

Stéphane BASILLE

Master 2

Mémoire de recherche

LES USAGES DE LA PRÉSENCE

Description et prescription dans l'oeuvre de Mikel
Dufrenne

Sous la direction de Renaud Barbaras

2014-2015

REMERCIEMENTS

Je remercie tout spécialement M. Renaud Barbaras, sans qui l'idée même de travailler sur la pensée de Dufrenne ne me serait pas venue. Sa sollicitude tout au long de ces deux années fut, du reste, extrêmement précieuse.

Ma reconnaissance va ensuite à Frédéric Jacquet pour avoir accepté de mettre sa gentillesse, sa disponibilité et sa très grande connaissance de Dufrenne au service de mes questions parfois béotiennes.

Enfin, mes remerciements vont à mes proches : à mes parents et mes soeurs, dont le soutien moral n'a jamais fait défaut ; enfin, à Horya, pour son appui sans faille durant ces deux ans, mais aussi pour ses patientes relectures.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Cette étude porte moins sur la nature de la « présence originale » que Dufrenne retrouve dans chacun de ses écrits après la publication de sa *Phénoménologie de l'expérience esthétique* en 1953 que sur les usages qui en sont faits. S'il nous est évidemment impossible de ne pas traiter de cette présence « en elle-même », c'est toujours en ce que son « contenu » éclaire rétrospectivement les chemins qu'a empruntés Dufrenne dans les deux versants que nous avons privilégiés, et qui sont aussi parmi les moins célèbres d'une pensée déjà négligée : le versant « athéistique » d'abord, dont Dufrenne offre un concentré extrêmement riche dans *Pour une philosophie non théologique* (1973), le versant politique ensuite, exploré avec une grande attention dans *Subversion, Perversion* (1977). On remarque ainsi que le Dufrenne des années 1970, sans pour autant quitter le terrain privilégié de l'esthétique, diversifie nettement ses approches de la présence. La « rencontre » avec la pensée de Deleuze, que l'on peut imaginer à peu près contemporaine de *L'anti-Oedipe* (1969) — puisque le philosophe n'apparaît dans l'oeuvre de Dufrenne qu'après *Pour l'homme* (1968) — y est sans doute pour beaucoup, ce dernier ayant conféré un sens éminemment politique à la présence et au Désir ; le dialogue que Dufrenne entame alors avec lui atteindra son point culminant dans *Subversion, Perversion*.

Ces remarques d'ordre chronologique viennent simplement indiquer la partie de l'oeuvre de Dufrenne que nous avons le plus mobilisée : celle qui privilégie une approche *pratique* de la présence (ou, comme nous le verrons, de la Nature) : le plaidoyer pour une philosophie athée¹ et le pamphlet pour une approche phénoménologique — et non structuraliste — de la subversion² sont au plus près des problèmes qui se posent à la philosophie, voire à la société, de son temps, dans un style aussi brillant qu'emporté, familier, ou volontiers narquois. Mais, de manière encore plus déterminante, il s'agit là de textes *normatifs* : ils ne se contentent plus de *décrire* un ou plusieurs types de phénomènes, ils conjuguent, jusqu'à les rendre indistincts, description et prescription. Ces textes sont porteurs d'options clairement exprimées — pour l'athéisme, pour la subversion des totalisations politiques, pour la libération du désir — tout en conservant une visée a-subjective et universaliste. Ils constituent des chevilles fondamentales dans l'oeuvre de Dufrenne où phénoménologie et philosophie de la Nature, passages descriptifs et réquisitoires acerbes s'entremêlent au point de n'être dissociés qu'avec peine.

Avant de nous intéresser plus spécifiquement à l'aspect pratique de la présence, il nous faut dire quelques mots sur la fonction *théorique* d'un tel concept dans l'économie du corpus dufrenien. Que faut-il entendre par présence ?

¹ *Pour une philosophie non théologique*, in *Le poétique*, Paris, Seuil, 1973.

² *Subversion, Perversion*, Paris, P.U.F., coll. « La politique éclatée », 1977.

Dufrenne s'attache à en distinguer deux modes, que nous pourrions appeler « originaire » et « dérivé ». C'est presque toujours le second de ces modes qui, dans ses textes, se manifeste en premier, pour tisser ensuite les liens entre l'homme et l'insondable profondeur de la Nature : il s'agit pour Dufrenne d'évaluer les modalités de notre être-au-monde, avec tout ce que cela suppose de distance entre sujet et objet, avant d'interroger celles d'une désindividuation toujours à l'horizon de nos désirs et de nos expériences les plus intimes. C'est pourquoi nous avons privilégié, dans le titre de cette étude, le terme de « présence » à celui de Nature ; si cette dernière désigne toujours le *fond* d'où tout surgit, homme et monde, celui de « présence » est plus volontiers ambigu ; cette ambiguïté même lui confère une richesse phénoménologiquement très féconde. En effet, si la présence en tant qu'originaire peut être définie comme l'expérience de la Nature — ce qui la rend du reste, de plein droit, justiciable d'une phénoménologie —, la présence en tant que dérivée n'est autre que la vie intentionnelle du sujet dans son monde. Par hypothèse, nous pouvons affirmer que la permanence de la notion même de « présence » indique ce point fondamental qu'il y a un peu de chacune dans l'autre. *La présence est donc un point de passage théoriquement fondamental*, puisqu'elle permet de penser ensemble union et séparation, équivocité que Dufrenne résume parfaitement lors d'une conférence de 1970 : « Être présent-à, comme un

spectateur à une représentation, un témoin à un événement, c'est s'arracher à la présence : être devant et non plus avec. »³

Or s'il faut situer Dufrenne dans une perspective phénoménologique — et cette question traverse notre étude du début jusqu'à la fin —, sa pensée ne peut être une doctrine, mais doit d'abord être fidèle à une méthode : celle de la description des phénomènes hors de tout jugement. Pourtant, la prescription de l'athéisme ou de la subversion ne relève-t-elle pas de la sphère du jugement ? Est-ce à dire que Dufrenne *cesse* d'être phénoménologue lorsqu'il semble affirmer la supériorité d'une option sur une autre ? Cette étude a pour dessein de repérer les raisons d'affirmations qui peuvent parfois paraître péremptoires ; de voir surtout à quelles nécessités pratiques répond la mise en place, texte après texte, du concept de Nature, et de quelle manière ces nécessités déterminent le contenu de ce concept. En commençant par la revendication d'une philosophie athée, nous verrons de quelle manière Dufrenne s'attache à trouver dans la présence originare tout en même temps un sol stable pour répondre à l'*effondement* — selon le mot de Maldiney — qu'impliquent les pensées contemporaines de l'absence et une source de dérèglement « par le plein » : les exemples de l'orgasme, de la fête et de l'émeute, qu'il prend à la fin de *Pour une philosophie non théologique* illustrent ainsi ce que peut être la communication avec un *fond* à la fois anonyme et vécu

³ Dufrenne, « Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 1970, p. 312.

individuellement, et dont le mode d'être allie *toujours-déjà* et surgissement, régularité et rareté (I). Cela nous mènera par la suite à nous intéresser à un autre mode de la présence, qui se joue dans l'ordre politique : celui du possible. Nous verrons de quelle manière Dufrenne y renverse la subordination commune du possible au donné : le premier s'origine dans une parenté profonde avec la Nature, et donc au plus intime de nous-même, là où le second naît de notre séparation, si bien que l'on pourrait formuler ce paradoxe ainsi : *rien n'est plus réel que le possible*. La présence vient alors s'opposer aux systèmes politiques, ou plutôt y répondre comme par avance (II). Ce sont donc deux renversements d'ordre pratique qu'opère Dufrenne : renversement du rapport de l'absence à la présence dans une perspective athéistique ; renversement du rapport du réel au possible dans une perspective politique. Dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours l'être-avec qui est en question.

Nous avons voulu à chaque fois situer ces problématiques dans des enjeux cruciaux de la philosophie contemporaine, notamment à travers deux débats qui n'ont pas eu lieu : avec Meillassoux d'abord, lequel a récemment pointé du doigt la tentation de théologisation intrinsèque au « corrélationnisme » phénoménologique ; avec Sartre ensuite, pour qui le possible s'origine, à l'opposé de la présence, dans la *néantisation* qui caractérise selon lui le sujet. Ces remarques liminaires placées au début de chacune de nos parties permettront, nous l'espérons, de sortir la pensée de Dufrenne du solipsisme dans laquelle les contingences de sa réception l'ont placée. C'est donc la volonté de rendre ces

textes aussi vivants à *l'extérieur* qu'ils nous ont paru l'être à *l'intérieur* qui a guidé ce choix.

I. UN DON SANS DONATEUR : PRÉSENCE ET ATHÉISME

Introduction

« Il n'y a de blancs que parce qu'il y a du noir », écrit Blanchot dans *Une voix venue d'ailleurs*. Le noir, c'est l'écriture : le blanc, c'est ce qu'elle ne recouvre pas. On peut y voir une forme d'aveu : lorsque Blanchot se lance dans une critique du langage, c'est toujours du point de vue du vide, du Dehors, du Neutre, qu'il laisse intact en tournant sur lui-même, bien qu'il croie parvenir à quelque signification qui le dépasse. Mais ce blanc, et c'est là que l'aveu intervient, n'existe que par le noir de l'écriture. Si bien que ce que l'on croyait d'abord être une invective est en fait une sacralisation : il n'y a que de l'écrit, et le dehors dont il dessine les contours est ce qui, seul, reste après lui. Que faire alors du signifié ? Il est, dira Derrida, *différé*, ajourné par l'écriture : il n'est pas là, la présence première est perdue, et alors la pensée peut se déployer hors de toute présence. Le langage ne trouve pas son sens d'être dans ce qu'il croit naïvement désigner, mais dans les oppositions entre phonèmes dont nous parle Saussure. Le signifiant existe en lui-même, par lui-même, pour lui-même ; et quand il s'ouvre, ce n'est pas sur le monde, mais sur le rien, sur tout ce qu'il laisse sans voix et d'où il émerge : l'espacement, le vide, le blanc.

