

ETRE MATÉRIALISTE POÉTIQUEMENT.

"Exote, celui-là qui, Voyageur-né, dans les mondes aux diversités merveilleuses, sent toute la saveur du divers."

Victor Segalen¹

Portrait d'un exote.

J'aime à penser Mikel Dufrenne sous la figure de l'exote, telle que Victor Segalen l'invente : l'exote, celui qui a pris le parti d'un "exotisme au second degré", "poussé jusqu'aux choses", le parti d'un "exotisme universel" ; la chose est simple, il suffit de poser "la sensation d'exotisme : qui n'est autre que la notion du différent ; la perception du Divers ; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même ; et le pouvoir d'exotisme, qui n'est que le pouvoir de concevoir autre."² Avec les "voyageurs-nés", Mikel Dufrenne partage "l'ivresse du sujet à concevoir son objet ; à se connaître différent du sujet ; à sentir le Divers." Il faut pour cela une individualité forte, affrontée à "une objectivité dont elle perçoit et déguste la distance", capable de "la perception aigüe et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle"; celui qui aura supporté l'épreuve, qui admettra cette limite, s'en trouvera heureux et enrichi³. - "Le sentiment de la nature *n'exista*, écrit Segalen, qu'au moment où l'homme sut la concevoir différente de lui."

De la présence à la représentation puis à la réflexion⁴ : le

¹Victor Segalen, Lettre à Max Prat du 23 décembre 1908, in *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, Paris, Fata Morgana, 1978, p.29

²*ibid.* p.23 Les termes cités précédemment figurent p.18 et ceux qui suivront p.24 et 25"Exotisme, dit encore Segalen, p.55, qu'il soit bien entendu que je n'entends par là qu'une chose, mais une immense : le sentiment que nous avons du divers."

³On peut lire aussi p.49, " la sensation d'Exotisme augmente la personnalité, l'enrichit, bien loin de l'étouffer."

⁴Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF 1953, p.419

philosophe fraye la voie qui consiste précisément à s'imbiber des choses avant de s'en extraire, "afin de les laisser dans toute leur saveur *objective*", pour aboutir à "l'exotisme essentiel : celui de l'*objet* pour le sujet !" ⁵ Dans des temps de détresse, le sentiment du divers et l'exercice de ce sentiment (ce que Segalen nomme "esthétique du Divers"), se dégrade "sur la surface de la terre", décroît en fonction du Progrès, de la mise aux normes du mystère, de la réduction des distances. ⁶ Ce que nous stigmatisons aujourd'hui sous le terme ambigu de "mondialisation" n'est que l'écho actuel du constat du poète : "le Divers décroît. Là est le grand danger terrestre." Mikel Dufrenne a sans doute cherché, comme Segalen, à localiser les derniers points de résistance ; le poète recense "les exotismes intacts ou en puissance : Femme, Musique et en général tout sentiment d'art." ⁷ C'est vers la Nature que se tourne le philosophe, ce fond dans lequel Antée se ressource et d'où il renaît ; il cherche un originaire que l'on peut rencontrer, même s'il se dérobe à la pensée : "il arrive que nous soyons proches de l'éprouver, dans des expériences qui sont proprement esthétiques, parce qu'elles mobilisent la sensibilité." ⁸ "Esthétique" trouve ici un sens proche de celui que souhaitait lui conserver le poète : "la science à la fois du spectacle, et de la mise en beauté du spectacle;" ⁹ - "la présence sensible, fait écho le philosophe, atteste la réalité de l'objet, la plénitude du sensible atteste sa beauté." ¹⁰

Deux questions se posent pourtant à celui qui souscrit à ce portrait du philosophe en exote : comment ce penseur du "fond" a-t-il défendu une "philosophie non théologique," ¹¹ et comment a-t-il articulé l'importance donnée au politique et celle réservée à l'art ? La première question nous amène à nous interroger sur la réponse énigmatique apportée par le philosophe en 1973 : "on ne peut être matérialiste que

⁵Victor Segalen, *op. cit.* p.37

⁶Victor Segalen, *op. cit.* pp. 76 et 77

⁷Victor Segalen, *op. cit.*, pp. 78 et 79 pour les dernières citations

⁸Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori, recherche de l'originaire*, Paris, ed. Christian Bourgois, 1981, 4° de couverture.

⁹Victor Segalen, *op. cit.* p.82

¹⁰Mikel Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, t.1, Paris, ed. Klincksieck, 1967, p.62

¹¹Mikel Dufrenne, "Pour une philosophie non théologique," in *Le poétique*, 2° édition, Paris, PUF, 1973. Ce texte sera noté désormais PPNT

poétiquement"; la seconde nous incite à commenter plus globalement ce passage dans lequel Mikel Dufrenne associe précisément le matérialisme poétique, l'art et la pratique politique : "on ne peut être matérialiste que poétiquement : en cherchant le commencement dans un *poiein* de la Nature dont l'art seul - et peut-être aujourd'hui une certaine pratique politique qui s'amorce - donne une idée en l'imitant."¹² Nous proposons une libre méditation sur ces deux thèmes.

La part du risque.

Partons d'un constat : Mikel Dufrenne côtoya d'emblée la sociologie et le philosophe manifesta toujours un grand intérêt pour cette discipline et les affaires du monde. Il prit souvent parti sur les questions du siècle, tant lorsqu'il écrivit dans des quotidiens (*Combat* notamment), ou des revues (*Les Cahiers internationaux de sociologie*, ou *Esprit* en particulier), que lorsqu'il publia des ouvrages comme *La personnalité de base* (1953), *Pour l'homme* (1968), *Art et politique* (1974), ou *Subversion/perversion* (1977). La pratique de la philosophie et de l'esthétique ne relégua jamais loin l'intérêt pour la sociologie et le politique.

