M. Possati

EHESS/PARIS

Je souhaiterais commencer mon propos par une question de méthode s'agissant de la nécessité d'historiciser les œuvres de Ricœur et de Deleuze. Chaque affirmation de ces deux auteurs, pour être saisie dans toute sa portée, doit être encadrée et comprise à partir d'un "moment philosophique," pour reprendre une expression de Frédéric Worms.<sup>1</sup> Cela, pour une double raison: non seulement parce que l'œuvre de Ricœur et celle de Deleuze sont, comme tout discours humain, enracinées dans un certain contexte historique, idéologique, matériel et social, mais aussi parce que l'idée même d'événement est tout à fait au centre des deux parcours philosophiques. Il faut souligner ainsi que les deux philosophes sont au cœur du "moment philosophique des années 1960" en France, malgré des positions institutionnelles et intellectuelles très différentes.

Mon objectif n'est pas celui d'une simple confrontation entre les deux philosophes mais de les faire dialoguer en introduisant une troisième voix: Spinoza. Pourquoi Spinoza? Mais quel Spinoza? Est-ce toujours le même Spinoza chez Ricœur et chez Deleuze? La raison de mon choix est double: d'une part, au regard des relations entre Ricœur et Deleuze qui ont été déjà analysées par des spécialistes renommés, je souhaiterais aborder de nouveau cette tâche, mais à partir d'une autre perspective: celle de l'interprétation de Spinoza, décisive pour les deux philosophes. Ricœur et Deleuze se placent au centre de la *Spinoza-Renaissance* qui a eu lieu en France dans les années 1950-1960, et dont les témoignages les plus importants restent non seulement les études de Mathéron, Gueroult, Delbos, mais aussi les écrits de Léon Brunschvicg et de Simone Weil. Mais on peut penser également à Jean Cavailles qui, dans une lettre à Raymond Aron de 1943, avouait: "Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire."<sup>2</sup>

D'autre part, une autre exigence m'a poussé à prendre cette voie de traverse: approfondir le spinozisme de Ricœur qui n'a pas été traité de manière systématique. En effet, bien que Spinoza soit l'un des grands philosophes qui a accompagné Ricœur tout au long de son itinéraire philosophique, "le spinozisme de Ricœur est encore trop largement méconnu"<sup>3</sup>, car Ricœur n'a jamais écrit – à différence de Deleuze – des ouvrages systématiques sur Spinoza.

## *Amor intellectualis*: Spinoza et le conflit des interprétations

La réflexion n'est pas intuition; nous disons maintenant: la position du soi n'est pas donnée, elle est une tâche, elle n'est pas *gegeben*, mais *aufgegeben*, non pas donnée, mais ordonnée. On peut maintenant se demander si nous n'avons pas mis un accent trop énergique sur le côté pratique et éthique de la réflexion. N'est-ce pas une nouvelle limitation, semblable à celle du courant épistémologique de la philosophie kantienne? Bien plus, ne sommes-nous pas plus loin que jamais de notre problème de

l'interprétation? Je ne le pense pas; l'accent éthique mis sur la réflexion ne marque pas une limitation, si nous prenons la notion d'*éthique* en son sens large, celui de Spinoza, quand il appelle éthique le procès complet de la philosophie.<sup>4</sup>

Dans ce passage classique de la *Problématique* de son *Essai sur Freud*, Ricœur évoque explicitement l'éthique spinoziste. Le cadre intellectuel est celui du "conflit des interprétations" qui marque en profondeur la réflexion ricœurienne des années 1960-1970. Ce sont les années "de la levée de boucliers des lacaniens," après la parution de *l'Essai sur Freud*, du défi de la sémiologie et de l'anthropologie structurelle, des événements de Nanterre et de la défaite dans sa candidature au Collège de France. "De toutes les parties – écrit Jean Greisch – se dressaient des obstacles que Ricœur s'efforçait d'affronter, en s'interdisant la désinvolture méprisante de ceux qui, plus tard, considéreront la pensée 68 comme une *massa damnata* monolithique qu'il s'agit de rejeter en bloc."<sup>5</sup> Dans ce contexte général, Ricœur élabore le projet d'une herméneutique philosophique fondée sur un triptyque: l'archéologie du sujet (le désir), la téléologie de l'esprit (l'histoire) et l'eschatologie (le sacré). A ces trois points de repère correspondent trois questions fondamentales: a/ la question ontologique, à savoir la relecture critique du projet ontologique de Heidegger, et donc l'idée d'une répétition créatrice de *Être et temps* qui inclut la représentation husserlienne de l'ontologie comme "terre promise." Dans l'essai programmatique de 1965 "Existence et herméneutique," l'objectif de Ricœur est celui de formuler une nouvelle problématique de l'existence à partir des concepts d'interprétation et de compréhension, conçus comme des existentiels. b/ La question anthropologique, qui trouve sa première élaboration systématique dans "l'anthropologie réflexive de la faillibilité" de *Finitude et culpabilité*, centrée sur le concept nabertien d'affirmation originaire<sup>6</sup>. c/ La question herméneutique à proprement parler, celle de la compréhension et de l'interprétation des signes, des symboles et des textes, et, de ce fait, le dialogue avec Mircea Eliade et les théologiens protestants, surtout Bultmann.

La greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique transforme le concept classique de réflexion, de Cogito. Le Cogito n'est pas intuition – nous dit Ricœur – mais "l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes."<sup>7</sup> La référence à Spinoza ajoute un élément *éthique* au cœur de cette opération:

La philosophie est éthique pour autant qu'elle conduit de l'aliénation à la liberté et à la béatitude; chez Spinoza, cette conversion est atteinte quand la connaissance de soi est égalée à la connaissance de l'unique substance; mais ce progrès spéculatif a une signification éthique dans la mesure où l'individu aliéné est transformé par la connaissance du tout. La philosophie est éthique, mais l'éthique n'est pas purement morale. Si nous suivons cet usage spinoziste du mot éthique, il nous faut dire que la réflexion est éthique avant de devenir une critique de la moralité.<sup>8</sup>

Pour saisir le sens exact des mots de Ricœur, il serait utile au préalable de se livrer à un examen de l'usage de Spinoza chez Jean Nabert. Toutefois, la référence à Nabert est-elle vraiment justifiée? Si on se réfère aux archives du Fonds Ricœur, on trouve certes des notes de lecture sur Spinoza qui remontent aux débuts des années Trente, les années de l'agrégation (un dossier intitulé "Spinoza" avec des notes de 1933, 1949 et 1958). Mais nous avons aussi des notes pour un cours intitulé: "Le problème de Dieu: Platon, Plotin, Descartes, Spinoza" qui date de 1954-55 – la même année que le célèbre *Cours* sur Platon et Aristote.<sup>9</sup> Sur le plan chronologique, au moins, la

lecture de Spinoza semble être une source primaire et indépendante, et non pas seulement une référence secondaire, contingente, historique ou érudite. On peut ainsi avancer l'hypothèse selon laquelle Spinoza est vraiment à la racine de la pensée de Ricœur.