C'est dans la philosophie contemporaine que Dufrenne trouve la véritable clé de la théologie négative : en voulant s'en affranchir, les philosophes de l'absence n'ont fait que montrer comment on l'établit. C'est donc la tâche extrêmement ambitieuse de *dé-théologisation* de la philosophie chez Mikel Dufrenne qui nous

retient dans cette étude. Empêcher que Dieu, évacué de la transcendance, ne s'immiscé dans l'immanence est chez lui un souci permanent, dans *Pour une philosophie non théologique* (1973) bien-sûr, mais également dans *Le poétique* (1963), *Pour l'homme* (1968) ou encore *L'inventaire des a priori* (1981). A travers ses thèmes de prédilection, savoir, l'art, la politique, l'éthique et la métaphysique, Dufrenne veut nous reconduire à une présence radicale sur laquelle l'absence elle-même ne peut que faire fond, à la manière de l'invisible merleau-pontien, qui n'existe que par son devenir-visible potentiel. Ce qui est premier, originaire, c'est ce qui est là, et c'est par l'élaboration phénoménologique de l'*il y a*, par l'élucidation de ce « y » si énigmatique que la présence pourra affirmer son originalité, sa primauté et sa force et par là conjurer le spectre de l'absence ontolo-théologique.

La phénoménologie post-husserlienne, en abandonnant le caractère démiurgique du sujet transcendantal thématé par Kant et partiellement repris par Husserl, se heurte à des difficultés qui semblent obséder Dufrenne. L'homme, *récepteur* de l'espace et du temps qui n'existent dès lors pas comme formes *a priori* de la sensibilité, n'a pas parmi ses pouvoirs celui de mettre en ordre un donné en lui-même informe et inconnaissable. Mais n'y a-t-il pas là un risque de « théologisation de la corrélation », comme le reproche en est actuellement fait à la phénoménologie ? Ce monde *pour-un-sujet* ne présente-t-il pas des affinités avec celui de la théologie ? Comment comprendre ce « pour » sans se référer à une intention, à un don qui dès lors ne peut qu'être le fait d'une instance aux traits divins ? La question à laquelle nous tenterons de répondre ici est en définitive la suivante : *comment remplir les exigences d'une phénoménologie non-transcendantale où l'homme se manifeste par une spécificité irréductible de compréhension du monde sans pour autant faire de la corrélation une nécessité onto-théologique qui en appellerait à une instance transcendantale supérieure de type leibnizien ?* Cette question peut être épurée et radicalisée jusqu'à

prendre la forme d'une interrogation plus abrupte : une phénoménologie athée, un athéisme phénoménologique sont-ils possibles ?

0. Remarque liminaire

RÉALISME SPÉCULATIF ET THÉOLOGISATION DE LA CORRÉLATION

Avant d'entamer cette partie sur l'athéisme phénoménologique de Dufrenne, il nous a semblé bon de re-situer un certain nombre d'enjeux liés à cette question, notamment à partir d'un mouvement de pensée postérieur à notre auteur mais dont pourtant les questionnements se trouvent impliqués dans sa pensée : il s'agit du réalisme spéculatif, et notamment celui de Quentin Meillassoux, et de sa critique du transcendantal.

La critique que M. Meillassoux adresse à la phénoménologie repose tout entière sur son rattachement au corrélationnisme, et singulièrement celui dont Kant est l'initiateur : limitation du champ de notre connaissance à l'aune d'un rapport sujet-objet dessinant les contours même de notre pensée. Il formule son objection en imaginant quels seraient les rapports que la phénoménologie pourrait entretenir avec des énoncés scientifiques du type : l'origine de l'Univers date de 13,5 milliards d'années avant notre ère, la formation de la Terre de 4,45 milliards d'années, l'origine de la vie terrestre de 3,5 milliards d'années, l'origine de l'homme de 2 millions d'années. Il ajoute :

Pour saisir le sens profond du donné fossile, il ne faut pas, selon le corrélationniste, partir du passé ancestral, mais du présent corrélationnel. C'est-à-dire qu'il nous faut effectuer une *rétrojection du passé à partir du présent*. Ce qui nous est donné, en effet, ce n'est pas quelque chose d'antérieur à la donation, c'est seulement un donné présent qui se donne pour tel. L'antériorité logique (constitutive, originaire) de la donation sur l'être du donné, doit donc nous conduire à

subordonner le sens apparent de l'énoncé ancestral à un *contre-sens profond*, seul à même d'en délivrer la signification : ce n'est pas l'ancestralité qui précède la donation, c'est le donné présent qui rétrojette un passé *semble-t-il* ancestral. [...] Mais alors, nous aboutissons à un énoncé assez extraordinaire : *l'énoncé ancestral est un énoncé vrai*, en ce qu'objectif, mais *dont il est impossible que le référent ait pu effectivement exister tel que cette vérité le décrit*. [...] Bref, pour le dire plus simplement : *c'est un non-sens*.⁴

[...] Tous les corrélationnismes se révèlent comme des idéalismes extrêmes, incapables de se résoudre à admettre que *des événements d'une matière sans homme* dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle. Et notre corrélationniste se trouve alors dangereusement proche des créationnistes contemporains : de ces croyants pittoresques qui affirment aujourd'hui, selon une lecture « littérale » de la Bible, que la Terre n'aurait pas plus de 6000 ans, et qui, se voyant objecter les datations plus anciennes de la science, répondent, impavides, que Dieu a créé il y a 6000 ans, en même temps que la Terre, des composés radioactifs indiquant un âge de la Terre beaucoup plus ancien – cela pour éprouver la foi des physiciens.⁵

On le comprend, M. Meillassoux reproche au « corrélationnisme », dont la phénoménologie est une version forte, de s'interdire de saisir les énoncés scientifiques portant sur l'origine de l'Univers, de la Terre, de la vie et de l'homme. Elle ne peut les interpréter qu'en tant qu'elles font sens *pour-l'homme*, comme si la Terre et l'Univers l'attendaient, comme si, finalement, ce n'était pas réellement au sens où l'entendent les scientifiques que ces énoncés étaient vrais, mais en un sens plus *originnaire*, celui du rapport de l'homme au monde ; en quoi, effectivement, elle se tiendrait à proximité d'une cécité proprement théologique consistant à ne voir dans l'avant-l'homme, dans le sans-l'homme, qu'une illusion. C'est en cela que consiste ce que l'auteur qualifie d' « idéalisme » propre au corrélationnisme : le déplacement du sens énigmatique d'un énoncé portant sur une extériorité pure vers un sens qui nous est familier mais qui ne peut s'autoriser d'une prétention à la vérité qu'en se référant à une vision téléologique de la place de l'homme dans

⁴ Q. Meillassoux, *Après la finitude*, Seuil, 2006, p. 34-35.

⁵ Ibid, *op. cit.*, p. 36.

l'Univers. Ce que M. Meillassoux dénonce à juste titre, c'est un *excès* propre à la *prudence* transcendantale, quand bien-même on donnerait au transcendantal la définition minimale et non démiurgique qu'élabore Dufrenne. Ce qui permet en effet à M. Meillassoux d'assimiler la phénoménologie, qu'elle soit transcendantale ou non, au transcendantal kantien, c'est précisément l'idée selon laquelle il n'y a pas de monde sans apparaître du monde, et, par voie de conséquence, sans sujet percevant. Comment dès lors ne pas rejeter comme *impossibles* les énoncés « ancestraux » tels que ceux que nous avons mentionnés plus haut ? Dans cet Univers d'avant l'homme, il n'y a apparemment pas lieu d'insérer une succession temporelle *au sens propre*, puisque le temps n'a de sens que *pour* lui et, partant, *par* lui ; et de même, ces événements n'ont pas eu lieu dans un espace, puisque l'espace est une dimension d'ouverture du monde au sujet. Plus précisément, il faut dire que ces énoncés *ont*, pour le corrélationniste, un sens, mais que ce sens ne peut être que *pour nous*, quand bien même il s'agirait d'événements *sans-nous*. La philosophie qui nous est la plus contemporaine est donc le lieu d'une pensée souhaitant s'extraire des limitations kantienne et repartir à l'assaut de l'absolu compris comme « grand Dehors » : « [...] ce problème ne saurait être en aucun cas pensé par le transcendantal, parce qu'il concerne l'espace-temps en lequel les sujets transcendants ont pu passer du non-avoir-lieu à l'avoir-lieu : donc un espace-temps antérieur aux formes spatio-temporelles de la représentation »⁶.

Nous pensons qu'il est nécessaire de mettre en rapport cette critique à la position de Dufrenne, tout à la fois phénoménologue et défenseur d'une philosophie athée — ou athéologique.

⁶ Ibid, p. 47.