Les premiers articles, parus dès les années 1946 et jusqu'à la publication des œuvres majeures, sont intéressants à plus d'un titre. On y trouve l'acuité du regard pour discerner les questions essentielles dans le magma des problèmes du temps et des sollicitations de la mode ; on y sent, au cœur même de l'implication dans des réflexions "à chaud", une distance empreinte de sagesse et de sérénité, dont on a l'impression qu'elle puise sa force dans une lecture de l'avenir, dans une sensibilité à des virtualités susceptibles de se réaliser dans des temps futurs. Le lecteur est appelé à un niveau de réflexion où le politique et l'éthique s'intriquent et se nourrissent réciproquement. Tout se passe comme si le sociologique et le politique circonscrivaient un espace commun dans une adresse à un public large et non spécialisé. On lit ainsi dans *Esprit*, de 1946 à 1948, des textes très originaux ; celui, par exemple, dans lequel Mikel Dufrenne expose les raisons qui l'amènèrent à répondre "oui" au référendum du 5 mai 1946, et celui de mai 1947 dans lequel

¹²Mikel Dufrenne, PPNT, *op. cit.* p. 38

l'ancien prisonnier s'intéresse à "la culpabilité allemande vue par un allemand"¹³.

Dufrenne réclame de l'historien qu'il "rentre dans l'histoire" : "si nous voulons déjà, par delà les passions, être historiens de notre présent, nous ne pouvons faire abstraction de notre situation dans l'histoire qui nous range parmi les vainqueurs, ni de notre condition d'homme qui nous fait acteurs et juges, et pas seulement témoins." Le scrupule moral qui amène à poser la question de la légitimité du jugement incite moins le philosophe à renoncer à la présomption de s'ériger en juge, qu'à nuancer la notion de culpabilité. Reprenant alors les propos de Jaspers dans sa réflexion sur la culpabilité allemande, propos nés d'un souci plus moral que politique, il s'interroge à son tour sur la nécessité pour les allemands "d'assumer la faute". Malgré toute l'admiration qu'il porte à l'œuvre de Jaspers, il fait place aux réserves que l'aspect très négatif du texte d'actualité peut soulever, et, dans un geste inverse, s'interroge sur l'attitude symétrique que les vainqueurs doivent désormais adopter face aux allemands : assumant leur destin d'êtres historiques, il leur faut "jouer le jeu du vainqueur, aussi résolument que le vaincu le jeu du vaincu." Ce n'est pas une raison, ajoute Dufrenne, pour, usant de cette puissance, provoquer une nouvelle catastrophe : "être vainqueur, c'est un commencement, et c'est une tâche." A nous donc de découvrir, continue-t-il, "que nous ne sommes pas tout à fait purs", que l'Etat dont nous sommes solidaires et le peuple que nous sommes "pratiquent aussi l'injustice et la violence". Non seulement il faut savoir user de la victoire, mais il faut, "partout où ils peuvent être sauvés", sauver "les rapports humains", favoriser la communication, trouver un langage pour s'entendre. Une telle position témoigne à l'évidence de la rencontre de qualités personnelles et de choix politiques et éthiques. Or ceux-ci sont tout à la fois ancrés dans le concret, en prise sur l'actualité, très rationnellement argumentés, et néanmoins assumés avec la conscience qu'ils impliquent toujours une part de risque qu'il faut savoir courir.

C'est sans doute d'ailleurs sur ce terrain que s'ancre la profonde estime que Mikel Dufrenne manifesta toujours à l'égard de Jean-Paul

¹³Mikel Dufrenne, "Dire oui", in *Esprit*, 1^o juin 1946, p.880 à 886, et "La Culpabilité allemande vue par un allemand", *Esprit*, mai 1947, p.764 à 772

Sartre. Quels que soient les désaccords, pourtant profonds, qui séparèrent les deux hommes, par exemple sur l'opportunité de recourir à l'idée d'une nature humaine ou sur la relation de l'imaginaire et de l'irréel, la référence de Dufrenne à Sartre ne cessa jamais d'être vivante¹⁴, au point que l'on pourrait se demander si l'homme ne se sentait pas plus proche de lui que de Merleau-Ponty, dont il partageait pourtant les prémisses philosophiques. Dans *Jalons*, alors qu'il prend le parti de Sartre dans la querelle qui l'oppose à Merleau-Ponty, Dufrenne constate avec admiration : "il manifeste qu'une philosophie authentique est inséparable d'une politique."¹⁵

Attardons-nous sur ce que Dufrenne entend par "une politique". Si, dans un autre texte, il remarque la façon dont Sartre semble "sortir de la réserve où se tient ordinairement le philosophe soucieux de ne pas se compromettre avec l'inavouable"¹⁶, pour porter des jugements sur l'histoire et l'actualité, il pense néanmoins qu'il faut lire la *Critique de la raison dialectique* avec l'œil du philosophe. Ce "livre de philosophie" est pourtant toujours simultanément considéré comme un livre engagé : le politique s'inscrit dans un double espace théorique et pratique. A la différence de Merleau-Ponty, qui "se tient sur la réserve", "Sartre, dit-il, s'engage et veut servir". Il ne s'agit aucunement d'un renoncement à la pensée : "le parti-pris d'être avec les révolutionnaires ne l'empêche pas de penser : il n'adhère pas à la doctrine marxiste officielle, qui lui sert seulement de garde-fou contre le péril d'idéalisme qui menace toute philosophie du *cogito* ... et Merleau-Ponty lui-même".¹⁷ Ce qui est en cause, à un niveau essentiel, c'est l'irréductibilité de la pratique à la théorie : "pensée et action sont en perpétuel procès (...). Les choix humains, si justifiés soient-ils, ne le sont jamais totalement dans la mesure où ils expriment l'être injustifiable de l'homme, et que la philosophie est inséparable du philosophe".¹⁸ "Générosité du choix" et "lucidité de la philosophie"

¹⁴Une preuve en est encore donnée dans un des derniers textes de Mikel Dufrenne : *L'inventaire des a priori, recherche sur l'originnaire*, op. cit. p. 99 et p.314

¹⁵Mikel Dufrenne, "Les aventures de la dialectique", in *Jalons*, La Haye, Nijhoff, 1966, p.170

¹⁶Mikel Dufrenne, "La critique de la raison dialectique", in *Jalons*, op. cit. p. 150

¹⁷Mikel Dufrenne, "Les aventures de la dialectique", *ibid.* p. 173

¹⁸*ibid.* p.173

n'iraient-ils pas toujours de pair ?