Néanmoins, il faut aussi souligner que, dans les passages de *l'Essai sur Freud* que nous venons de lire, Ricœur se réfère à *l'Éthique* spinoziste dans une perspective critique. Le Spinoza de Ricœur n'est pas le philosophe du déterminisme et de la nécessité. Spinoza fournit à Ricœur un concept d'éthique aux antipodes de la morale kantienne et de l'éthique aristotélicienne. Le point de repère de Ricœur est la cinquième partie de *l'Éthique* spinoziste intitulée *De la puissance de l'entendement ou la liberté humaine*, c'est-à-dire le moment où – pour Spinoza – l'homme sort de l'impuissance à se gouverner et à contenir ses sentiments. Ce moment coïncide avec le passage des idées confuses aux idées claires et distinctes: "Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte" (proposition III).<sup>10</sup> La liberté équivaut à l'emprise de la raison sur les sentiments et sur les passions. En effet, "il n'est aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct" (proposition IV). Et par conséquent, "dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en est moins passif" (proposition VI). L'éthique est alors critique dans le sens où elle permet l'accès à une ontologie pure, libérée des illusions métaphysiques, à travers un chemin difficile de purification de la raison et des sentiments. Une telle purification équivaut à une sorte de mise en lumière (le passage des idées confuses aux idées claires et distinctes), ou mieux – dans une perspective ricœurienne – à une interprétation, *Auslegung*.

Or, le thème du sentiment et des relations entre la raison (la volonté), les sentiments et les passions est un point capital pour le premier Ricœur alors en pleine préparation de son projet sur la philosophie de la volonté, dans le sillage de Marcel et de Merleau-Ponty. Il suffit de rappeler que, dans cet immense chantier philosophique, la description eidétique de l'acte volontaire (décision – action – consentement) n'est possible que grâce à la mise entre parenthèses de l'univers de la faute, c'est-à-dire de "l'univers des passions et de la loi."<sup>11</sup> On accède à ce domaine de la faute par le biais d'une enquête indirecte: la symbolique du mal, l'exploration du langage de l'aveu en tant que couche de sens primaire sur laquelle s'édifient les grands mythes de la tradition religieuse occidentale.

Ce n'est pas par hasard si le thème du sentiment joue un rôle central dans *L'homme faillible* – la première partie de *Finitude et culpabilité*. Or, on connaît la thèse majeure de cette anthropologie: ce qui caractérise l'homme est la non-coïncidence avec soi-même, car "je suis perdu, égaré parmi les objets et séparé du centre de mon existence, comme je suis séparé des autres et l'ennemi de tous."<sup>12</sup> L'homme ne coïncide pas avec lui-même car il est un mixte, et il est un mixte non pas parce qu'à la suite de Descartes il est placé entre Dieu et la bête, mais "parce qu'il opère des médiations"<sup>13</sup> entre un pôle fini et un pôle infini. Une telle disproportion, au niveau du sentiment, a un nom: le *tumos* platonicien, décrit dans la *République*, comme étant la voie médiane entre la raison et le désir, la tension entre le plaisir et le bonheur. Le *tumos* est au cœur de l'affirmation originaire – de l'être brisé de l'homme. Cependant – comme le souligne Ricœur – la tension du *tumos* reste toujours ouverte: c'est la *fragilité affective*. Ici, dans le domaine du sentiment, il n'y a pas de synthèse possible, à la différence de ce qu'il advient sur le plan de la connaissance et de la vie pratique. Mais il s'agit toujours de synthèses inachevées.

Dans le chapitre IV de *L'homme faillible*, Ricœur nous parle des sentiments ontologiques, qui n'ont pas d'objet défini: ces sont les tonalités, *Stimmungen*, des sentiments comme la joie,

l'exultation, la sérénité, etc. Ce sont les sentiments les plus originaux qui nous révèlent notre appartenance au monde, et dont tous les autres sentiments ne représentent que des déterminations particulières. Seules les tonalités "peuvent manifester la coïncidence du transcendant, selon les déterminations intellectuelles, et de l'intime, selon l'ordre du mouvement existentiel."<sup>14</sup> Le sentiment ontologique par excellence est la joie, "qui atteste que nous avons partie liée avec cette absence même de l'être aux êtres; c'est pourquoi la Joie spirituelle, l'Amour intellectuel, la Béatitude dont parlent Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, désignent, sous de noms divers et dans des contextes philosophiques différents, la seule tonalité affective digne d'être nommée *ontologique*; l'angoisse n'en est que l'envers d'absence et de distance."<sup>15</sup> La référence au sentiment ontologique, et en particulier à la tristesse spinoziste, lieu primordial du mal, est présente aussi dans un autre texte majeur de 1956, *Négativité et affirmation originaires*.<sup>16</sup>

On retrouve le thème du sentiment spinoziste dans *l'Essai sur Freud*, et précisément quand Ricœur nous parle de l'origine de l'interprétation. En effet, l'antécédence de la pulsion par rapport à la représentation et l'irréductibilité de l'affect à la représentation sont les causes d'une invincible obscurité qui afflige la représentation même et qui demande d'être interprétée. Dans la *Dialectique*, commentant "cette philosophie implicite du désir indestructible"<sup>17</sup> chez Freud, Ricœur cite trois propositions du livre III de *l'Éthique* spinoziste (VI-IX-XI), en soulignant que "pour Spinoza, la corrélation entre idée et effort est fondée dans la définition même de l'âme (*mens*) comme perception nécessaire des affections du corps."<sup>18</sup> Cette articulation, que Ricœur rapproche de la volonté de Nietzsche, de l'expression leibnizienne et de la présentation pulsionnelle freudienne, remet en question le statut de la représentation: "la représentation n'obéit pas seulement à une loi d'intentionnalité qui en fait l'expression de quelque chose, mais à une autre loi qui en fait la manifestation de la vie, d'un effort ou d'un désir"; et c'est "l'interférence de cette autre fonction expressive qui fait que la représentation peut être distordue."<sup>19</sup> Cette interférence, cette non-autonomie du connaître et du représenter rend nécessaire une exégèse du désir, au-delà d'une théorie de la connaissance: le passage des idées confuses aux idées claires et distinctes.