I. Élucidation et critique de la théologie négative

Nous commencerons donc par élucider diverses formes de théologie négative telles qu'elles se sont présentées dans l'histoire de la philosophie. Car il s'agit pour Dufrenne de montrer qu'une telle pratique déborde le cadre de la théologie proprement dite ; il est du reste remarquable qu'aucun théologien, ni même philosophe-théologien, n'apparaisse dans *Pour une philosophie non théologique*, sinon Maître Eckhart, de manière anecdotique. En effet, Plotin et Proclus, parmi les derniers philosophes proprement « antiques », sont ardemment antichrétiens. Après des débuts fortement marqués par la théologie, Heidegger se lance dans la pensée de l'Être et déclare : « Une philosophie chrétienne est un cercle carré et un malentendu. » Derrida se défend de faire une onto-théologie et le mysticisme de Blanchot récuse l'existence de Dieu. Comment, dès lors, parler de « philosophie théologique » pour des textes dont les intentions sont si peu religieuses ?

1. Théologie négative et philosophies de l'absence

Au sens strict, la théologie négative est une branche de la théologie chrétienne consistant à définir Dieu par ce qu'il n'est pas plutôt que par ce qu'il est : Dieu nous surpasse au point qu'on ne peut le rattacher à aucune de nos catégories, et, singulièrement, à celle de l'être. « Littéralement, Dieu n'est pas,

parce qu'il transcende l'être lui-même », écrit John Scot Érigène⁷. L'histoire de la philosophie qualifie pourtant de « théologie négative » les efforts initiés par Plotin et poursuivis par d'autres néoplatoniciens tels que Damascius, Proclus ou Porphyre, comme nous allons le voir.

Sur la question de la non-appartenance au champ religieux de la théologie négative telle qu'on la pratique en philosophie, Dufrenne s'exprime en ces termes :

Les contours [de la théologie négative] sont flous, car elle désigne moins une doctrine ou une école qu'un certain mouvement de pensée, qu'on peut découvrir aussi bien chez les néo-platoniciens que chez les Pères de l'Eglise, des hermétiques et des gnostiques.⁸

Contre son institutionnalisation, laquelle jouerait en faveur de son rattachement à la religion chrétienne en qualité de simple « branche », Dufrenne écrit qu'il s'agit d'un « mouvement de pensée ». Cela signifie qu'elle déborde le cadre de la théologie proprement dite, et autorise du même coup l'auteur à en déceler la persistance dans la philosophie contemporaine. L'opposition de l'école néoplatonicienne au christianisme est largement connue⁹ ; dès lors, ce n'est pas à l'aune d'une réflexion sur les mystères révélés que s'élabore la théologie négative néo-platonicienne, mais dans le cadre d'une pensée extrêmement poussée de la causalité :

⁷ J.S. Érigène, *De la division de la Nature*, Livre III, Paris, P.U.F., collection « Epiméthée », 2009.

⁸ *PNT*, p. 20.

⁹ Cf. notamment M. Lebiez, *Éloge d'un philosophe resté païen : Proclus (412-485)*, L'Harmattan, L'Ouverture philosophique, 1998.

Ce que cette science veut penser, indépendamment du dogme religieux de la Création, c'est l'origine radicale, et sa tâche, comme dit Bréhier, est « d'empêcher cette origine radicale de sombrer dans le néant absolu ». ¹⁰

Le néo-platonisme est une lutte contre l'ex-nihilo se refusant à abandonner à une intention dont les voies nous sont cachées, les ressorts de la causalité. C'est ainsi que Plotin (ainsi que toute l'école néo-platonicienne à sa suite) en arrive à formuler l'existence de l'Un (ou du Bien), dont la caractéristique est d'être par-delà l'être, d'exister par-delà l'existence. ¹¹ On voit donc qu'une théologie négative peut aussi bien être développée dans le cadre d'une religion qu'à l'intérieur d'une réflexion rationnelle.

Cependant, le lien avec la philosophie contemporaine reste à faire. A travers trois exemples, Dufrenne s'attache à l'explicitation de cette relation, à commencer par Heidegger, « initiateur en notre temps de[s] [...] philosophies de l'absence » ¹² dont la pensée est conduite « sous l'aiguillon d'une idée (mais il ne faut pas dire idée, ou concept), celle de la différence ontico-ontologique » ¹³. Le fameux « oubli de l'Être » théorisé par le penseur allemand témoigne ainsi d'une philosophie de l'absence, d'une phénoménologie de l'invisible. Dire « la pierre *est* là », « la porte *est* rouge » nous renseigne sur des étants ; quant à savoir ce que c'est que d'être, nous n'en savons toujours rien. L'apparaître même n'est pas propre aux étants : « il *arrive* à l'étant » ¹⁴. La philosophie de Heidegger tente donc de penser ce qui n'a ni visage ni même nom : dire « Dieu », c'est encore désigner un

¹⁰ *PNT*, p. 20.

¹¹ « C'est parce qu'il n'y a rien dans l'Un que toutes choses viennent de lui ; afin que l'être soit, il faut que lui-même ne soit pas l'être mais le générateur de l'être. » Plotin, *Ennéade*, V, 2, 1.

¹² *PNT*, p. 7.

¹³ *PNT*, p. 7.

¹⁴ *PNT*, p. 8. Souligné par nous.

étant doté d'intentions productrices. Ici, l'être fonde l'étant, il le fait être, et donc il le constitue comme étant. De même lorsque Derrida élabore le concept non-conceptualisable de *différance*, dont le mode d'être est constitué de tels paradoxes que l'on ne peut dire qu'il est :

Qu'est-ce donc alors que cette *différance*, demanderez-vous aussitôt ? Mauvaise question. D'abord parce qu'en la formulant et en attendant une réponse vous jouez toujours le jeu du logocentrisme, d'une pensée qui procède par définitions, qui trouve dans le langage un instrument efficace, et qui par lui peut être maîtresse de soi comme de l'univers. [...] Ensuite parce que la *différance* est ce qui ouvre la possibilité de toute question, parce qu'elle se situe à l'origine de tout questionnement, on ne peut la prendre au piège d'une question.¹⁵

Dufrenne touche ici au cœur du rattachement de Derrida aux philosophies de l'absence, et donc, de loin en loin, à la théologie négative. On observe en effet une structure analogue à celle des théories néo-platoniciennes ; la *différance* échappe à l'essence parce qu'elle est par-delà le langage ; elle échappe à la connaissance parce qu'elle est sa condition. Le thème heideggerien de la *différence ontico-ontologique* est ainsi repris par Derrida, sous le nom d'espacement, « qui joue par exemple entre les signifiants, à qui leur nature différentielle permet de signifier »¹⁶ : reprenant les découvertes de Saussure, notamment sur l'opposition des phonèmes comme condition du langage et de la signification, Derrida y voit le premier palier de la *différance*, qui seule permet aux signifiants d'exister comme signifiants ; la *différance*, comme fait de *différer*, conditionne la *différence* entre signifiants. Mais cette dernière « ne réside pas seulement *entre*, mais *dans* »¹⁷, ce qui revient à dire qu'à l'intérieur même du signe surgit l'écart entre le signifiant et le signifié, dont la présence est *différée*, *ajournée* et en quelque sorte perdue. La perte de

¹⁵ *PNT*, p. 8. Souligné par nous.

¹⁶ *PNT*, p. 11.

¹⁷ *PNT*, p. 11.

cette présence, on peut la rapporter aux premières pages de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel : lorsque j'écris « le maintenant est la nuit », et que je relis cette phrase à midi, j'ai perdu la présence de la nuit. Le *ceci* n'a plus d'autre vérité que celle de l'écriture, il n'a plus de présence pleine. En voulant se conserver, il s'est perdu¹⁸. Voici donc les deux voies de la différence : l'écart irréductible, et l'ajournement. Reste alors le signifiant, constituant un monde clos sur lui-même, fait de distinctions nettes, hors-présence. Or ce thème d'un langage qui tournerait en rond sur lui-même, loin de ce qu'il était censé *faire voir*, force est de constater qu'il est fortement développé par Blanchot, troisième exemple de la persistance de la théologie négative dans la philosophie contemporaine selon Dufrenne : « Il nous semble en effet légitime de joindre ici Blanchot à Derrida, ne fût-ce que pour ce qu'ils puisent tous deux aux mêmes sources : Heidegger et Lévinas, et pour ce que les écrits récents de Blanchot font place à leur façon aux thèmes de l'écriture et de la différence »¹⁹. En recourant à des termes tels que l'autre, l'inconnu, le neutre, et même la mort, c'est bien sur la même absence fondamentale que celles de Derrida et de Heidegger que Blanchot fait fond. Le *logos* est désavoué, et le thème de l'errance est omniprésent :

Errance de la pensée d'abord, car penser, c'est interroger ou s'interroger ; « la question est le désir de la pensée », et « la question la plus profonde est la question qui ne se pose pas »²⁰, que nul sujet n'est là pour poser, car le désir [...] est

¹⁸ « *Le maintenant est la nuit*. Pour examiner la vérité de cette certitude sensible, il suffit d'une simple épreuve. Nous mettons par écrit cette vérité ; une vérité ne peut perdre à être mise par écrit ; pas davantage à ce que nous la conservions. Regardons à nouveau *maintenant, ce midi*, la vérité mise par écrit, il nous faudra dire qu'elle est devenue de vent. » Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, NRF, Gallimard, Paris, 1993, p. 150.

¹⁹ *PNT*, p. 28.