Ces remarques me semblent à prendre en considération, car il s'y joue sans doute une pensée de l'action qui ne réduit pas celle-ci à l'exacte réalisation d'un programme préalable, mais la crédite de virtualités indécélables et la voit "créatrice". Place est faite à l'événement, à l'imprévisible, à des surgissements qu'aucune imagination n'aurait envisagés : le réel, selon Mikel Dufrenne, est en définitive, plus riche que l'imaginaire. Ce qui se voit accepté aussi dans cette dimension politique définie comme pratique, c'est le caractère, en dépit de tout, profondément injustifiable des choix les plus raisonnés : la force des pratiques tient sans doute plus à l'exemplarité de l'action, lorsqu'elle en appelle à des *a priori*, qu'à la déclinaison d'arguments... L'action qui ne se résout pas au confort du système "témoigne d'une remontée vers l'originnaire : c'est dans la proximité du naturant qu'elle est invitée à être naturante, à découvrir, sous le nature qui le dissimule, un possible dont la puissance se communique à qui le découvre."¹⁹

Tout se passe donc comme si la pratique politique renvoyait, à travers l'homme, à un *poiein* dans lequel il s'inscrit. Les hommes et les sociétés s'inventent constamment dans des pratiques politiques irréductibles à tout modèle : il y a là comme un art politique qui ne réfère à aucune techné, à aucun savoir ni savoir-faire, mais à une inépuisable possibilité d'invention, dans la mesure où, comme le disent les derniers mots de *L'inventaire des a priori*, "une philosophie de l'action en appelle à une philosophie de la Nature." La pratique politique est analogue à une pratique artistique, du moins lorsque l'une et l'autre prennent le risque de l'inconnu, puisque ce qui vaut pour l'action vaut pour l'art : "c'est cette puissance du fond que l'art s'efforcera de redire."²⁰ Pour comprendre le lien essentiel qui unit le politique et l'artistique, il faut penser le politique sous la figure de l'action, comme une pratique, à travers l'invention de la vie et des institutions : "la socialité a son fondement dans l'humanité, et l'humanité dans la Nature. C'est l'expérience apriorique de ce fondement qui s'opère dans la pratique utopique, quand le désir d'une

¹⁹Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori, recherche de l'originnaire, op. cit.*

²⁰Mikel Dufrenne, *ibid.* p. 312

société autre ranime l'expérience d'une socialité originale."²¹ Ethique, politique et artistique prennent leur sens dans une même référence à la pratique, qui elle-même en appelle à une Nature-naturante et à ce qu'elle recèle de virtuel.

Une phénoménologie athée ?

Dominique Janicaud opposait en 1991²² une phénoménologie "spiritualiste", tournée vers la théologie, à une "phénoménologie athée", illustrée par trois noms : "Sartre, Merleau-Ponty ou même Dufrenne" ; c'était d'ailleurs, phénomène bien étrange, la seule occurrence du nom Dufrenne dans l'ouvrage²³. Le problème est relancé en 1998, dans *La phénoménologie éclatée*, notamment dans le chapitre intitulé "une phénoménologie athée". Après avoir distingué une conception non théologique de la phénoménologie, d'un "athéisme radical sous l'angle de la «philosophie première»", D. Janicaud oppose un athéisme méthodologique qui s'abstient de recourir au théisme, à un athéisme dogmatique militant qui affirme la non existence de Dieu. Sa position par rapport à Dufrenne est extrêmement ambiguë : il commence par déclarer que l'athéisme de Dufrenne relève de l'option privative méthodologique, arguant de l'expression "non théologique", et acquiescant à la proposition, puis il ajoute, sans annoncer l'abandon du premier diagnostic : "le texte de Dufrenne proclame finalement un matérialisme conséquent, mais qui, dès lors qu'il rejoint l'athéisme «dogmatique», risque d'introduire un soupçon sur nos propres scrupules terminologiques et phénoménologiques"²⁴. La question de l'athéisme, déclaré dogmatique, de Dufrenne, a été résolue avant d'être examinée, et elle ne le sera jamais dans cet essai. Quel que soit par ailleurs

²¹Mikel Dufrenne, *ibid.* p.313/314

²²Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, éditions de l'éclat, 1991, p.7

²³D. Janicaud reconnaît dans l'ouvrage ultérieur : *La phénoménologie éclatée*, (*op. cit.* note 10, p.29), qu'il ignorait en 1991, le texte de M. Dufrenne. Il reste, comme nous le verrons, que le nouveau livre reconduit le même silence. Dufrenne n'est cité que comme prétexte et faire-valoir, pour tenir le rôle du matérialiste dogmatique.

²⁴Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, *op. cit.*, pp29 et 31

l'intérêt indiscutable des deux essais successifs de D. Janicaud, ce traitement de M. Dufrenne me semble insuffisant : ou bien Janicaud n'a pas lu Dufrenne, ou bien il considère qu'il n'y a pas de raison de le lire, mais il s'accorde néanmoins la facilité d'initier sa propre réflexion à partir de l'unique plaidoyer explicitement en faveur d'une philosophie non théologique qu'il ait trouvé.²⁵

La position de Mikel Dufrenne serait-elle donc trop radicalement athée ? "On peut très bien continuer Janicaud, défendre une conception non théologique de la phénoménologie, sans pour autant assumer un athéisme radical sous l'angle de la «philosophie première»". Il laisse deviner chez Dufrenne une position symétrique à la sienne, mais inverse, puisqu'il y aurait d'un côté une phénoménologie sans athéisme radical et de l'autre une perspective radicalement athée assortie d'une reconnaissance "dans une phénoménologie de la présence." Il serait bon de considérer sérieusement la question, et de revenir au texte incriminé.

Pour saisir les enjeux du texte, il faut partir des objections faites par Mikel Dufrenne aux philosophies de l'absence qu'il suspecte de relever de la théologie négative. Leur initiateur, Heidegger, partant de la différence ontoco-ontologique, clame une incommensurabilité de l'être avec l'étant "que la métaphysique n'a cessé de trahir"; cette subordination de l'ontique à l'ontologie conduit Heidegger à une hypostase de l'être qui fait de sa pensée, bien qu'il s'en défende, une pensée de l'être qui procède "d'une inspiration théologique". L'espace même de la pensée est ouvert par une expérience du Sacré "qu'il faut dire religieuse". Dufrenne invoque Derrida à son appui, selon lequel Dieu, chez Heidegger, serait un autre nom de l'être : "Heidegger resterait captif de l'onto-théologie"²⁶.