Néanmoins, le sentiment spinoziste n'est pas seulement la racine obscure de l'interprétation, mais aussi son but. Étant donné que le sentiment ontologique est le témoignage de notre appartenance à l'être, le fondement d'un tel sentiment est le *conatus*, l'effort pour exister et pour persévérer dans son être. Ainsi, la proposition VI de la troisième partie de *l'Éthique* joue une fonction décisive pour Ricœur: "Chaque chose, selon sa puissance d'être (*quantum in se est*), s'efforce de persévérer dans son être." Or, l'effort "par lequel quelque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle (*essentia data* ou *essentia actualis*) de cette chose" (partie III, proposition VII). Le *conatus* est indépendant des idées qu'on trouve dans l'esprit, puisque "l'essence de l'esprit est constituée par des idées adéquates et des idées inadéquates; par conséquent, qu'il ait les unes ou les autres, il s'efforce de persévérer dans son être; et cela, pour une certaine durée indéfinie" (partie III, proposition VII, démonstration). L'esprit devient conscient de lui-même en tant que *conatus* par le fait d'accéder aux idées claires et distinctes. Et Ricœur peut commenter – en liant ces textes spinozistes à l'exégèse de Nabert et de Freud – que "c'est ici qu'une philosophie réflexive retrouve et peut-être sauve l'idée platonicienne que la source de la connaissance est elle-même Éros, désir, amour, et l'idée spinoziste qu'elle est *conatus*, effort"; cet effort "est un désir, parce qu'il n'est jamais satisfait; mais ce désir est un effort, parce qu'il est la position affirmative d'un être singulier et non pas simplement un manque d'être."<sup>20</sup> Le symbole nous parle de ce *conatus*, du sentiment ontologique,



dans ses deux versions principales: la joie et l'angoisse. L'interprétation est la "voie longue,"<sup>21</sup> une voie éminemment pratique, vers *le conatus que je suis*.

L'éthique spinoziste – et non pas l'idée de déterminisme universel de la Nature – joue alors une double fonction dans le Ricœur des années 1960-1970. La première fonction est une fonction ontologique. Le thème du *conatus* est lié à celui du désir, de la pulsion et des représentants psychiques de celle-ci. L'être est *puissance*: en cela, la lecture spinoziste ricœurienne reste très proche de la lecture deleuzienne, qui est centrée sur les mêmes thèmes. Chez Spinoza on retrouve cette idée d'une genèse intrinsèque à la réalité (*Wirklichkeit*) sans le fondement d'une substance métaphysique. Le parcours éthique est la voie de construction d'une ontologie inséparable des pratiques qui la constituent. Cependant, une telle conception ne conduit pas, chez Ricœur, à la constitution d'une ontologie rizomatique ou bien à l'empirisme "transcendental," c'est-à-dire une enquête de style transcendantal qui se penche sur les sensations, et non pas sur les perceptions – dans le sens kantien de ces mots. Et les sensations – on le verra – relèvent de la domaine de la différence.

La deuxième fonction est une fonction eschatologique, car l'amour intellectuel de Spinoza est l'*eschaton* de la réflexion herméneutique, c'est-à-dire "la réconciliation non narcissique: je renonce à mon point de vue; j'aime le tout; je me prépare à dire: L'amour intellectuel de l'âme envers Dieu est une partie de l'amour infini duquel Dieu s'aime lui-même."<sup>22</sup> Seule l'interprétation ouvre la voie vers le "consentement"<sup>23</sup> ou bien la "réconciliation non narcissique."<sup>24</sup> Comme celle de Kierkegaard, l'éthique spinoziste suspend l'éthique du mérite ou bien la morale de l'obligation et nous libère du fantasme du père, le prototype paternel, ainsi que de l'interprétation freudienne de la religion, en découvrant en même temps la fonction de la consolation; ce que Ricœur appelle aussi "une dialectique ascendante de la consolation." On retrouve ici le grand thème du conflit entre la foi et la religion,<sup>25</sup> c'est-à-dire la confrontation avec la critique de la religion issue d'un athéisme tel que celui de Nietzsche et de Freud, et ainsi la recherche d'une signification de l'athéisme moderne pour le chrétien.

### *Essentia actuosa*

Dans les trois volumes de *Temps et récit*, Spinoza n'est évoqué qu'une seule fois, dans une note au bas de page, au cours de l'exégèse augustinienne dans la première partie de l'ouvrage. Une seule citation aussi figure dans *La métaphore vive*. Une place bien plus remarquable, au contraire, est attribuée à Spinoza dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, à propos de la question des rapports entre mémoire et imagination (première partie), de la condition historique et de l'oubli (troisième partie). C'est donc à *Soi-même comme un autre* qu'il faut revenir pour saisir la continuité de l'influence de Spinoza dans la pensée de Ricœur.

La thèse centrale de la dernière étude de *Soi-même comme un autre* tient dans une critique adressée à Heidegger: dans l'analyse heideggérienne du souci, le thème du rapport au corps propre, à la chair, grâce auquel le pouvoir-être revêt la forme du désir, au sens plus vaste du terme, est absent. Pour cette raison, au triptyque archéologie-téléologie-eschatologie se substitue (et en quelque sorte se superpose) un autre triptyque, celui des figures de la passivité: le corps propre, l'altérité d'autrui et la voix de la conscience. De telle façon, l'"engagement ontologique de l'attestation"<sup>26</sup> nécessite une réactivation de l'ontologie aristotélicienne à travers Heidegger lui-même. Ricœur recherche un relais à travers lequel unir (et fonder) la phénoménologie de l'homme capable avec- et sur- une ontologie de l'acte et de la puissance.

Dans cette étude, Ricœur montre que les textes centraux de la *Métaphysique* aristotélicienne résistent à leur reprise dans le cadre d'une ontologie de l'ipséité et opposent des "sources de perplexité."<sup>27</sup> Ces sources sont au nombre de trois: la détermination circulaire de l'acte et de la puissance, l'écartèlement de leurs champs respectifs d'application ("physique du mouvement, d'une part, cosmothéologie du repos et de la 'pensée de l'autre', d'autre part"<sup>28</sup>) et enfin le primat de l'acte sur la puissance. A ces difficultés s'ajoute une autre perplexité "concernant le rapport de cette acception primitive de l'être [comme acte et puissance] avec l'agir humain."<sup>29</sup> C'est un point très délicat, où "toute notre entreprise est directement concernée."<sup>30</sup>

En construisant son ontologie de l'ipséité, Ricœur suggère de diriger notre regard sur le décentrement qui s'opère dans les textes aristotéliciens: d'une part, l'agir humain est considéré comme un modèle (comme en témoignent les exemples tirés des opérations humaines), de l'autre, il n'est qu'une acception possible de l'acte et de la puissance parmi tant d'autres, qui ont des champs d'applications très différents: c'est la polysémie de l'agir humain. Nous assistons alors à une action de décentrement vers le bas (la *dunamis* – mouvement physique) et vers le haut (l'acte comme acte pur, pensée de pensée). Néanmoins, nous dit Ricœur, "l'essentiel est le décentrement lui-même [...] à la faveur duquel l'*énergéia-dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l'agir humain."<sup>31</sup> Ainsi, l'agir humain est-il "le lieu de lisibilité par excellence" de cette méta-catégorie, l'acte-puissance, mais, en même temps, il surgit et se définit à partir d'un agir bien plus fondamental, un fond de pure potentialité, la véritable dimension de l'*énergéia*, en vertu de laquelle l'agir et le pâtre humains sont enracinés dans l'être. Mais, qu'est-ce que ce fond puissant et effectif? Ricœur ne pense pas que la référence au concept de souci (*Sorge*) heideggérien peut nous aider à répondre à cette question. Certes, la traversée du souci heideggérien se révèle très utile dans la tentative d'éclaircir le lien entre le soi agissant et le monde, entre l'ipséité et le *Dasein*. Cependant – nous l'avons anticipé – il ne reconnaît pas le lien de ce *Dasein* avec la chair. En outre, Ricœur conteste vivement l'idée de la mort comme possibilité intime du pouvoir-être le plus propre, parce que "la mort n'est pas moi comme la vie – comme aussi la souffrance, le vieillissement et la contingence – elle reste toujours l'étrangère."<sup>32</sup> Cela est un autre point sur lequel Ricœur et Deleuze convergent: la mort n'est pas le sens de la vie. On peut ainsi repérer une sorte de vitalisme qui joue à l'arrière-plan de ces deux auteurs, mais selon des modalités très différentes. "Il y a indéniablement un monde spinoziste commun à Ricœur et à Deleuze: un vitalisme de proximité au sens d'un primat ontologique accordé au désir et à la vie."<sup>33</sup>