²⁰ M. Blanchot, *L'entretien infini*, P.U.F., 1968, p. 20.

ce qui précède et décentre le sujet, et encore moins pour y répondre : « La réponse est le malheur de la question »²¹, dans la mesure même où elle l'apaise.²²

On peut supposer que Blanchot se range à l'avis de Breton, selon qui, de tous les mots, « donc » est « le plus haïssable »²³. Le discours procède par une sorte d'illusion sur lui-même : il se croit tout-puissant, entend embrasser l'ensemble de la vérité, alors même qu'il induit un *medium* incontournable entre elle et nous. Pis encore, il ne peut se retourner sur lui-même sans toujours se produire lui-même : le langage ne peut se distancier du langage, il ne peut devenir son propre tremplin vers ce qui le conditionne. D'où la thématique du mouvement circulaire d'un *medium* qui finit par devenir à lui-même sa propre réalité tout en persistant à croire qu'il se dépasse vers ce qu'il désigne :

Dans ce tour, qui tourne vers ce dont il détourne, il y a une torsion originelle où se concentre la différence dont tous les modes de parler, jusqu'à la dialectique, cherchent à utiliser, à clarifier, à détendre l'enchevêtrement : parole-silence, mot-chose, affirmation-négation, avec quoi vivent toutes les énigmes qui se parlent derrière tout langage qu'on parle. Par exemple : la parole est parole sur fond de silence, mais le silence n'est encore qu'un nom dans le langage, une manière de dire ; ou bien, le nom nomme la chose comme différente du mot, et cette différence n'est donnée qu'avec le nom.²⁴

Le langage ne sort jamais de lui-même, il tient dans ses filets tout ce qu'il prétend autre que lui. Impossible pour lui de remonter jusqu'à ce qui n'est pas lui, jusqu'à l'*autre*.

De Heidegger à Derrida en passant par Blanchot, c'est donc toujours la même architectonique que Dufrenne entend mettre au jour : celle d'une expérience de l'absence, voire de méta-absence, d'absence de l'absence. Il nous

²¹ *Ibid*, p. 32.

²² *PNT*, p. 10.

²³ André Breton, *Signe ascendant*, 1947.

²⁴ Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p. 44.

faut désormais voir ce qui, précisément, est reproché à la théologie négative, qu'elle soit néo-platonicienne, chrétienne ou contemporaine, avant de montrer que cette expérience n'est justement pas la seule possible ; en en dégagant les principaux développements, Dufrenne n'en a pas encore accompli la critique, fût-elle conséquentialiste (à quoi mène la théologie négative ?) ou radicale (sur quoi repose-t-elle en dernier ressort?) ; c'est ce à quoi nous allons maintenant nous intéresser.

2. La présence athéistique

Comme nous venons de le mentionner, la critique des philosophies de l'absence que conduit Dufrenne a deux branches : la première doit s'entendre en un sens kantien, c'est un retour aux conditions de possibilités d'un tel mouvement de pensée ; la seconde est plus acerbe, en ce qu'elle montre *tout ce que nous avons à perdre* à prendre au mot les penseurs qui souhaitent nous déposséder de la présence. La « solution » proposée par Dufrenne en dernière instance ne peut être entendue qu'à l'aune de cette double critique. A des fins de cohérence de notre argumentation, nous commencerons par montrer les dangers inhérents aux philosophies de l'absence, ce pour quoi il est légitime de les critiquer. Après quoi il s'agira d'en dégager les assises profondes pour, enfin, travailler à leur remplacement.

Il est tout d'abord frappant qu'à aucun moment dans *Pour une philosophie non théologique*, Dufrenne n'expose réellement les dangers que présente toute philosophie de l'absence. Tout se passe comme si leur voie de théologisation permanente constituait en soi une critique suffisante. C'est qu'elles mènent

presque nécessairement à une forme de mysticisme religieux : elles « oriente[nt] [...] vers la théologie, et singulièrement vers la théologie négative »²⁵. Bien que, comme nous l'avons évoqué, toute théologie négative ne se rapporte pas nécessairement à une religion instituée, leurs rapports sont plus intriqués qu'il n'y paraît :

La théologie négative est sans doute la vérité de la théologie : si l'on nomme Dieu, il faut bien éviter que les noms qu'on lui donne ne le trahissent ; toute détermination est négation, et il faut nier cette négation. Sans doute les Eglises enseignent-elles dogmatiquement une théologie positive ; l'institution ne peut que sécréter la positivité — et prononcer des anathèmes — pour assurer son autorité ; et on sait avec quelle défiance elle accueille, pour la récupérer, l'expérience mystique. Mais c'est tout de même sur l'expérience religieuse que se fonde la pensée religieuse ; et parce que cette expérience, en ce qu'elle a de plus authentique, est l'expérience d'un dieu impensable et caché, la théologie doit bien se faire négative, quitte à l'être dogmatiquement. Et quoi de plus facile ? Tout discours dissimule ce qui l'inspire, et convertit le non-savoir en savoir ; s'ils ne refont pas l'expérience pour leur propre compte, les héritiers de ce savoir, catéchistes ou épigones, sont propriétaires d'un savoir.²⁶

Le Dieu des religions monothéistes²⁷ ne peut jamais être déterminé sans faire violence à son ineffable supériorité, mais surtout, elle puise à la même source que les philosophies contemporaines passées en revue par Dufrenne, savoir, l'absence excédant la présence, antérieure et productrice d'elle. Tout se passe comme si philosophies de l'absence et monothéismes se rencontraient *par le haut*, dans l'inépuisable fond de l'indicible, de l'en-dehors, de l'autre. Elles témoignent

²⁵ Presque tout, dans ce texte extrêmement riche, semble signaler une écriture dans l'urgence, de l'absence de justification d'un tel but à la construction déroutante de l'argumentation.

²⁶ *PNT*, p. 37.

²⁷ Nous ne prétendons pas ici que les trois religions du Livre puissent être réduites les unes aux autres ; sur ce point, voir R. Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2008. Cependant, cela ne doit pas empêcher de remarquer l'évidente similitude de l'infinie supériorité de Dieu dans la Torah, le Nouveau Testament et le Coran. Si bien que c'est toujours d'un point de vue *affirmatif* que les monothéismes se distinguent, tandis qu'ils sont comparables dans l'apophatisme.

également d'une forme d'abandon, celui du savoir. La « conversion du non-savoir en savoir » dont parle Dufrenne semble bien faire signe vers une telle configuration : c'est bien prétendre la connaître que d'affirmer que telle ou telle entité n'est pas connaissable. C'est du moins décréter les limites de la connaissance humaine. Mais ce n'est réellement qu'à la toute fin du texte que se dessinent les véritables dangers de la théologie négative : « Une philosophie non théologique, c'est une philosophie pour qui il n'y a pas à attendre de parousie : elle sait que la présence est donnée *hic et nunc* »²⁸. On devine en creux l'enjeu éthique de ce texte : faire advenir ici, maintenant, le bonheur ; refuser aux religions le droit de retarder dogmatiquement le plaisir qui s'offre à nous dans l'instant. Cet hédonisme, comme les philosophies de l'absence, s'appuient sur une certaine *expérience*, point sur lequel Dufrenne insiste de nombreuses fois dans la seconde partie du texte. Comment refonder la philosophie en vue de ne plus laisser la théologie s'immiscer en elle ? C'est l'esquisse d'un programme que le lecteur voit alors apparaître.

Notre auteur entend montrer ce que les théologies négatives contemporaines ont de singulier, et cet effort de *singularisation* ne doit pas être pris à la légère : c'est une première étape vers son « remplacement » par une philosophie de la présence pleine. Comment donc faire d'un mouvement de pensée une forme d'expérience du monde ? C'est l'objet d'un curieux passage :

Chercherons-nous donc l'expérience singulière qu'il faudrait attribuer à Derrida parce qu'elle éclairerait la lecture de ces textes ? Si indiscret, si arbitraire que ce soit (mais après tout c'est notre lecture que nous exposons à ces reproches), nous nous risquerions à dire que c'est l'expérience d'un homme qui a l'impression de ne pas s'appartenir, de ne pas appartenir non plus à la race des hommes ; ce monde

²⁸ *PNT*, p. 56.

n'est jamais le sien, le sol se dérobe sous ses pieds : pas d'origine, pas de fondations. Aliénation donc, contre laquelle le langage n'est pas un recours.²⁹

Quoique se donnant sous des dehors extrêmement singuliers, il ne faudrait pas prendre cet extrait pour une attaque *ad hominem*. Il ne s'agit pas en effet de discréditer l'oeuvre au nom de quelque élément biographique, mais plutôt de reconstruire un pan de la psychologie du philosophe à partir de ce qu'il écrit³⁰, cela dans le but de faire de son discours une *possibilité* parmi beaucoup d'autres. Plus loin, on lit en effet :

C'est pourquoi, si l'on veut travailler à la fin de la théologie, au moins de la théologie négative, il faut lui opposer une pensée qui se nourrisse à une autre expérience [...]. Non qu'on puisse disposer des expériences comme de pions sur un échiquier. Mais il faut dire que d'autres expériences sont possibles, qui induisent une autre pensée, et qu'on en peut trouver autour de soi des témoignages.³¹

On ne peut disposer à sa guise des expériences, mais il est possible de s'en servir comme armes pour lutter contre une pensée dangereuse. Cela montre également que c'est un débat qui, pour Dufrenne, déborde le cadre de la seule rationalité : l'expérience sur laquelle s'appuie la théologie négative n'est pas *plus* ou *moins vraie* que celle sur laquelle repose la philosophie athée qu'il entend mettre en place. Il s'agit seulement de la ramener à ce qu'elle est : *une* expérience.