²⁵En dehors de la convergence de point de vue qui amène Janicaud, après Dufrenne mais "sans le savoir", à exercer le même type de soupçon sur les arrière-pensées théologiques, deux divergences sont signalées, dont il n'est pas évident qu'elles justifient le non examen de la position de Dufrenne : la plus importante amène Janicaud à déclarer que Dufrenne "parle principalement de philosophie et non de phénoménologie au sens strict" et que c'est ainsi qu'il redonne vie à la contestation matérialiste de la "métaphysique spéciale" (p.26); même s'il reconnaît que Dufrenne critique des auteurs situés "essentiellement dans la mouvance de la phénoménologie", Janicaud persiste à considérer que son point de vue n'est tel que parce qu'il ne se proclame pas "*avant tout* phénoménologue ou représentant de la phénoménologie en tant que telle" (p.28)

²⁶Les citations précédentes et celle-ci renvoient aux pages 7 à 9, les suivantes, aux

Pourtant, Mikel Dufrenne poursuit sa réflexion en mettant en doute le fait que Derrida se serait libéré de l'onto-théologie ; il critique la conception du signe proposée par celui-ci lorsqu'il veut penser hors de la présence, en invoquant une possible expressivité propre du signe (par exemple dans le contexte de la poésie), et en regrettant le peu de souci du signifié qui amène Derrida à rester dans la clôture du langage. Il ne faudrait pas, selon Dufrenne, rejeter trop vite une pensée dans la présence sous le prétexte qu'elle ménerait à la théologie : "on peut penser que le signifié est pensable «dans la présence pleine d'une conscience intuitive» sans métamorphoser cette présence en Dieu, comme on peut penser l'autre sans y voir la figure du Tout Autre." La conclusion de Dufrenne est ferme : "l'ontologie de la présence n'est pas nécessairement une onto-théologie." A partir de là, il examine "le concept non conceptualisable" de "différence"²⁷, et fait apparaître chez Derrida une théologie négative ; il ne s'agit pas pour lui de se référer à un Dieu conçu selon la positivité, mais de renvoyer "bien que sous rature, au caractère originaire et constituant de la différence. La question que Dufrenne peut donc poser à Derrida, après l'examen de sa position, est donc celle-ci : qu'en est-il de ce "*nihil* créateur ?" Comment cet ultra-transcendental fonctionne-t-il "comme condition de possibilité", comment une présence, qui n'est pas première, advient-elle ? Si Derrida peut récuser, ajoute-t-il, la question "qu'est-ce que la différence ?" il ne peut empêcher cette autre : "comment la différence agit-elle ?" Une telle nécessité d'engendrer la présence ramène sur les rives d'une théologie négative, alors que la philosophie de la présence peut se dispenser d'une onto-théologie : une philosophie de la présence peut faire l'économie de la question de son avènement, "précisément parce qu'elle ne met pas en question le donné et n'a pas besoin d'un donateur ni même d'une origine, sinon comme Nature."

Passant de Derrida à Blanchot, Dufrenne montre comment, selon lui, ce dernier théologise à son tour le négatif²⁸. Sans ouvrir de discussion sur ces pages consacrées à Blanchot, je me contenterai de retenir la conclusion qui oppose à l'expérience de l'absence et de

pages 12 à 14

²⁷Les citations renvoient désormais aux pages 19 et 20

²⁸Les citations renvoient désormais aux pages 36 à 38

l'effroi, centrale chez les penseurs de l'époque, "une expérience qui serait celle d'une présence éprouvée sans peur et qui animerait une pensée de la présence." Nous sommes là au cœur de l'argumentation : par quelle stratégie, se demande Dufrenne, "mettre la théologie en question ?" C'est alors qu'il annonce un athéisme que Janicaud considère comme méthodologique : "(...) un athéisme qui ne soit pas le frère ennemi du théisme". Il commence pourtant par récuser la "manœuvre du matérialisme", en ce qu'elle oppose au théisme un savoir : il n'accepte pas le matérialisme pratiqué par la philosophie de l'époque ; de fait, il s'oppose autant au structuralisme sous toutes ses formes qu'aux philosophies de l'absence qui laissent filtrer une théologie négative et se construisent autour d'une expérience religieuse. Le structuraliste soit "s'objective dans son discours" mais "s'oublie comme savant", soit "subordonne la philosophie de la conscience à une philosophie du concept", soit "propose une théorie de la productivité qui élimine le producteur." En vingt-trois lignes qui peuvent sembler un peu courtes, Dufrenne indique son désaccord avec "la manœuvre du matérialisme", et lui reproche essentiellement de se donner "comme point de départ ce qui ne se conçoit qu'à l'arrivée" : c'est ainsi que Lévi-Strauss pose la Structure au commencement et la substitue au Verbe : "il oublie que la représentation de la structure est une conquête du savoir." Ce qui est en cause, c'est bien le matérialisme "scientifique", fondé sur un savoir supposé barrer toute dérive théologique. Mikel Dufrenne conteste que l'on puisse mettre la théologie en question en opposant au théisme un athéisme prétendument fondé sur un savoir, sans que l'on ait pris soin de le purifier par une épistémologie critique. La position reste bien celle d'un athéisme méthodologique ; elle conteste même l'athéisme militant et dogmatique d'une science qui resterait ignorante de ses propres prémisses. Position d'agnostique, ou même de sceptique ? Il me semble en tout cas que l'on peut bien qualifier de phénoménologique, en son intention du moins, le mouvement qui amène à partir d'une relation à l'apparaître, telle qu'elle se spécifie en expérience religieuse ou en une expérience de la présence dénuée de peur. Ce sera cette dernière expérience qui, après le rejet du matérialisme scientifique, sera initiatrice du matérialisme poétique.

Une philosophie de la Nature.