Au-delà d'Aristote et de Heidegger, il y a Spinoza: le *conatus* et sa durée indéfinie. Spinoza "est le seul à avoir su articuler le *conatus* sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il appelle *essentia actuosa*."<sup>34</sup> Ricœur partage avec Sylvain Zac "la conviction selon laquelle on peut centrer tous les thèmes spinozistes autour de la notion de vie." Le *conatus* est en lui-même une puissance d'agir qui – Ricœur souligne cette nuance sémantique – "ne veut pas dire potentialité, mais productivité, qui n'a donc pas lieu d'être opposé à l'acte au sens d'effectivité, d'accomplissement."<sup>35</sup> L'*essentia actuosa* est donc un principe vitaliste, non métaphysique, duquel se détache et par lequel se définit l'agir humain; une sorte de dynamisme interne, immanent, de l'être. C'est une nouvelle version de l'affirmation originaire.<sup>36</sup>

Dans ce principe, Ricœur trouve un point de convergence entre les deux lignes majeures de son "ontologie fragmentée," c'est-à-dire l'onto-poétique, qui prend sa source dans *La métaphore vive* (huitième étude), et l'onto-anthropologie, qui atteint son point culminant précisément dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*.<sup>37</sup>

## Ontologie moniste et rhizome

La lecture deleuzienne de Spinoza<sup>38</sup> est bien plus systématique que celle de Ricœur. En effet, Deleuze consacre deux monographies à l'auteur de *l'Éthique*, c'est-à-dire *Spinoza et le problème de l'expression*<sup>39</sup> (c'est la thèse complémentaire pour le doctorat, présentée avec *Différence et répétition*) et, presque quinze ans après, *Spinoza. Philosophie pratique*.<sup>40</sup> Le spinozisme est abordé dans ses trois dimensions fondamentales: la dimension ontologique (la théorie de la substance), épistémologique (la théorie des idées) et anthropologique ou politique (la théorie des modes, des passions et des actions). Les rapports entre ces trois dimensions sont organisés autour de la notion d'expression (la substance s'exprime dans les attributs, les attributs s'expriment dans les modes, les idées sont expressives). Le point central – pour Deleuze – est que "l'idée d'expression est importante, à la fois pour la compréhension du système de Spinoza, pour la détermination de son rapport avec le système de Leibniz, pour les origines et la formation des deux systèmes."<sup>41</sup>

Avant d'examiner quelque aspect du spinozisme deleuzien, il faut au préalable poser une question liminaire: quel rôle joue Spinoza dans l'ontologie rhizomatique de Deleuze? Comment *l'Éthique* nous conduit-elle à l'idée de rhizome? Aux yeux de Deleuze, Spinoza développe une ontologie pure ou absolument immanente. Dans *l'Éthique*, il n'y a rien au-dessus de l'être: toutes les choses existantes ne sont pas des entités autonomes, mais des modes finis de la substance infinie, *Deus sive natura*. L'éthique est donc la science des attributs et des modes de l'être. Cet être se présente dans un sens univoque: il se dit toujours dans le même sens, pour toutes les entités. Chaque attribut est un nom, ou une expression distincte, d'une seule substance: le vrai problème est la différence entre les noms. En plus, ces noms sont univoques et positifs, "leur sens respectif semble introduire dans l'unité du désigné une multiplicité nécessairement actuelle."<sup>42</sup> C'est l'inverse d'une vision analogique du monde: pour Deleuze, qui suit ici l'enseignement de Duns Scot, "les noms divins ont le même sens, tels qu'ils sont appliqués à Dieu et tels qu'ils sont impliqués dans les créatures, c'est-à-dire dans tous les emplois qu'on en fait, si bien que leur distinction ne peut plus se fonder sur les choses créées, mais doit être fondée dans ce Dieu qu'ils désignent."<sup>43</sup> Par conséquent, la différence de modalité ne comporte pas une différence dans l'être:

[...] *l'être se dit au même sens* de tout ce qui est, infini ou fini, bien que ce ne soit pas sous la même "modalité." Mais précisément, l'être ne change pas de nature en changeant de modalité, c'est-à-dire quand son concept est prédiqué de l'être infini et des êtres finis (déjà chez Scot, l'univocité n'entraîne donc aucune confusion d'essences). Et l'univocité de l'être entraîne elle-même l'univocité des attributs divins: le concept d'un attribut qui peut être élevé à l'infini est commun lui-même à Dieu et aux autres créatures à condition d'être pris dans sa raison formelle ou dans sa quiddité, car "l'infinité ne supprime nullement la raison formelle de ce à quoi on l'ajoute."<sup>44</sup>

Pour expliquer comment les attributs n'introduisent pas une pluralité dans l'être divin, Deleuze évoque l'idée scotienne de "distinction formelle." En suivant cette idée, Duns Scot et Deleuze affirment que la pluralité des attributs n'est que formelle, intellectuelle, et non pas ontologique. Et donc, "la distinction formelle est bien une distinction réelle, parce qu'elle exprime les différentes couches de réalités qui forment ou constituent un être"; néanmoins, "les deux quiddités réellement distinctes se coordonnent et composent un être unique."<sup>45</sup> S'il en est ainsi, "deux attributs de Dieu, par exemple Justice et Bonté, sont des noms divins qui désignent un



Dieu absolument un, tout en signifiant des quiddités distinctes": la pluralité des attributs se mêle à la simplicité de l'être. La division formelle ne s'accompagne pas d'une division réelle. La substance n'est pas un genre, les attributs ne sont pas des différences spécifiques; "ontologiquement un, formellement divers, tel est le statut des attributs."<sup>46</sup>