Mais cet apparent relativisme n'est-il pas en contradiction avec l'ambition d' « instaurer un athéisme qui ne soit pas le frère ennemi du théisme »³², c'est-à-dire de ne pas substituer à un dogmatisme religieux un dogmatisme anti-

²⁹ *PNT*, p. 27.

³⁰ C'est un effort que l'on peut, sans trop le dénaturer, qualifier de « nietzschéen ». La part de psychologie dans l'oeuvre de Nietzsche, loin de s'appuyer sur des éléments déjà donnés pour en *déduire* ce qui, a de toutes façons déjà été écrit, s'attache à suivre le parcours exactement inverse. Contrairement à une idée répandue, c'est une manière de prendre toute pensée également au sérieux.

³¹ *PNT*, p. 39.

³² *PNT*, p. 37.

religieux ? Non, car Dufrenne précise plus loin que l'expérience qu'il faut lui opposer est celle, « proprement originaire », « de la présence »³³. C'est là la véritable cheville du texte : en grattant le vernis de la présence, Heidegger, Derrida et Blanchot ont cru en trouver le dernier ressort, soit l'absence. Or notre auteur imite leur exemple et, à son tour, déconstruit l'absence, derrière laquelle c'est la présence, pleine et entière, qu'il découvre. La véritable tâche du phénoménologue peut dès lors s'amorcer : renouer avec cette présence originaire, tâcher de l'élucider.

II. Dé-théologiser la présence

Le seul dégagement de la présence ne suffit pas à se prémunir d'une visions théologique : comment préserver l'idée phénoménologique d'un monde *pour-un-sujet* sans pour autant recourir à un *don*, avec tout ce que cela suppose d'intentions secrètes d'une instance « donnante » ? En d'autres termes, comment se prémunir contre la théologisation du mot « pour » en phénoménologie ? Il s'agira d'abord d'étudier le retournement par Dufrenne de la hiérarchie absence-présence telle que la construisent Heidegger, Derrida et Blanchot, puis de poser sérieusement le problème du « don qui n'implique pas de donateur » que l'auteur établit à la fin de *Pour une philosophie non théologique*. Nous pensons que la résolution d'une telle difficulté réside en grande partie dans un autre ouvrage, savoir, *L'inventaire des a priori* : d'abord à travers une réflexion sur la *nécessité* de l'a priori matériel, c'est-à-dire de l'intentionnalité propre à la *hylè*, puis dans la mise en place de l'« a priori sauvage », lieu de la coïncidence de l'être et du connaître, lieu aussi de

³³ *PNT*, p. 39.

l'affirmation d'un « matérialisme poétique » dont nous devons élucider la dimension d'alternative au théisme.

1. Renverser la subordination de la présence à l'absence

Par quel geste opérer le renversement du rapport absence-présence tel que les philosophies de l'absence l'ont établi, et quelles menaces subsistent pour qui veut garantir la possibilité d'une philosophie athée ?

Une telle tâche doit d'abord en passer par un rétablissement de la fonction référentielle du langage : elle doit retrouver le monde que l'on a prétendu perdu par l'intervention de la parole et l'écriture. Le patient travail de déconstruction des philosophies de l'absence aboutit ici au surgissement de la présence au sein même d'une réflexion sur le langage, lieu privilégié de sa négation dans les théologies apophatiques :

Le langage instaure à la fois l'intelligibilité et la mystification : quand les mots servent à mentir, et aussi quand ils font oublier les choses, quand l'univers du discours se substitue au monde des choses. Mais le peut-il ailleurs que dans le discours du philosophe qui escamote la fonction référentielle du langage ? Et cette fonction référentielle ne suppose-t-elle pas un être au monde pré-linguistique ? ³⁴

C'est en effet un thème récurrent dans les religions du Livre, de même que dans le domaine philosophico-théologique : la tromperie que le langage porte toujours en lui comme une virtualité, sa capacité à se substituer à ce à quoi il se réfère. Témoin Michel Henry:

Dans l'impuissance où [la parole du monde] se trouve de poser la réalité de ce dont elle parle, un pouvoir lui reste, toutefois, celui de mentir. C'est la raison pour

³⁴ *PNT*, p. 42-43.

laquelle, comme l'a suggéré Jean, le témoignage que porte cette parole est potentiellement un faux témoignage. [...] Parce que le mot est étranger à la réalité et ne contient aucune de ses propriétés, parce qu'il peut appeler du même nom deux choses différentes ou attribuer plusieurs noms à une même chose, il peut aussi bien se faire passer pour elle, s'identifier à elle, valoir pour elle, la plier à soi, la ramener à son désir ou à son délire. C'est alors que son pouvoir devient effrayant, prétendant dicter ses lois à la réalité, la soumettre à son caprice [...].³⁵

Il est en réalité assez aisé de montrer en quoi une telle critique du langage n'est possible que par référence à un monde donné avant le langage, un monde qui en lui-même ne possède pas le pouvoir de mentir, un monde par-delà la vérité et le mensonge : celui de la perception originariaire. C'est bien ce que Dufrenne appelle l' « être au monde pré-linguistique », condition de possibilité du langage, dont l'intégrité n'est jamais remise en cause par la trahison des mots, et qui en est même le critère. Se pose alors un problème auquel la phénoménologie a l'habitude de se confronter : comment parler d'une présence d'avant la parole ? Comment contraindre le langage à user de ses ressources propres pour décrire un lieu où il n'a pas droit de cité ?

Dufrenne se lance alors dans l'énumération des caractéristiques de la présence. De manière liminaire, il aborde la difficulté du projet tout en maintenant l'objectif :

Il faudrait concevoir cette projection d'avant l'éclatement et d'avant le langage qui met le sujet au monde : un monde sans Non, mais qui n'est pas celui de l'inconscient, c'est-à-dire d'une instance déjà constituée, ni celui d'une conscience qui a fait l'épreuve de la réalité. De ce monde, l'expressivité de certains objets peut donner quelque idée ; car l'objet expressif s'illimite en un monde ordonné à un sentiment, le monde de la tendresse qu'ouvre un certain sourire, ou le monde de l'angoisse qu'ouvre un ciel d'orage, et ce monde, qui nous pénètre plutôt que nous

³⁵ M. Henry, *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002, pp. 95-96.

n'y pénétrons, est comme plein et consistant sans être peuplé d'objets identifiables et disponibles.³⁶

Dans ce monde de la perception originaire, l'inconscient n'est pas formé et la conscience se confronte pour la première fois à la réalité : elle n'a pas affaire à des « objets identifiables et disponibles », à ces corps que le langage peut discerner, se soumettre et s'approprier, ou du moins *faire comme si*. La brève analyse du sentiment que livre Dufrenne sert ainsi à baigner le sujet dans la présence sans avoir recours au langage : le sentiment est ce par quoi je suis pénétré sans y pénétrer moi-même, ce qui me saisit sans que je ne le saisisse : il s'agit ici d'*éprouver*, par le *medium* du monde extérieur, ce que les mots ne peuvent ni recouvrir, ni assimiler, ni remplacer. Mais ce n'est là qu'un aperçu de ce que peut la perception. La tâche véritable consiste dans le traitement qu'une analyse authentique de cette perception doit réserver à l'absence qui, semble-t-il, menace toujours de refaire surface. Commence alors le travail de subversion du rapport absence-présence. Cela passe d'abord par l'étude phénoménologique de la distance, signe apparent d'un éloignement de la chose, d'une mise en échec de toute présence. Mais, souligne Dufrenne, « que se creuse la distance ne constitue pas l'absence »³⁷ : c'est bien au contraire *dans* la distance que se donne la présence, *grâce* à elle, et non pas contre elle ou malgré elle : « la distance se donne dans la perception comme propriété des choses. »³⁸. Et cette distance n'est pas la marque d'une séparation ontologique, d'un vide entre moi et la chose et entre les choses entre elles : elle est un facteur de connexion : « Il n'y a pas encore de distance comme écart dans la perception originaire, l'espace y est ce qui joint et non ce qui

³⁶ *PNT*, p. 43.

³⁷ *PNT*, p. 44.

³⁸ *PNT*, p. 44.

sépare »³⁹ : la distance est le vecteur de la richesse perceptive, de son foisonnement ; à aucun moment elle ne l'affaiblit ou ne la fait jaillir d'un vide qui serait son absolu contraire. Pourtant, une fois résolu le problème de la distance rejaillissent des difficultés quant à la donation de la chose même : la perception ne suppose-t-elle pas de l'invisible, du caché, cet arrière de l'objet qui se dérobe lorsque j'en perçois l'avant, et cet avant qui, à son tour, est inaccessible à mes yeux lorsque j'ai fait le tour de l'objet pour trouver cet arrière devenu, par là même, l'avant ? Dufrenne en revient ici aux fondamentaux de la donation par esquisse :

On dira pourtant qu'à mesure que mon regard distingue des choses, elles empiètent l'une sur l'autre, elles se font écran, et qu'aussi bien chaque chose nécessairement me dérobe son envers,

mais

si l'objet ne se donne que dans des « esquisses », que je peux toujours multiplier, l'important est plutôt qu'il se donne, qu'il soit là [...].⁴⁰

Ce détour par la théorie husserlienne de la perception sert à rappeler l'injonction fondamentale de la phénoménologie, celle du *retour aux choses mêmes* : la chose physique ne se donne jamais adéquatement, et la conscience est certes condamnée à tourner autour sans jamais pouvoir la percevoir dans sa complétude ; mais c'est là justement la condition de la perception, et c'est la seule manière dont *la chose-même* se donne à moi. Ce qu'il y a d'absence dans l'objet perçu n'existe que comme présence virtuelle, toujours susceptible de vérification : présence « en chair et en os »⁴¹ et inadéquation du regard, bien plutôt que de s'opposer, s'entre-répondent.