Il reste qu'il faut s'arrêter un peu plus sur le rejet du matérialisme scientifique, c'est-à-dire du rejet global des discours structuralistes, en particulier dans le domaine des sciences humaines. N'oublions pas que *Pour l'homme*, paru en 1968, n'a pas eu le succès escompté, mal reçu, méprisé ou ignoré par l'intelligentia la plus active : le texte de 1973 repart à l'assaut et réaffirme une opposition au structuralisme dominant tout en attirant l'attention sur ce qui préfigure le "tournant théologique" ; Dufrenne est amené à renvoyer dos à dos les philosophes de l'absence qui renouent avec une théologie, fût-elle négative, et les matérialistes scientifiques qui ontologisent le formel.²⁹ Il se trouve pris entre deux positions symétriques qu'il accuse au même titre.

Le livre de 1968 doit donc être invoqué, ne serait-ce que pour compléter la position rapidement évoquée en 1973. On y trouve des déclarations fort proches : la structure est un modèle "inventé pour exprimer en termes intelligibles une réalité par elle-même opaque et muette"; la "véracité de la connaissance" n'est ainsi garantie que par l'objectivation de l'esprit.³⁰ C'est un dogmatisme idéaliste que le philosophe dénonce : "la structure n'est pas la vérité de la chose, encore moins une vérité sur la chose, elle est la chose même dans sa vérité." L'idéalisme se convertit en matérialisme lorsque, "après avoir objectivé la pensée humaine dans l'institution", Lévi-Strauss, dans une seconde démarche, en fait "un objet". La chose, c'était l'esprit ; les termes sont intervertis, l'esprit est chose, la structure matérielle. Le prix de la scientificité du structuralisme, insiste donc Dufrenne, c'est, "en dissolvant l'objet auquel il substitue un réseau de relations", de dissoudre à la fois le sens et l'homme : "l'homme n'est plus le sujet du sens, celui qui l'éprouve et peut-être le crée, mais l'objet du sens, du sens vide d'un système formel identique à l'être-là de la matière." *Pour l'homme* combat donc la conception de la nature proposée par le

²⁹sur ce point on peut lire l'article rédigé par Daniel Charles pour l'*Encyclopaedia Universalis*, in *Universalis*, 1996

³⁰Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, ed. le Seuil, 1968, pp84 à 86. Les citations qui suivront correspondent aux pages 87 à 90.

structuralisme : "matérialisme et idéalisme sont deux expressions équivalentes de la même thèse : l'identité du système et de la nature." Ce qu'il faut déplorer, c'est la dissolution de l'histoire concrète et de l'individu singulier.

Une autre conception du matérialisme est donc à élaborer dans la seconde partie de *Pour l'homme*, celle qui, de façon positive, propose "l'approche d'une réflexion sur l'homme". Après la réflexion critique qui a dénoncé le "reniement de l'homme" à l'œuvre dans la pensée contemporaine, après la remise en cause de la philosophie à travers une "méta-philosophie" ou une "ontologie", ou sous la forme d'une réduction à l'épistémologie³¹, Dufrenne tente de circonscrire un terrain propre à la philosophie. La philosophie d'aujourd'hui, qui consent à son impuissance, "laisse à la science le souci du savoir et de la maîtrise pour satisfaire à sa passion de la vérité et s'étonner de ce qui va de soi ; l'objet de la philosophie, c'est le commencement, ce qui est toujours déjà là". Elle y rencontre l'homme : "pour qui la mer est-elle toujours recommencée, le matin toujours auroral, l'instant toujours neuf, le mot toujours inouï -sinon pour l'homme ?" demande le philosophe. L'homme est l' "objet par excellence, le seul objet qui ne soit pas un objet". C'est l'homme, parce qu'il est au monde, qui ouvre le monde entier à la philosophie ; l'importance accordée à l'homme oriente le travail philosophique : "la philosophie n'exige pas que l'homme soit mis entre parenthèses, ou placé au service de quelque instance transcendante, et par exemple de la philosophie elle-même. Au contraire la philosophie ne garde son sens que si elle est le discours d'un homme qui s'adresse à des hommes et leur parle du monde et de l'homme."

Mais Mikel Dufrenne ne tombe pas pour autant dans le sociologisme ou dans l'empirisme : l'homme concret, selon lui, se pense sous le double aspect de sujet empirique et de sujet transcendantal. La notion d'*a priori*, qui intervient à ce moment est essentielle à l'œuvre : elle en constitue le leit motiv. A la différence de Kant, Dufrenne propose un empirisme du transcendantal : il assume une psychologie qui, "loin de justifier le psychologisme, n'exclut nullement le

³¹Les citations et celles qui suivront renvoient aux pages 117 à 123

transcendantal³²; La phénoménologie, pour le philosophe, est "à la fois descriptive et transcendantale"; l'activité constituante est le fait d'un "être dans le monde", elle consiste à "recueillir un sens offert dans une forme qui n'a valeur d'objectivité que parce qu'elle signifie aussi le pacte vital noué entre le sujet et l'objet." *L'a priori*, apporte donc "la médiation d'un accord fondamental et préalable de l'homme et du monde", c'est "la présence immédiate d'un sens", "le sens immédiat saisi dans l'expérience, immédiatement reconnu."³³ *L'a priori* et sa dualité, son partage entre le sujet et l'objet, donnent la juste mesure de la finitude : "la finitude est la condition sous laquelle le sujet exerce son activité, mais c'est cette activité qui le définit comme transcendantal dans la mesure où, animée par de *l'a priori*, elle fonde l'expérience qu'il a du monde tout en étant au monde."³⁴ Finitude et dualisme ont partie liée : notre condition est telle que les figures de *l'a priori* sont nécessairement doubles : "il est savoir dans le sujet, structure dans l'objet"³⁵. *L'a priori* est à la fois ontique et transcendantal, et il témoigne ainsi de la nature étrange de l'homme, être privilégié dans la nature : "si près qu'on se situe de l'origine, ne faut-il pas reconnaître à l'homme les pouvoirs qui lui permettront de faire carrière dans le monde ? Il est au monde, mais déjà en tant qu'homme".³⁶ Ni la biologie, ni la psychologie, ni la sociologie, ne rendront jamais totalement droit à l'homme...