Nous trouvons ici un important point de divergence par rapport à Ricœur. C'est peut-être à cause du fait qu'il ne partage pas du tout le monisme ontologique spinoziste que Ricœur "limite" sa lecture de l'*Éthique* – et la place de Spinoza dans son projet herméneutique: *Spinoza est à la fois présent et absent*. Chez Ricœur, l'ontologie se présente comme étant brisée, fragmentée; en outre, la question du sens de l'être est comme différée, repoussée en fin d'études. Une telle fragmentation équivaut-elle à l'affirmation de l'équivocité de l'être? Non, je ne le pense pas. Ricœur s'éloigne soit de l'univocité absolue soit de l'équivocité absolue: il choisit au contraire la voie intermédiaire de l'analogie, d'une analogie fragile, qui doit être toujours réactivée, qui passe par plusieurs médiations, et qui, enfin, se présente comme le principe organisateur du langage et des rapports entre celui-ci et le monde. Dans *Soi-même comme un autre*, l'ontologie de l'acte et de la puissance se noue à la dialectique du même et de l'autre en débouchant ainsi sur la transition de la métaphysique à la morale et à l'éthique. Le rassemblement déterminé par le thème de l'action est défini par Ricœur comme "une unité *seulement analogique* entre des acceptions multiples du terme agir."<sup>47</sup>

Or, si l'ontologie ricœurienne, parce que fragmentée, ne recherche pas le système ou l'unité finale, chez Deleuze, au contraire, l'ontologie moniste de Duns Scot et de Spinoza donne lieu à une ontologie expérimentale centrée sur un concept qui se présente à la fois comme systématique et antisystématique: le *rhizome*. L'ontologie deleuzienne est expérimentale car elle construit des nouveaux concepts, en explorant les frontières de l'expérience entre l'"inconscient sensible" et l'"inconscient intelligible." D'une part, l'"inconscient sensible" comprend toutes les formes des pulsions et des instincts qui se placent en quelque sorte au-dessous de la représentation; de l'autre, l'"inconscient intelligible" désigne à l'inverse des forces qui reposent au-dessus de la représentation, et forment ainsi une "vie sauvage de la pensée," qui n'est pas définissable pas les notions ordinaires de l'histoire de la philosophie.

Le concept de *rhizome* est la création majeure de cette ontologie, qui trouve son explication principale dans *Mille plateaux*, rédigé avec Felix Guattari.<sup>48</sup> Mais le rhizome n'est pas simplement un concept; il exprime une certaine idée d'ordre et de systématisme, et aussi un style d'écriture philosophique. C'est une idée *leibnizienne*: Deleuze est très proche de la lecture de Leibniz proposée par l'épistémologue Michel Serres.<sup>49</sup> Le rhizome est un ensemble ouvert, potentiellement infini, de connexions croisées. Nous pouvons distinguer trois caractéristiques du rhizome: a/ chaque point communique avec tous les autres; b/ et donc, chaque point reflète le tout, la totalité du système; c/ cependant, le point n'est pas une substance, une entité autonome, mais au contraire le croisement d'une infinité de lignes. Ainsi, le modèle rhizomatique diffère aussi bien du modèle classique de l'arbre (qui se développe à travers une série de distinctions) que du modèle du *network* (qui se constitue à travers la connexion de plusieurs points préexistants). L'élément originaire du rhizome, c'est la ligne comme telle, non pas soumise à la condition de lier des points. En outre, les lignes infinies du rhizome se multiplient et se diversifient toujours sur le même niveau: *il n'y a pas de hiérarchie, pas de sujet organisateur du sens*. Le rhizome inaugure la sortie du sujet idéaliste, du Cogito husserlien.

Il faut bien saisir la charge critique de l'idée de rhizome. Au fondement de celle-ci, nous trouvons des prises de distances par rapport à Kant et à Husserl. Un des points centraux de *La*

*philosophie critique de Kant*,<sup>50</sup> c'est que le projet critique n'a pas été poussé jusqu'au bout: le transcendantal a été pensé sur la base de l'empirique, la condition étant un calque du conditionné. Kant s'est limité à traiter des conditions *a priori* de l'expérience possible de la nature; il est resté dans le domaine de la science newtonienne, de la représentation, du schéma sujet/objet, de la logique fondée sur le principe de bivalence. Deleuze, au contraire, se propose de dépasser le cadre de la représentation et de l'identité binaire: en cela, sa critique rejoint aussi celle de Ricœur, dont le projet d'une philosophie de la volonté, à partir de la dialectique du volontaire et de l'involontaire, naît de la contestation de la suprématie husserlienne des actes objectivants. Mais Deleuze n'épouse aucunement une phénoménologie de l'homme capable: il conçoit une forme d'empirisme transcendantal, où le "transcendantal" désigne le domaine des conditions non-représentatives de l'expérience, ou mieux l'inconscient comme ensemble chaotique de forces ou différences pures.

C'est pourquoi dans *Différence et répétition*, on trouve déjà les éléments de la critique de la psychanalyse freudienne (et lacanienne, surtout) qui anime *l'Anti-Œdipe*<sup>51</sup> (l'autre œuvre écrite avec Guattari). L'inconscient sensible est l'espace pensé comme quantité intensive: au-dessous de l'espace extensif de la perception, il existe tout un monde de dynamismes intensifs, des forces irréductibles à des objets, à des formes ou à des qualités. Ce monde est celui désigné comme *corps sans organes*.

## Désir et effort

Dans le cadre de cet empirisme transcendantal, le concept spinoziste de *conatus* est tout à fait central, mais dans un sens très lointain de Ricœur: si l'inspiration vitaliste (et nietzschéenne) est la même chez les deux auteurs, toutefois une telle inspiration produit des effets très différents au niveau ontologique et aussi au niveau éthique. Bien sûr, en amont de ces différences, il y a leurs lectures respectives de Freud et de Lacan: au-delà de l'alternative univocité / analogie de l'être – que nous avons déjà soulignée – le véritable enjeu est la notion de *désir*, sur le double plan de l'exégèse freudienne et de l'ontologie.

Dans son *Abécédaire*<sup>52</sup>, Deleuze explique très clairement que le désir désigne toujours une multiplicité, un ensemble d'éléments liés: on ne désire jamais une seule chose, mais toujours un système/ensemble. Le désir est cosmique, rhizomatique. En deuxième lieu, désirer ce n'est pas se représenter quelque chose, mais produire une relation, construire un agencement: Deleuze et Guattari nous parlent à ce propos de *machines désirantes*. De là, ils contestent l'interprétation unilatérale, symbolique et familiale de l'inconscient donnée par Freud et par Lacan.<sup>53</sup> La *schizoanalyse*, c'est proprement la radicale (et presque violente) mise entre parenthèses des représentations freudiennes et lacaniennes, pour suivre l'agencement du désir comme tel, dans toute sa complexité, jusque dans la sphère de la vie sociale. Pourtant, Deleuze et Guattari ne sortent pas de l'interprétation: ils proposent une autre interprétation, fondée sur l'indivisibilité de l'économie de la libido et de l'économie politique, car il n'y a qu'une seule économie du désir. *l'Anti-Œdipe* est aussi un programme politique, et révolutionnaire.