³⁹ *PNT*, p. 44.

⁴⁰ *PNT*, p. 44-45.

⁴¹ « Dans ces divers [ininterrompus d'apparences et d'esquisses] viennent s'esquisser eux-mêmes, à travers une continuité déterminée, tous les moments de l'objet qui s'offrent dans la perception avec le caractère de se donner soi-même corporellement. » Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale*, I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », trad. P. Ricoeur, 2008, p. 133.

Il semble pourtant que, dans cette présence apparemment saturée, persistent des expériences intra-mondaines de l'absence, ce dont nous parle Lyotard : « Le monde aussi est susceptible d'événements. Il y a des lapsus du monde, des émergences de zones non baignantes, des crises de « transcendance »⁴² ; Dufrenne ajoute :

Et certes, même si l'on conteste que le langage puisse nous dessaisir, qu'il y ait du vide en bordure du discours, que la référence soit un intervalle au lieu d'être un lien, on ne peut contester les expériences de la destruction, de l'exil, de la mort. Si l'on parle d'une entente originaire avec le monde, il n'est pas dit que cette entente soit heureuse ; si l'on parle d'expressivité et de sens, il n'est pas dit que ce sens soit recueilli dans le calme, et n'induisse qu'au bonheur : la nuit peut dire l'horreur, aussi bien que le sourire dit la tendresse. [...] Mais ce sont là encore des visages du monde perçu, et qui ne retentissent en nous que dans la mesure où nous sommes en prise sur le monde. L'absence même, quand elle est absence de, est toujours sur fond de présence [...].⁴³

Les expériences malheureuses de la perte (celle de la contrée natale comme celle d'un être proche) ne sont des expériences de l'absence qu'en tant qu'absence-*de*, c'est-à-dire d'une entité dont j'ai d'abord ressenti la présence. Si bien que toute expérience de l'absence n'est rendue possible que par la présence même : comme, dans la donation par esquisse, l'absence de certains traits de l'objet ne peut que faire fond sur leur présence actualisable, l'absence d'un être cher fait fond sur sa présence perdue : l'aspect irréversible du second cas ne doit pas masquer sa grande proximité avec le premier, puisque l'un et l'autre ont une racine commune, savoir, la perception originaire. Reste cependant à élucider « une autre expérience de l'absence »⁴⁴ intra-mondaine : le désir compris comme puissance inextinguible, en quoi il se distingue du besoin :

⁴² *Discours, figure*, p. 136. Cité dans *PNT*, p. 45.

⁴³ *PNT*, p. 45.

⁴⁴ *PNT*, p. 46.

Car à la différence du besoin, le désir est insatiable : il ne s'accomplit jamais que partiellement. Et ce n'est pas parce qu'il n'a pas d'objet (parce qu'il appartiendrait à l'ordre du symbolique), c'est plutôt parce qu'il en a trop, ou qu'il attend trop de chaque objet : parce qu'il est rapport à l'impossible. Il n'est pas désir d'un objet déterminé, imaginaire ou réel, sinon par délégation ou par symbolisation, il est désir de tout, d'un autre monde, du monde de la plénitude originare.⁴⁵

Le désir est certes désir d'un *autre* monde, mais l'adjectif « autre » est ici à prendre dans un sens différent de celui que l'on entend habituellement : non pas fantasmatique, relevant de l'imaginaire, mais appuyé, encore et toujours, sur la perception originare, sur une présence d'avant cette séparation qui est aussi un déchirement, celle du sujet et du monde, et qu'induisent le langage et l'habitude : « [l'homme] rêve d'un autre monde où impossiblement il serait soi sans être un moi : sans être séparé, sans être responsable ni menacé, individu non-individué »⁴⁶. Ainsi le désir se distingue-t-il du besoin : son caractère inextinguible provient d'une source plus profonde, celle du monde lui-même, celle de la perception d'avant la séparation où l'homme fait corps avec le monde, où il *est* monde. L'objet du désir ne peut donc être l'absence : il réside dans cet *ailleurs* paradoxal qu'est la plénitude originare : cet ailleurs est aussi un *toujours-déjà*, il se réinvestit dans le désir d'une présence pleine. Témoin les moments d'accomplissement du désir :

Il arrive que le désir un moment s'accomplisse. Et pas seulement dans l'imaginaire, dans l'extase mystique qu'induit la pensée religieuse, mais dans la réalité de la jouissance [...]. Jouissance de l'orgasme, de la fête, de l'émeute [...]. Dans la jouissance, le sujet s'exalte, mais de ne plus s'appartenir, d'être possédé par son acte et par la réponse qu'il reçoit du partenaire ou du monde complice – c'est-à-dire de l'autre monde présent en ce monde, non comme son autre mais comme son fond : la Nature dans l'abandon de l'amante, dans l'épanouissement de l'objet esthétique, dans la fraternité du camarade. Réponse positive, qui apaise toute

⁴⁵ *PNT*, p. 46.

⁴⁶ *PNT*, p. 47.

question, qui préserve le sujet d'être en question, de se sentir tenu à distance, solitaire et mesuré.⁴⁷

Par l'accomplissement du désir, je n'ai pas – je ne peux avoir – accès à un *autre* monde : je renoue au contraire avec la présence, je communie avec elle, j'abolis l'écart qui s'est creusé entre elle et moi, je referme la déchirure du sujet et de l'objet : nous sommes alors « complices », interpénétrés. La précarité de la jouissance, sa rareté et sa brièveté, est elle-même une donnée du temps : la temporalité est « ce qui rend toute coïncidence impossible » étant donné qu'« attendre et regretter sont notre lot » et que « le devenir sépare l'objet de lui-même en l'altérant, et il nous sépare également de nous-mêmes »⁴⁸ : Dufrenne y voit le principal point d'appui de toute théologie négative. Pourtant l'analyse de la conscience interne du temps permet, une fois de plus, de redonner à la présence la consistance que Dufrenne cherche à rétablir tout au long de ces pages. Quelle expérience la conscience fait-elle de sa durée, ainsi que de l'événement ? « Si nous pouvons dire le passé au passé, c'est qu'il se passe quelque chose au présent : il y a de l'événement, dans sa présence à soi et au monde »⁴⁹. L'événement est en réalité ce moment de coïncidence des deux intentionnalités, celle du sujet et du monde : les réflexions sur le temps comme dimension de l'absence ne font que reconstruire une temporalité qui n'est pas vécue, qui ne relève d'aucune expérience. Il n'y a rien de plus métaphysique que cette absence prétendument constitutive et pourtant jamais perçue. L'absence ne se vit jamais au présent, et elle ne se *vit* pas du tout ; elle est une expérience de la non-expérience, et son secret doit toujours être trouvé dans la présence, lieu de toute expérience véritable et coïncidente. Aussi,

⁴⁷ *PNT*, p. 48.

⁴⁸ *PNT*, p. 49.

⁴⁹ *PNT*, p. 49.

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. Ce monde, nous y sommes et nous en sommes, quelle que soit la distance que creuse notre regard, c'est en lui que notre désir peut rêver d'un ailleurs, c'est avec lui, et d'un même mouvement que le devenir nous emporte. Et parce que nous en sommes, nous sommes : cette présence nous assure d'être présents à nous-mêmes ; de quelque nom qu'on le désigne, fût-ce celui d'une personne, le sujet est indéclinable, et il n'est pas plus hors de soi que hors du monde.⁵⁰

Distance, esquisses, exil, destruction, mort, désir, temps : autant d'instances par lesquelles l'absence semble s'immiscer dans l'expérience elle-même ; instances qui, en dernier recours, ne puisent leur sens d'être que dans la présence, quand elles ne sont pas sa condition de possibilité. La conclusion du texte s'ouvre sur ce qu'est ou doit être une philosophie athée :

une philosophie non théologique, c'est une philosophie pour qui il n'y a pas à attendre de parousie : elle sait que la présence est donnée *hic et nunc*. Elle est le don même, qui n'implique pas de donateur, qui est seulement le devenir imprévisible et prodigue du réel. Pas d'origine absolue aux frontières du néant, mais seulement de l'originaire : la puissance de la Nature. Pas de geste créateur, sinon celui de l'homme qu'habite cette puissance. L'origine est toujours là dans ce pacte que scelle ma naissance, et que la perception ne cesse de renouveler. Nous ne cessons de l'oublier, et nous ne pouvons nous en dépendre.⁵¹

Or que signifie ce don qui n'implique pas de donateur ? Faut-il entendre par là que la présence s'offre sans que l'on puisse pour autant distinguer une présence offrante et une présence offerte ? Cette parfaite coïncidence de la présence avec elle-même ne serait dès lors pas sans rappeler le Logos stoïcien, ce feu divin cause et effet de lui-même et de toutes ses déterminations. La présence phénoménologique est-elle alors cette respiration purement immanente ? Cela ne saurait être. Une philosophie athée ne s'encombre pas plus d'un Dieu immanent

⁵⁰ *PNT*, p. 53.

⁵¹ *PNT*, p. 56.

que d'un Dieu transcendant. Comment alors nommer ce monde ouvert au sujet, ce que le dernier Husserl a nommé l' « intentionnalité hylétique » ? Comment se prémunir contre toute déformation théologique, contre toute transformation de cette intentionnalité en intention ? En bref, est-il possible de penser un monde absolument *pour nous* sans pour autant en faire un monde *créé* pour nous ?