Je ne m'attarderai pas sur les pages consacrées à la "rencontre de l'autre" où Dufrenne s'intéresse notamment à Levinas, sauf à en faire ressortir la spécificité de l'homme, auquel il faut justement "assigner une différence irrévocable," et la nécessité de "placer les relations humaines sous le signe de l'éthique". Le tableau brossé est donc le suivant : un monde irréductible "à la représentation et à la jouissance", qui "s'exprime à sa façon", et dans le monde, autrui qui ouvre la dimension de l'éthique. Le monde alors, écrit le philosophe "invite le

³²Mikel Dufrenne, *La notion d'"a priori"*, op. cit. p.25. Les citations qui suivent renvoient à la p.26

³³Mikel Dufrenne, *La notion d'"a priori"*, Paris, PUF, 1959, pp.53, 61 et 71

³⁴Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, op. cit., p.141. les citations qui suivent renverront à la page 154

³⁵*La notion d'"a priori"*, op. cit. pp 34 et 267

³⁶*Pour l'homme*, op. cit. p. 170

poète, et ce poète qui est en chacun de nous - à prendre à son égard une autre attitude, qui n'est pas sans analogie avec celle que l'autre sollicite de moi, et à lui donner alors un autre nom : pourquoi pas celui de Nature ?" Nous trouvons donc ici la préfiguration et l'explicitation du texte de 1973 : l'homme accepte les limites d'une finitude qui ne l'empêche pas d'être différent des choses du monde, c'est-à-dire, d'être poète. La qualification de poète renvoie à la possibilité de s'exprimer, c'est-à-dire à une créativité caractéristique d'une Nature-naturante dans laquelle l'homme a une place privilégiée. Aux philosophies de l'Être, Mikel Dufrenne oppose ainsi une philosophie de la Nature, mais d'une Nature-naturante irréductible à ce qu'elle est, riche de virtualités susceptibles de se réaliser : "le monde n'est pas un système mais une réalité inépuisable"³⁷. Ne pas aller, comme le fait Levinas, vers une philosophie du Tout Autre", mais invoquer la Nature, est un geste que Dufrenne qualifie par une litote : "peut-être, suggère-t-il, n'est-il pas sans importance qu'une philosophie de la Nature - de l'étant qui s'exprime -, dont le ressort sera une esthétique en même temps qu'une éthique, s'oppose à une philosophie de l'Être qui est une philosophie du Neutre." L'appel à une transcendance est déclarée non nécessaire : "il ne me paraît pas nécessaire d'infléchir l'expérience de l'autre vers une révélation du Tout Autre, ni de mettre à la transcendance qui dit l'extériorité une majuscule qui l'hypostasie et qui interdit de la concevoir comme Nature." Voilà bien, à l'évidence, le lien entre un athéisme méthodologique, une réserve fondamentale du philosophe devant le saut qui permet l'ontologie et la théologie, et la simple affirmation d'une philosophie de la Nature. La philosophie de la Nature permet de maintenir une distance définitive par rapport au "naturalisme" et à l'empirisme : "si le sujet est constitué, c'est par le transcendantal : il n'est pas le résultat d'une histoire, et l'histoire ne peut que faire apparaître ce transcendantal. Autrement dit, c'est le transcendantal qui est un fait, un fait premier sur lequel se fonde l'histoire des rapports de l'homme et du monde : par nature l'homme est accordé au monde, il connaît quelque chose du monde, le monde qu'il révèle se révèle comme ce qu'il connaît."³⁸ Le recours à une

³⁷Mikel Dufrenne, *La notion d' "a priori"*, op. cit. p.275

³⁸*Ibid.* p.276

philosophie de la Nature est l'expression d'une réserve essentielle tant par rapport au matérialisme incarné par le structuralisme, que par rapport aux errances de l'onto-théologie : il faut que la philosophie reconnaisse que le fondement ne peut être fondé.³⁹

Un matérialisme transcendantal.

Si l'on considère de nouveau le texte de 1973, on reconnaît la position que nous venons d'exposer : l'affirmation du matérialisme, d'une part, comme ce qui renvoie à la nature, et le refus du naturalisme, d'autre part, qui transparaît dans l'invocation du poétique et la vision de la nature comme Nature-naturante. Ce qui avait été établi dans les livres de 1959 et de 1968 s'avère nécessaire, en préalable au *Poétique*, qui affirmait, dès 1963, la caractère poétique de la Nature - souvenons-nous de ces lignes de la dernière page : "la Nature est toujours poétique parce qu'elle est toujours naturante". Tout se passe comme si les bases de l'œuvre qui se construit peu à peu devenaient indispensables à la compréhension à la fois rétrospective et future des textes antérieurs. Le caractère poétique de la Nature naturante s'éclaire de l'opposition au structuralisme et au néo-positivisme scientifique : ce naturalisme clos, Dufrenne éprouve le besoin de la rappeler, résulte du logocentrisme scientifique qui prétend identifier le réel et le réduire à l'univers qu'elle construit. Nous en avons appris plus à ce sujet en recourant au livre de 1968 ; l'essentiel ici est d'opposer le naturalisme du savant à celui du poète, qui sait reconnaître l'altérité et préserver le divers, tel l'exote qui nous sert de figure de proue. Le poète s'intéresse à la Nature en tant qu'elle est naturante, il donne à sentir la visibilité du visible, il propose au sentiment une expérience que l'*a priori* en nous appelle. Le matérialisme poétique se compense donc du crédit accordé à la Nature d'être naturante ; et toute pratique créatrice, inaugurale en ce qu'elle donne existence à ce qui n'avait pas vu jour, "imite" un *poieîn* de la Nature. Cette référence à la mimesis n'implique, à mon sens, aucune forme de représentation, mais la participation à une puissance dont notre qualification d'êtres naturels nous a fait les dépositaires privilégiés : "le sujet appartient à la Nature : naturé, il participe en

³⁹*ibid.* p.284

quelque sorte à sa puissance naturante"⁴⁰. Le poète donne à sentir le *poiein* dans les moments mêmes où s'actualise le virtuel: "poète, il peut imiter ce *poiein* de la *physis* dont le temps mesure le déploiement, il peut être le lieu où ce *poiein* donne lui-même sa mesure. Cette puissance du naturant qu'il pensera parfois comme liberté, il la tient de son être temporel." Le poète offre alors comme la mémoire du virtuel, dont Ricœur souligne, en citant *La notion d'"a priori"*, "qu'elle est l'écho du monde en tant que je surgis en lui."⁴¹