Cette perspective, qui fait éclater l'interprétation freudienne de l'inconscient en vue d'une énergétique pure anti-subjective, n'est qu'une radicalisation de l'idée spinoziste de *conatus*, qui – comme nous le lisons encore dans *Spinoza et le problème de l'expression* – a la fonction de "montrer ce qu'est le dynamisme, en lui retirant toute signification finaliste."<sup>54</sup> Aux yeux de Deleuze, le *conatus* "est bien l'essence du mode, mais une fois que le mode a commencé d'exister"<sup>55</sup>; "il

désigne la fonction existentielle de l'essence, c'est-à-dire l'affirmation de l'essence dans l'existence du monde."<sup>56</sup> Le désir est le *conatus* en cela qu'il est déterminé par une affection ou par un sentiment: c'est le degré le plus bas de notre puissance d'agir. Donc, il n'y a pas de solution de continuité entre le désir et l'effort proprement dit; ils incarnent les deux pôles de l'échelle du même *conatus*.

La lecture ricœurienne de Freud se meut dans une atmosphère bien différente, car Ricœur "malgré l'originalité de sa théorie du sujet, reste en un sens très freudien."<sup>57</sup> Le ré-encadrement réflexif de la psychanalyse doit conduire au sujet, à un Cogito herméneutique, non pas au désir ou à la révolution. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur nous donne une lecture husserlienne du désir, c'est-à-dire une lecture marquée par le schéma classique des *Recherches logiques*: désignation à vide / remplissement, ou bien: intention / intuition.

Le désir est l'épreuve spécifiée et orientée d'un manque actif – c'est le besoin ou affect actif – éclairée par la représentation d'une chose absente et des moyens pour l'atteindre, nourrie par des sentiments affectifs originaux: par leur matière, qui est l'effigie affective du plaisir, ces affects sensibles figurent le plaisir à venir; par leur forme, qui est l'appréhension imageante du plaisir, ils tiennent le besoin prêt pour un jugement qui désigne l'objet du besoin comme bon, c'est-à-dire prêt pour un jugement de valeur.<sup>58</sup>

Nous avons quatre éléments en présence: a/ le manque, le besoin d'une chose; b/ l'imagination, à savoir l'anticipation du plaisir par le biais de la représentation de la chose absente (la satisfaction); c/ les sentiments; d/ la valeur, c'est-à-dire que l'anticipation du plaisir confère à la représentation de l'absence la valeur de "bon, car "le plaisir anticipé révèle une valeur spontanée qui ne peut être déduite d'aucun principe formel d'obligation."<sup>59</sup>

La conception ricœurienne du désir change radicalement dans *l'Essai sur Freud*: la phénoménologie est mise en question, et d'une telle mise en question surgit l'immense problème de la représentation psychique de la pulsion, c'est-à-dire l'énigme d'une force inconsciente qui ne passe pas dans les représentations, mais qui en revanche produit des représentations qu'il faut interpréter.

On peut dire que Deleuze nous propose une interprétation libératrice du désir-*conatus*, qui représente la pure puissance de la vie: l'ontologie rhizomatique est proprement l'image philosophique du chaos de l'expérience, d'où le sujet est banni. La philosophie de Deleuze est toujours une philosophie qui suit la multiplicité du désir. Ricœur nous propose au contraire une interprétation constructrice qui veut trouver un nouveau Cogito au-delà du faux Cogito, du Cogito narcissique; *conatus*, ici, est le synonyme de l'affirmation originaire de Nabert et de l'effort de Maine de Biran, c'est-à-dire la puissance qui constitue le sujet en tant que tel, l'acte qui se cristallise dans ses œuvres. Chez Deleuze, Spinoza a le double visage de Nietzsche et de Leibniz; chez Ricœur celui de Nabert et de Freud. Ainsi faut-il remarquer que, tandis que Deleuze pense une certaine continuité entre le désir et le *conatus* (le désir est le niveau le plus bas du *conatus*), Ricœur pose au contraire une subtile différence, telle que le désir se présente comme la face négative du *conatus*, ce vide que l'effort vital doit remplir.

## Éthique et vie

Le dernier chapitre de notre lecture croisée concerne l'éthique en tant que philosophie pratique. L'empirisme transcendantal de Deleuze implique une éthique, c'est-à-dire une transformation de nos pratiques. L'éthique deleuzienne n'est pas une éthique de la personne fondée sur le principe de responsabilité et donc sur l'autonomie. Deleuze suit Nietzsche et la théorie stoïcienne des "incorporels": tout ordre transcendant est aboli, toute valeur méconnue. L'éthique deleuzienne est une éthique de l'événement, de l'immanence. Une éthique profondément matérialiste: toutes les choses se présentent comme des mélanges de corps; le monde est composé par des corps qui se croisent, se mélangent et entrent en collision. Les événements sont les effets produits par ces mouvements. Ainsi, l'éthique deleuzienne est une éthique de *l'amor fati*, mais non pas une éthique de la résignation. C'est une éthique vitaliste, animée par la volonté de saisir dans les événements leur essence incorporelle, une entité qui subsiste indépendamment des corps. Cependant, on ne retombe pas dans un platonisme creux, car Deleuze affirme que l'incorporel n'est pas donné mais créé: il est une création, une invention qui provient de l'événement lui-même – *c'est l'essence singulière de l'événement*.

Comme nous le lisons dans *Logique du sens*<sup>60</sup>, le seul précepte de l'éthique spinoziste est la création: retrouver l'incorporel dans l'événement, c'est-à-dire le construire. L'essence singulière de l'événement est précisément cette vie. Le sens de l'éthique deleuzienne est alors celui d'une participation à une puissance plus grande.

Dans la rubrique "Joie" de son *Abécédaire*, Deleuze souligne que la vraie joie est la réalisation de – et la participation à – une puissance qui excède le sujet, une puissance qui lutte contre les formes du pouvoir (politique, social, psychique, etc.) qui veulent empêcher l'épanouissement de la vie. La provenance spinoziste d'une telle conception est évidente. Pour Spinoza, chaque corps est un mode fini de la substance unique, non pas la substance elle-même. "Par corps, j'entends un mode qui exprime, d'une façon définie et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'elle est considérée comme chose étendue" (partie II, définition 1). Chaque corps, en outre, est constitué par une infinité d'autres corps liés dans un rapport spécifique, qui peut être en mouvement ou en repos. En effet – écrit Spinoza – "quand un certain nombre de corps de même ou de différente grandeur sont contraints par les autres à rester appliqués les uns contre les autres, ou bien, s'ils se meuvent selon une vitesse identique ou différente, à se communiquer les uns aux autres leurs mouvements suivant un certain rapport, nous dirons que ces corps sont unis entre eux, et qu'ils composent tous ensemble un seul et même corps, autrement dit un individu" (partie II, axiome II, définition). Les corps les plus simples, les *corpora simplicissima* n'existent pas individuellement, mais seulement en rapport les uns aux autres: le rapport est plus important que les corps qu'il unit. Or, qu'il soit au repos ou en mouvement, ce rapport – selon Deleuze – est toujours *un rapport différentiel*. Ainsi, un individu est une multiplicité de parties, et il se distingue d'un autre individu non pas en vertu du nombre des parties qui le composent, mais au contraire en vertu des rapports différentiels qui organisent cette multiplicité.