2. A priori matériel, nécessité et historicité : que veut dire le mot « pour » ?

a. La matérialité de l'a priori

La transition d'une théorie transcendantale à une théorie phénoménologique post-husserlienne de l'a priori n'est pas sans poser d'importantes difficultés. Il s'agit en effet de revenir sur les définitions kantienne et husserlienne de l'a priori comme vecteur du pouvoir constituant du sujet transcendantal et de leur substituer une définition plus *comprehensive* (au sens que la langue anglaise donne à ce terme) en conférant à l'a priori une dimension matérielle objective. En surface, cela veut dire que l'intentionnalité ne peut plus être comprise uniquement comme ouverture du sujet au monde, mais également comme ouverture du monde au sujet ; le sujet n'est plus l'origine du sens de son expérience, il en est le *récepteur*, et sa dimension transcendantale est alors réduite aux conditions de possibilité d'une telle réception. Mais une question surgit alors : *d'où vient le sens du monde ?* Il paraît en effet difficile de ne pas associer ce sens extérieur à nous à une volonté supérieure donatrice de sens, et il semble que la phénoménologie post-husserlienne soit condamnée à avoisiner un certain théisme, l'*intentionnalité* matérielle prenant bien vite les traits d'une *intention*. Plus profondément, c'est d'une distorsion manifeste du sens du mot

« pour » qu'il faut parler. La philosophie transcendantale, lorsqu'elle parle du *pour-moi*, l'entend d'une autre oreille que la phénoménologie post-husserlienne : ce *pour-moi* puise sa signification dans un *je* compris comme principe d'unification de l'expérience, comme donateur de sens (ainsi les formes a priori de la sensibilité que sont l'espace et le temps chez Kant) : il sonne presque comme un *pour-de-faux*, puisque ma perception du monde y est séparée de ce qu'est le monde en lui-même. La tentative de la phénoménologie post-husserlienne pour se dégager de l'emprise du transcendantal, au contraire, plonge le *pour-moi* dans un sens qui lui est tout à la fois étranger (en ceci qu'il ne le construit pas) et familier (en ceci qu'il est apte à le recevoir). Ce déplacement de la ligne de fracture entre le sujet et le monde n'est pas, semble-t-il, sans conférer à l'homme un statut unique dans la nature, et à en faire le récepteur d'un monde qui lui est non seulement ouvert, mais comme *offert*, et c'est le théisme qui guette une telle communion.

Comment opérer la transition du transcendantal à l'hylétique ? Cela exige bien évidemment de revenir sur ce que Kant a pu dire de l'a priori pour observer le mouvement de dégagement qu'effectue Dufrenne. Nous partirons, afin de ne pas perdre de vue l'objet de notre étude, de ce que ce dernier en dit lui-même :

L'a priori n'est pas formel, il est matériel. Il ne détermine pas seulement la forme de la connaissance, mais déjà son contenu ; il ne s'explicite pas dans une connaissance elle-même formelle comme une science pure, mais dans la connaissance de certains aspects du réel. Nous l'exprimons en disant qu'il a un côté objectif, qu'il est constituant de l'objet comme il l'est du sujet.⁵²

Quel dépassement s'effectue ici ? Il nous est dit que l'a priori « ne détermine pas *seulement* la forme de la connaissance, mais déjà son contenu » : d'emblée se signale son ambivalence fondamentale : il est tout autant du côté de la connaissance que de celui de ce qui est connu. Il désigne cette interpénétration

⁵² *IAP*, p. 19.

fondamentale de l'homme et du monde, cette coïncidence du percevant et du perçu. Cela tranche franchement avec la définition kantienne de l'a priori qui, comme le rappelle Dufrenne, « repère l'a priori sur certains jugements et non sur certains objets »⁵³. Un raisonnement géométrique tel que « la somme des angles d'un triangle égale la somme de deux droits » est ainsi pour Kant un jugement *a priori* en tant qu'il est universellement et nécessairement vrai, contrairement aux lois tirées de l'expérience qui sont toujours en passe de se déliter si un seul fait observable venait à les contredire. L'a priori kanto-husserlien fait également du sujet transcendantal un démiurge :

Si l'a priori est seulement une forme qu'il faut référer au sujet comme transcendantal, et qui est en elle-même extérieure et étrangère à toute matière, il ne peut informer le donné – et donc organiser l'expérience – que par l'opération de ce sujet. Il faut donc prêter à ce sujet une activité proprement démiurgique [...]. Or l'idée même de cette démiurgie nous semble suspecte [...] pour la connivence qu'elle peut avoir avec le thème beaucoup plus général d'une certaine vocation de l'homme à la souveraineté.⁵⁴

Or dans *Pour l'homme*, Dufrenne écrit aussi : « L'âge théologique a fait la part belle à l'homme ; Mais trop belle, et pas assez belle encore »⁵⁵. Pensées ensemble, ces deux citations nous permettent de mettre en avant l'un des principaux objectifs de Dufrenne : maintenir l'idée d'une place privilégiée de l'homme dans la nature sans pour autant l'en rendre maître et possesseur. La « supériorité » de l'homme *dans* la nature ne doit en aucun cas être prise pour une supériorité *sur* la nature. N'est-ce pas là sous-entendre déjà qu'aucune intention préalable ne saurait destiner l'homme à une telle supériorité ? C'est en tout cas l'extirper d'une réflexion sur la création : l'homme n'est pas là *pour* recevoir un sens, mais force est

⁵³ *LAP*, p. 21.

⁵⁴ *LAP*, p. 20.

⁵⁵ *PH*, p. 11.

de constater qu'il le reçoit, et que dans cette faculté réside son privilège. Ainsi l'auteur peut ajouter :

Quelque chose est donné, qui n'est pas seulement un divers à organiser, mais qui est d'emblée chargé de sens. Ce donné, la conscience doit l'accueillir. Et elle le peut : ce dont elle est en droit de s'honorer, c'est d'être apte à saisir ce sens, en quoi elle est transcendante ; c'est pour elle que l'expérience est possible. Mais ce n'est pas par elle : l'a priori subjectif dont elle est équipée n'est pas un pouvoir constituant, c'est le pouvoir de saisir un a priori objectif. Et parce que cet a priori se découvre dans l'expérience, sur l'objet, il faut bien qu'il soit matériel.⁵⁶

Ainsi la matérialité de l'a priori peut-elle prendre le pas sur l'activité du sujet. Mais la possible théologisation du mot « pour » persiste. Quand bien même il s'agirait d'une simple métaphore, Dufrenne insiste une fois de plus sur le *don*, car tout se passe comme s'il n'entendait pas le donné au simple sens de ce qui est *là*, mais qu'il y voyait quelque chose d'offert à nous. Et il faut également noter que cette appartenance du sens au monde, cette faculté du monde à être prégnant de son propre sens, il ne l'a pas encore établie : il n'a fait qu'y faire allusion, il l'a seulement souhaitée à haute voix. Nous devons entrer plus avant dans le texte afin de ne pas laisser un tel projet à l'état de vœu pieux.

Tâchons donc de délimiter avec Dufrenne ce champ de l'a priori matériel.

Le projet initial se résume en cette thèse :

Que révèle le retour aux choses mêmes ? Que les choses se donnent à nous non seulement avec des caractères noématiques, mais avec du sens, dont il n'est pas sûr qu'il tient à une donation de sens. Que la conscience rencontre un donné, il n'y a pas lieu de s'en étonner si l'on admet qu'elle se définit par son intentionnalité, et donc que sa première dimension est la réceptivité ; mais qu'il y ait du sens, que ce donné nous parle en-deçà de tout langage, voilà qui est admirable. [...] Cet étonnement ne doit pas seulement nous saisir, comme Einstein, à considérer l'existence de la science, jusqu'à nous conduire à penser que le seul inintelligible soit que le monde soit intelligible, mais déjà à considérer l'expérience que l'homme le

⁵⁶ *IAP*, p. 20.

plus ignorant fait des sens les plus humbles et les plus incertains : qu'un sourire nous dise la tendresse, qu'un vent nous dise la véhémence, qu'une situation nous paraisse absurde, et voilà déjà du sens.⁵⁷

La chose ne se donne pas seulement comme noème, comme objet de ma visée et foyer où vient s'échouer l'inadéquation de ma perception. La chose n'est pas neutre, elle n'est pour ainsi dire pas indifférente à l'apparaître : elle se donne avec du sens, elle résonne en moi, m'affecte « en-deçà de tout langage ». Tous les hommes sont à égalité devant la manifestation du sens dont l'intrication avec le visible est telle qu'on ne saurait dire, dans l'attitude naïve, si celui-ci est prégnant de celle-là ou l'inverse ; et c'est ce que l'intrication signifie du reste : sens et apparaître se donnent dans une co-implication : le geste (visible) de colère (invisible) est à la fois motivé par la colère et signe de la colère, et je perçois les deux tout en mêmes temps, car les dissocier analytiquement reviendrait à étudier un geste neutre qui ne signifie rien et une colère inexistante car non « matérialisée ». Or ce rapport de l'expérience au sens est pour Dufrenne la définition même de l'a priori : « Il rend l'expérience possible parce qu'il se manifeste dans l'expérience : il est ce sens que l'objet nous livre et que nous sommes déjà prêts à comprendre »⁵⁸. Nous voilà donc « dans la vérité »⁵⁹, sans pour autant que cela ne signifie que le sens se donne toujours à nous dans l'immédiateté ; mais il n'est jamais bien loin, comme en témoigne l'exemple de la science-fiction, lieu d'une « intéressante expérience éidétique »⁶⁰ :

De même qu'on ne peut imaginer une couleur qui n'ait quelque extension, [les écrivains de science-fiction] ne peuvent imaginer une situation totalement déconcertante ; pour l'astronaute qui débarque sur quelque *terra incognita*, les choses

⁵⁷ *IAP*, p. 27.