La parole du poète tient donc en échec, par son existence même, le naturalisme comme l'idéalisme : sujet et réalité constituent deux bornes entre lesquelles Dufrenne combat le naturalisme sur son propre terrain⁴². Comme le dit excellemment Ricœur, "l'homme fait jeu égal avec le monde" : "l'échec de toute genèse, de tout engendrement de l'homme à partir d'autre chose que lui-même est la contre-épreuve, qui doit toujours être administrée à nouveau, de cette certitude : *l'homme naît au monde comme inengendurable*."⁴³ Cette égalité de l'homme et du monde se dit encore plus précisément en termes "d'affinité" : "Dufrenne, ajoute Ricœur, préfère tenir la convenance qui lie l'homme au monde pour un *fait*, irréductible à toute logique, à toute dialectique, à tout système, pour un *fait* dont on peut seulement *témoigner*." Etrange pacte qui lie le sujet au monde : "le sujet comprend le monde comme ce qui ne peut être compris, le monde englobe le sujet comme ce qui ne peut être englobé. Ainsi entre le monde et le sujet y-a-il enveloppement réciproque précisément parce que la dualité est insurmontable. Ce qui les oppose est ce qui les rend solidaires. Cette relation n'est pas dialectique, elle défie toute logique, elle signifie plutôt l'échec de tout système d'explication, soit naturaliste, soit idéaliste."⁴⁴

Dieu est bien sûr "l'être qui se poserait au-delà des deux termes antagonistes et solidaires, et qui apaiserait leur querelle ; il est le moyen finalement impensable de résoudre l'aporie en subordonnant à la

⁴⁰PPNT, *op. cit.* p.53 (de même que la citation suivante)

⁴¹Paul Ricœur, *op. cit.*... p.328, Mikel Dufrenne, *op. cit.* p.158

⁴²cf *La notion d'"a priori"*, *op. cit.* p.247

⁴³Paul Ricœur, *op. cit.* p.331. La citation qui suit renvoie à la page 332

⁴⁴*La notion d'"a priori"*, *op. cit.* p.254. Les citations qui suivent renvoient aux pages 255, 276 et 286

fois le monde et le sujet à une réalité absolue". Mais une fois encore, la facilité est refusée : ni le fait de l'être-là du sujet, ni celui de la convenance qui lie le sujet au monde n'autorisent de théodicée ("ni l'unité du monde, ni sa création, ajoute Dufrenne, ne sont philosophiquement maîtrisables"). La restriction corollaire est que néanmoins, le fait du sujet n'est pas homogène aux autres faits, et ne peut être expliqué par eux : "nous n'avons pas refusé l'idéalisme transcendantal, insiste Dufrenne, pour accepter le naturalisme et pour demander à l'empirisme un moyen de constituer le sujet. (...) C'est le transcendantal qui est un fait, un fait premier sur lequel se fonde l'histoire des rapports de l'homme et du monde." La tâche du poète sera, dans ces conditions, de porter à la parole une affinité que la pensée ne peut comprendre mais qui se donne à sentir. Est établie par là même la proximité des expériences religieuse et poétique : "l'expérience religieuse et l'expérience poétique sont voisines ; la différence est que la poésie est l'expression d'une expérience qui refuse de se référer à un système, qui est à elle-même sa propre révélation."

Il me semble donc vraiment téméraire d'attribuer à Mikel Dufrenne un athéisme dogmatique, comme le suggère Dominique Janicaud. Le dialogue Lévinas-Dufrenne aurait dû l'en dissuader, et en particulier le commentaire publié par Lévinas de *La notion d'"a priori"* : les premières lignes rappellent le propos de Dufrenne en ces termes : "soutenir qu'il existe une fonction irréductible du sujet transcendantal, sans récuser dédaigneusement, comme le fait l'idéalisme traditionnel, les motivations qui conduisent vers un certain matérialisme, historicisme et sociologisme - tel est le projet de ce livre sur la notion de l'*a priori*."⁴⁵ Lévinas insiste constamment sur la fidélité à l'esprit du kantisme qui incite Dufrenne à réaffirmer "à chaque page" le "dualisme de la philosophie transcendantale": "ni reflet, ni créateur des structures *a priori* qui constituent le monde, le sujet les connaît de connaissance virtuelle, laquelle n'est pas le résidu d'une expérience passée." Lévinas est très ferme : "aucun matérialisme, ni historicisme, ne saurait donc mettre en question le dualisme du monde et de l'homme, dualisme bien

⁴⁵Emmanuel Lévinas, "A priori et subjectivité", in : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, p.179. Les citations qui suivent renvoient aux pages 181 à 186

kantien." Reste, comme nous le suggérons, en lisant le texte de Dufrenne, à entrevoir le dépassement du dualisme sur le plan du sentiment, lorsque le poète donne à sentir l'unité de l'homme et du monde.⁴⁶ Lévinas reconnaît bien que "Mikel Dufrenne est allé jusqu'au bout : certaines formules matérialistes de Merleau-Ponty et Sartre ne sont pas assez radicales pour lui."⁴⁷ Mais il ne faudrait pas être inattentif : "cependant, note Lévinas, il montre que l'homme reste sujet transcendantal et le monde radicalement distinct de l'homme". Ainsi peut-il vérifier que l'opposition au matérialisme est battu en brèche par cette dualité et conclure : "tout ce matérialisme transcendantal n'est pas très matérialiste !" Toute notre réflexion préalable nous amène à souscrire à cette exclamation.

Reprenons donc le fil du texte de 1973, pour voir comment la théologie peut être mise en question sans que les arguments fassent verser dans un positivisme prisonnier de l'illusion du savoir. La position est claire ; il faut quitter le terrain de l'échange d'arguments et toute forme de logocentrisme pour remonter aux expériences que les discours tentent de mettre en forme. "Si l'on veut travailler à la fin de la théologie, écrit Mikel Dufrenne, au moins de la théologie négative, il faut lui opposer une pensée qui se nourrisse à une autre expérience."⁴⁸ Ainsi, le "ressort de l'ontologie" peut-il se trouver dans la phénoménologie de la perception en tant qu'elle est susceptible, par ses descriptions, de témoigner pour des expériences "dont la méditation peut délivrer l'être au monde de l'effroi et du vertige qui suscitent la pensée de l'arrière-monde : expérience proprement originaire de la présence, qui met l'homme au monde comme dans la vérité." Alors que

⁴⁶Nous pourrions ici évoquer la proximité et la différence entre ce que Janicaud nomme "le tournant théologique" de la phénoménologie et ce que nous désignons par "tournant esthétique", cf notre article "Le tournant esthétique de la phénoménologie", à paraître in *Esthétique et phénoménologie*, Revue d'Esthétique.