Il s'ensuit que l'essence singulière d'un individu a une double face: l'extension et l'intensité. Il faut bien préciser cette distinction, car elle constitue le point capital de l'ontologie rhizomatique. C'est Kant qui a posé le premier cette distinction: dans la *Critique de la raison pure* (a168-b210), nous lisons qu'une quantité intensive est une grandeur qui ne peut être saisie que comme une unité, et ne peut se diviser qu'en changeant de nature. Tandis que les grandeurs extensives s'ajoutent les unes aux autres – l'union de deux segments de trente cm chacun, c'est un

segment de soixante cm –, les grandeurs intensives ne peuvent pas s'ajouter les unes aux autres: par exemple, si nous rapprochons deux corps ayant chacun la température de 40 centigrades, la somme des deux températures ne sera pas de 80 centigrades. En effet, les deux températures tendent à s'uniformiser – nous aurons alors une sorte de moyenne entre les deux températures. Deleuze reprend cette idée et en fait un critère ontologique: l'essence singulière d'un corps et d'un événement, c'est la différence – l'ensemble des rapports différentiels qui les compose – et la différence s'exprime tout d'abord dans des dynamismes intensifs, comme grades d'intensité physique. Il faut penser l'unité de différence, intensité et devenir, l'extension ne restant que sur le plan de l'effectuation. Si nous devons saisir l'essence d'un événement, nous devons explorer cet arrière-plan purement intensionnel – *le corps sans organes*. Nous comprenons alors, d'une part, la centralité du concept de devenir chez Deleuze, de l'autre, la distance par rapport à l'éthique ricœurienne.

Deleuze pense que l'intensité est un domaine tout différent de l'extension. Et il démontre cela, en analysant certaines expériences (l'alcoolisme, la drogue, la schizophrénie, etc.), où il est possible de vivre une pure intensité virtuelle. Cependant, il faut faire un autre pas en avant et comprendre que, comme nous le lisons dans *Mille plateaux*, l'intension est sensation. La sensation est la contemplation du plan intensif, et de la communication qui, sur ce plan, se réalise entre les essences singulières des corps. La joie deleuzienne est le retour aux événements et aux essences singulières: la transfiguration de la vie personnelle dans une vie impersonnelle. Ainsi, Deleuze renverse la réflexion heideggerienne sur la mort: dans la perspective de l'intensité, la *meditatio mortis* n'a aucune valeur et elle est soumise à la puissance de la vie inorganique.<sup>61</sup>

Sur la notion d'événement, Ricœur et Deleuze restent très lointains. Il nous faut suivre ici le jugement de MacKenzie: "Tandis que Ricœur est le philosophe de l'événement narrativisé, Deleuze est le philosophe de l'événement dramatique."<sup>62</sup> Si le deuxième – nous venons de le voir – définit l'événement par le biais de la distinction centrale entre l'extension et l'intensité, le premier le définit par le biais de l'intelligence narrative, ou mieux d'une reprise non-aristotélécienne du concept aristotélécien de *mimesis*. Ainsi, donc, si pour Deleuze il y a événement car il y a des dynamismes intensifs et des différences au-delà de tout ordre transcendant, pour Ricœur il n'y a d'événement que dans la trame d'une histoire, dans la configuration qui unit le temps de l'histoire et le temps des événements. Chez Deleuze aussi l'événement possède une texture temporelle, mais il s'agit d'un temps spécifique, d'une sorte d'éternité qui coïncide avec l'intervalle entre les instants, ou mieux l'instant pensé comme un pur rapport.

Pour Ricœur, ce n'est que dans une histoire racontée que l'événement peut recevoir un sens, être narrativisé et enfin acquérir une dimension éthique. L'éthique ricœurienne n'est pas, au sens technique, une éthique spinoziste. Ou mieux: l'éthique spinoziste est appliquée à la dimension ontologique de la phénoménologie herméneutique, non pas à sa dimension éthique et morale. Dans *Soi-même comme un autre*, l'éthique conçue comme "visée de la vie bonne" ouvre le champ d'une dialectique à travers laquelle la sagesse pratique met en dialogue la téléologie d'Aristote et la déontologie de Kant. Dans cette éthique narrative, à savoir une éthique qui se fonde sur une identité narrative, Spinoza ne peut pas occuper une place centrale.

## Conclusion

Le terrain commun de l'Éthique spinoziste nous a montré certaines affinités et certaines différences entre Ricœur et Deleuze. Cependant, il faut maintenant se poser une question plus



vaste: *est-il possible de "retrouver" Deleuze chez Ricœur, et vice versa?* Le dialogue entre Ricœur et Spinoza n'est possible qu'à distance, et par le biais d'intermédiaires communs. Si nous trouvons des croisements à travers certaines notions, toutefois les deux œuvres se présentent comme étant trop hétérogènes pour établir un véritable dialogue. Cette distance, toutefois, devient féconde à l'intérieur d'un travail exégétique plus vaste: la lecture "croisée" de Ricœur et Deleuze peut aider à saisir l'essence de la lecture contemporaine des auteurs tels que Spinoza, Bergson, Nietzsche et Freud. C'est donc tout d'abord comme des *lecteurs* que les deux philosophes peuvent être utilisés ensemble.

Cependant, il y a aussi un autre plan sur lequel ce dialogue peut être utile: la discussion sur la constitution du sujet, et surtout du sujet éthique. Si le vitalisme deleuzien nous amène à la destruction radicale du sujet par les puissances inorganiques de l'inconscient, et ainsi à la suprématie de la différence, le quasi-vitalisme ricœurien se meut dans une toute autre direction: celle du couple acte-puissance, de l'"inachèvement" de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>63</sup>, d'une dynamique qui – d'une façon très nabertienne – investit le sujet à la manière dont "chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être."

- <sup>1</sup> O. Mongin, "L'excès et la dette. Gilles Deleuze et Paul Ricœur ou l'impossible conversation?" in *Cahiers de l'Herne* (Paris: L'Herne, 2004), 271-285; D. Sheerin, *Deleuze and Ricœur: Disavowed Affinities and the Narrative Self* (London: Continuum, 2009); J. Michel, *Ricœur et ses contemporains* (Paris: Puf, 2013).
- <sup>2</sup> G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles* (Paris: Alia, 1996), 25.
- <sup>3</sup> Michel, *Ricœur et ses contemporains*, 106.
- <sup>4</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1995 – I éd. 1965), 55-56.
- <sup>5</sup> J. Greisch, "Préface" in P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 2013 – I éd. 1969), 13.
- <sup>6</sup> J.-L. Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur," *Études ricœuriennes / Ricœur Studies* 2.1 (2011): 12-34.
- <sup>7</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 53.
- <sup>8</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 56.
- <sup>9</sup> P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, texte vérifié et annoté par J.-L. Schlegel (Paris: Seuil, 2011).
- <sup>10</sup> Pour toutes les citations de *L'Éthique*, je fait référence à la traduction de R. Caillois, *L'Éthique* (Paris: Gallimard, 1954).
- <sup>11</sup> P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire. Philosophie de la volonté 1* (Paris: Seuil, 2009 – I éd. 1950), 39.
- <sup>12</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 55.
- <sup>13</sup> P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (Paris: Seuil, 2009 – I éd. 1960), 39.
- <sup>14</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 152.
- <sup>15</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 157-158.
- <sup>16</sup> P. Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1990 – I éd. 1955), 378-405.
- <sup>17</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 474.
- <sup>18</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 476.
- <sup>19</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 478-479.
- <sup>20</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 56.
- <sup>21</sup> Typique expression de Paul Ricœur qu'on retrouve surtout dans les essais du *Conflit des interprétations*, pour marquer sa différence par rapport à l'ontologie herméneutique de Heidegger: "Il y a la voie courte [...] et la voie longue, celle que je proposerai de parcourir. La voie courte, c'est celle d'une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. [...] La voie longue que je propose a aussi pour ambition de porter la réflexion au niveau d'une ontologie; mais elle le fera par degrés, en suivant les requêtes successives de la sémantique, puis de la réflexion" (*Le conflit des interprétations*,