⁴⁷Il n'est pas si aisé de trouver où Dufrenne aurait été ainsi plus radical quant au matérialisme. *Pour l'homme* en donne des indices lorsque, réclamant que l'on reconnaisse une fonctionnalité aux actes sociaux, Dufrenne écrit en note "si on est naturaliste - ou aussi bien matérialiste-, on ne peut l'être à demi" (p.161) Cela l'incite à inscrire le désir dans le besoin, même s'il en est le dépassement. Mais la position amène aussi bien à introduire du sens dans le besoin qu'à reconnaître les impératifs biologiques !

⁴⁸"Pour une philosophie non théologique", *op. cit.* p.39. Les citations qui suivent renvoient au même texte, p.39 à 45 et 50 à 57.

nous vivons toujours "sous le régime de la séparation", il s'agit de retrouver le moment inaugural du rapport au monde, celui de la présence qui précède représentation et réflexion : "la présence, c'est ce premier moment de la perception : le déploiement d'un sens dans l'apparaître, son recueillement dans une conscience qui vient au monde en même temps que le monde vient à elle. Moment naturant d'une double naissance." Le problème de Dufrenne n'est absolument pas de nier l'absence, mais de montrer qu'elle se produit au cœur même d'une présence initiale : "l'absence même, quand elle est absence de, précise-t-il en référence à Sartre, est toujours sur fond de présence." Première, la présence n'est pas pleine pour autant, il ne s'agit aucunement d'une présence close ; par contre "nous n'avons pas besoin de théologie pour penser la présence autrement que comme promesse".

Ce que Dufrenne tente d'esquisser, c'est une philosophie du positif, enracinée dans le bonheur éprouvé dans la présence première ; le manque ou le désir ne se font sentir que sur ce fond de plénitude, sur ce sentiment de l'être. Dans le parage de l'originaire, la présence est moins présence à soi que présence au monde dans sa totalité : la dimension cosmologique est donnée d'emblée ("ce qui nous assure du présent, ce qui lui confère son épaisseur, c'est que nous sommes dans la présence : présents au monde qui nous est présent, présents à l'événement qui nous saisit."). Le philosophe est bien phénoménologue lorsqu'il s'en remet ainsi à l'apparaître : "le premier événement - la condition de tout événement-, c'est l'événement de l'apparaître contemporain du surgissement du sujet." C'est sur ce fond que la différence et l'altérité prennent racine, "à condition, disent les derniers mots de notre texte, que la présence soit le lieu et l'objet d'une affirmation joyeuse".

"Pour une philosophie non théologique" conclut ainsi sur une définition de la philosophie non théologique et privilégie l'expérience de l'art. Est non théologique une philosophie qui ne profile aucune parousie, qui renonce à l'origine absolue au profit de l'acceptation d'un originaire : "l'origine est toujours là dans ce pacte que scelle ma naissance, et que la perception ne cesse de renouveler." A l'art revient le pouvoir de rappeler l'originaire, et la force du positif est telle que cette expérience triomphera, notamment de l'expérience religieuse, pourtant voisine; c'est l'art aujourd'hui "qui nous guérit de la religion ;

non seulement de la théologie, mais du sentiment et du comportement religieux, de l'expérience qui suscite l'institution et inspire la pensée théologique." Nous retrouvons dans ce texte de 1973, ajouté comme un préalable au *Poétique*, une position qui fait écho à celle élaborée en 1968, dans *Pour l'homme*. Alors que la dualité de l'*a priori*, partagé entre le sujet et l'objet, pose le problème de l'harmonie qui les accorde, *Pour l'homme* conclut déjà à un "état sauvage de l'*a priori* qui ne peut lui-même être référé qu'à un être sauvage qu'on peut appeler Nature, antérieur à la scission qui fait apparaître l'homme et impose la distinction du connaissant et du connu."⁴⁹ Le texte ne franchit pas le pas qui conduirait à "une archéologie métaphysique", mais détourne vers l'expérience dans laquelle l'originaire est pressenti et conjuré, expérience esthétique ou expérience du sacré.

Poètes de l'origine et artisans de l'histoire.

Si nous voulons, pour finir, retrouver dans la référence à une Nature-naturante le fondement du rapprochement de l'art et de l'action politique, nous ne pouvons que trouver la nécessité d'invoquer une troisième expérience, qui voisinerait avec celle de l'art et celle du sacré : l'expérience de l'agir ou du jeu, qui s'oppose aux deux autres comme le faire au sentir. Tous les risques accompagnent l'ivresse du faire, dont les effets sont parfois loin de tenir les promesses émises dans l'exaltation du geste, le temps de son accomplissement. Mikel Dufrenne fut sans doute partagé entre l'expérience esthétique et l'expérience politique comme il le fut entre Merleau-Ponty et Sartre. Certains aveux en témoignent, comme cette note dans *Pour l'homme* : "on voit que je conjugue, ici comme en d'autres lieux, Merleau-Ponty et Sartre. Entre les deux, je me refuse à un choix radical. Merleau-Ponty a raison en ce qu'il nous ramène près de l'origine et nous invite à penser le monisme. Sartre a raison en ce qu'il nous considère dans le présent et nous invite à penser le dualisme. Ne pouvons-nous être à la fois poètes de l'origine et artisans de l'histoire, assumant ce statut ambigu d'un être qui appartient à la Nature et que la Nature veut séparé ?"⁵⁰ On peut aussi

⁴⁹*Pour l'homme, op. cit.*, p. 171-172

⁵⁰*ibid.*, note 3, p.149

penser que le déchirement se retrouve entier à l'intérieur de l'expérience esthétique, lorsque l'on confronte la contemplation qui amène l'artiste et le spectateur aux parages de l'origine, à l'acte créateur, qui prend l'homme en flagrant délit de créer l'histoire...

MARYVONNE SAISON