27). Dans cette vue, Ricœur exprime son refus de toute ontologie directe, c'est-à-dire d'une théorisation du comprendre comme mode d'être qui se sépare d'un débat sérieux sur le langage et sur l'histoire, à savoir les premières formes de compréhension. Donc, si Heidegger procède des formes secondaires envers la forme originaire du comprendre, Ricœur prend le chemin inverse.

<sup>22</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 475.

<sup>23</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 555-600.

<sup>24</sup> Ricœur, *De l'interprétation*, 481-515.

<sup>25</sup> Pour ce thème, qui marque aussi la dernière partie de *l'Essai sur Freud*, voir surtout: P. Ricœur, "Religion, athéisme, foi," in *Le conflit des interprétations*, 577-611.

<sup>26</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1996 – I éd. 1990), 347.

<sup>27</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 355.

<sup>28</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 355.

<sup>29</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 355.

<sup>30</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 355.

<sup>31</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 357.

<sup>32</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 577.

<sup>33</sup> Michel, *Ricœur et ses contemporains*, 107.

<sup>34</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 367.

<sup>35</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 365.

<sup>36</sup> La dette de Ricœur par rapport à Jean Nabert est immense. Nous pourrions affirmer que le projet de la "réflexion concrète" des années 1960-1970 est en quelque sorte la tentative de répondre à ce qui – pour Ricœur – se présente comme la difficulté centrale de l'œuvre de Nabert *Éléments pour une éthique* (Paris: Puf, 1943), c'est-à-dire "les rapports de l'acte par lequel une conscience se pose et se produit, avec les signes dans lesquels celle-ci se représente le sens de son action" (P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 290, et dans cette page nous trouvons aussi un rapprochement de Nabert et Spinoza). L'affirmation originaire devient ainsi la catégorie centrale du projet herméneutique ricœurien: c'est la dynamique vitale qui est à la racine de la production des signes et des symboles, et qui ainsi requiert l'interprétation, la vue du "*Cogito* intégral." Cependant, pour mieux saisir le statut philosophique de l'affirmation originaire, il faudrait rapprocher ce concept de la notion de témoignage, qui est centrale pour Ricœur autant que pour Nabert. L'affirmation originaire est un témoignage de l'être, de mon existence, et de l'absolu. Voir P. Colin, "Herméneutique et philosophie réflexive," in J. Greisch, R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris: Cerf, 1991), 15-35; J. Greisch, "Témoignage et attestation," in J. Greisch (dir.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), 305-326.

- <sup>37</sup> J. Michel, "L'ontologie fragmentée," *Laval théologique et philosophique* 65, 3 (2009): 479-487.
- <sup>38</sup> Pour la littérature critique sur Deleuze, j'ai utilisé: AA.VV., *Concepts. Gilles Deleuze* (Sils Maria: Mons, 2003); V. Bergen, *L'ontologie de Deleuze* (Paris: L'Harmattan, 2001); C. Boundas, *Deleuze and Philosophy*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006); F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze* (Paris: Ellipses, 2003); S. Takashi, *Deleuze: une philosophie de l'immanence* (Paris: L'Harmattan, 2006); P. Godani, *Deleuze* (Roma: Carocci, 2009). Cf. A. D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy. Key Themes and Thinkers* (Oxford: Blackwell, 2006), 117-119, 228-230.
- <sup>39</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Minuit, 1968).
- <sup>40</sup> G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981).
- <sup>41</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 13.
- <sup>42</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 53.
- <sup>43</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 53. Voir également O. Boulnois, "Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction," *Les études philosophiques (L'analogie)*, juillet-décembre 1989, 347: chez Duns Scot, "sa manière d'affirmer nettement l'univocité de l'étant a été ressentie par les médiévaux comme une ligne de fracture dans le champ continu de la scholastique, voire par les néo-scolastiques modernes comme la ruine de l'édifice de l'*episteme* médiévale."
- <sup>44</sup> Boulnois, "Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction," 54.
- <sup>45</sup> Boulnois, "Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction," 54-55.
- <sup>46</sup> Boulnois, "Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction," 55-56.
- <sup>47</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 31.
- <sup>48</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 1980). Je suis bien conscient qu'il faut considérer une certaine différence entre les œuvres de Deleuze et celles rédigées par le couple Deleuze-Guattari. Cependant, mon but ici n'est pas celui d'un examen des relations entre les deux penseurs, une question très compliquée, qui nécessiterait un autre article. Je fais ici l'hypothèse d'une certaine continuité *problématique* entre Deleuze et Deleuze-Guattari. Voir F. Dosse, *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée* (Paris: La Découverte, 2007).
- <sup>49</sup> M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris: Puf, 1968).
- <sup>50</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust et les signes* (Paris: Puf, 1963).
- <sup>51</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Anti-Oedipe* (Paris: Minuit, 1972).
- <sup>52</sup> G. Deleuze, *L'abécédaire de Gilles Deleuze* (avec C. Parnet), 3 dvd (Paris: Éditions Montparnasse, 2004).
- <sup>53</sup> Pour l'interprétation deleuzienne de Freud, voir M. David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse* (Paris: Puf, 2005).
- <sup>54</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 212.

- <sup>55</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 209.
- <sup>56</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 209.
- <sup>57</sup> Michel, *Ricœur et ses contemporains*, 102.
- <sup>58</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 140.
- <sup>59</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 140.
- <sup>60</sup> G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969).
- <sup>61</sup> Chez Ricœur aussi – nous pourrions affirmer – l'interprétation remonte vers l'ontologie, à l'appartenance, à la *Lebenswelt*. Cependant, évidemment, Ricœur ne pense pas du tout la *Lebenswelt* comme un plan intensif, mais au contraire, en termes husserliens, comme le niveau pré-scientifique de notre expérience, de notre intentionnalité.
- <sup>62</sup> I. MacKenzie, "Events and the Critique of Ideology," *Études ricœuriennes / Ricœur Studies* 3, 1 (2012): 102.
- <sup>63</sup> P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 657.