⁵⁸ *IAP*, p. 27.

⁵⁹ *IAP*, p. 28.

⁶⁰ *IAP*, p. 28.

sont toujours des choses, l'objet est *un* objet, situé *parmi* d'autres, *dans* le temps, et l'étrange ou l'absurde sont encore un sens que livre le spectacle, une façon qu'il a de parler de l'homme.⁶¹

L'a priori matériel, comme sens de l'apparaître indissociable non seulement de cet apparaître, mais aussi de son ouverture au sujet, est le *minimum* des choses, ce dans quoi elles se donnent inexorablement, de même que l'a priori subjectif est le *minimum* de l'intentionnalité, le foyer de réception d'un sens dont il est très explicitement affirmé qu'il est interne au monde et que le sujet ne prend pas part à son élaboration. L'étrangeté même d'une situation nouvelle ne peut se signaler comme étrangeté qu'en référence à un sens plus familier avec lequel elle établit un intervalle, et d'autre part elle s'ajoute à l'inépuisable sens du monde. Il est donc établi que ce sens, le sujet n'en est pas l'origine, mais le réceptacle. Et c'est bien là la difficulté. Pour préserver les conditions de possibilité d'une philosophie non théologique dans un cadre non transcendantal, il nous faut trouver dans le texte des éléments permettant de dégager ce sens immanent aux choses et comme offert à une conscience de toute déformation théiste. Il faut dé-théologiser le « pour-moi » post-transcendantal. Nous pensons trouver dans la réflexion dufrénienne autour de la nécessité et de l'historicité de l'a priori un premier élément de réponse.

b. Contingence et singularité de *l'il y a*

Que signifie la *nécessité* de l'a priori matériel, c'est-à-dire celle de l'ouverture du monde au sujet ? L'exploration d'une telle question nous permettra peut-être d'en tirer des conclusions sur le caractère téléologique ou non de la perception, et la réponse que l'on y apportera nous donnera en même temps des éléments décisifs

⁶¹ *IAP*, p. 28.

sur ce que peut une phénoménologie athée. Cela suppose de prendre dans un premier temps une certaine définition de la nécessité, que Dufrenne trouve chez Kant, qui « repère l'a priori sur certains jugements et non sur certains objets, et qui peut alors leur donner pour critères la nécessité et l'universalité »⁶². On ne peut conférer à l'a priori matériel quelque nécessité ou universalité logique, il n'est en aucun cas justiciable des critères de la vérité que Kant applique aux jugements analytiques. Car l'a priori matériel n'est précisément pas analytique, il relève du simple « il y a », et partant, semble frayer avec la contingence ; il procède de la pure facticité. Cet « il y a » que nous qualifions provisoirement de contingent, il semble pourtant se donner à nous avec nécessité, mais comme le montre Dufrenne, c'est là confondre nécessité et évidence :

On est pourtant tenté de dire que, même matériel, l'a priori est nécessaire. Il s'impose à nous, et nous ne pouvons penser autrement. Mais d'abord, s'agit-il toujours de « penser » ? Oui, lorsque j'énonce un théorème logique ou ce que Kant appelle un principe métaphysique de la nature ; mais lorsque je dis que telle montagne est majestueuse, ou que tel acte est bon, ou que la blancheur signifie l'innocence ? Il s'agit moins là de penser avec rigueur que d'éprouver avec évidence. Autrement dit la nécessité avec laquelle l'a priori s'impose n'est pas toujours la nécessité logique dont se recommande une pensée formelle, ce peut-être une nécessité sensible, dont on dira volontiers qu'elle n'est pas une nécessité du tout.⁶³

Cette nécessité sensible ne peut donc être assimilée à quelque nécessité logique. Non pas que la nécessité logique kantienne soit assimilable à quelque intention téléologique cachée, mais l'élargissement de l'a priori à la matière, sa non-dépendance des jugements analytiques entraîne une remise en question profonde de ce que voudrait bien dire sa nécessité et nous entraînerait irrémédiablement vers une conception téléologique de la Nature qui ne dirait pas son nom (et, comme nous le verrons, il n'est pas certain que Dufrenne, par la suite, ne tombe

⁶² *IAP*, p. 21.

⁶³ *IAP*, p. 21.

pas dans ce piège). La nécessité logique ne peut pas s'appuyer sur elle-même : elle repose avant tout sur une évidence vécue, sans quoi sa nécessité serait vide et ne renverrait à rien : « la nécessité se réduit-elle à la nécessité pratique d'un enchaînement cohérent ? Non, si la position des principes initiaux n'est pas elle-même arbitraire, si elle est inspirée par l'évidence primitive avec laquelle l'a priori se donne ». La nécessité logique a donc également pour fondement une évidence énigmatique car non analytique, non explicitable, et il semble bien que cette évidence soit encore et toujours contingente, précisément parce qu'elle se tient en-deçà de toute nécessité. Du reste, l'*universalité* de l'a priori fait également l'objet d'un examen extrêmement lucide de la part de Dufrenne :

Comme savoir virtuel il est déjà donné au sujet ; mais il ne s'actualise qu'en étant reconnu dans le donné. A qui se donne-t-il, sinon à une conscience singulière qui est prête à l'accueillir, et qui lui interdit ainsi d'être universel ? L'a priori serait universel s'il était nécessaire, s'il exprimait seulement la forme d'un discours impersonnel qui s'impose à tous parce qu'il n'est l'œuvre de personne, ou parce que la personne qui le pose se pose comme conscience en général, pour qui l'universalité est à la fois une tâche et une récompense : le fruit de la logicité. Mais si l'a priori est éprouvé dans l'expérience par une conscience qui doit être singulière pour l'éprouver, il n'est plus universel, il est historique.⁶⁴

Comme dans le cas de la nécessité, fondée sur une évidence qui ne peut être que *vécue*, c'est la corrélation qui permet encore une fois de défaire la construction « logisante » du monde. La singularité, exprimée ici en un rapport toujours neuf entre le sujet et le monde (puisque c'est toujours à *un* sujet particulier que se donne réellement l'a priori matériel), et fondant par là-même un rapport privilégié de chaque individu à l'extériorité, cette singularité permet en même temps de neutraliser une tendance a-phénoménologique, ou anti-phénoménologique, à parler d'un monde étranger à ses apparitions et dont on pourrait dès lors établir le

⁶⁴ *IAP*, p. 23.

sens d'être indépendamment du sujet perceptif. L'historicité de l'a priori ne doit pas, dès lors, être entendue au sens d'une histoire de sa compréhension, mais comprise comme ce qui relie l'a priori matériel aux singularités : si le monde est *vécu*, un tel vécu n'a de sens qu'au cœur même de l'individualité percevante : c'est toujours un *je* auquel s'ouvre l'*il y a*. C'est cette ambiguïté fondamentale de l'a priori qui permet, nous semble-t-il, de ne pas sombrer dans le théisme, dont le mouvement est en réalité de poser un monde qui pourrait ou pourrait ne pas être saisi par une subjectivité. Ici, le monde est toujours-déjà ce que le sujet fait apparaître en même temps qu'il le reçoit : c'est par la corrélation que le spectre du théisme peut être conjuré. C'est par le retour permanent à l'*il y a*, simple *fait* irréductible à la réduction même, que l'on peut re-situer la phénoménologie dans un horizon de contingence d'un point de vue logique sans pour autant faire de l'apparaître une « réalité » qui pourrait ou ne pourrait pas ne pas être.

Il est donc nécessaire de réorienter le *pour-moi* post-husserlien, celui qui nous parle d'un monde toujours ouvert au sujet, vers une compréhension où la contingence et la singularité ne sont pas éliminés. On peut même dire, au terme de cette analyse de l'a priori matériel, que la transformation du transcendantal en matériel est la *condition* d'un athéisme phénoménologique véritable. La décision d'explorer en premier lieu l'a priori *a parte objecti* est solidaire d'une non-ontologisation du sujet transcendantal. Dire que le monde est premier dans l'étude phénoménologique (quand bien même il ne saurait être ni premier ni second dans l'effectivité de la corrélation), c'est ne pas faire du sujet ce demiurge, ce quasi-Dieu auquel Dufrenne fait référence dans *L'inventaire*. La « réduction dufrénienne », s'il en est, est la mise entre parenthèses du sujet auquel se donne l'a priori matériel afin de dégager ce qui, *dans le monde lui-même*, peut faire l'objet d'un discours qui n'en fasse pas « quelque chose », ce qui impliquerait en réalité, non pas qu'il se

donne, mais qu'il *soit* donné. Nous nous permettons donc de donner une formulation tranchée à partir des éléments que nous venons de dégager et en maintenant notre objectif d'élaboration d'un athéisme phénoménologique : *le don qui n'implique pas de donateur doit être compris comme la reformulation d'une corrélation stricte entre l'objet et le sujet, entre ce qui se donne et ce qui est donné ; c'est faute de corrélation, c'est-à-dire en réifiant l'un des deux pôles de cette corrélation, que l'on retombe dans la téléologie.*

Pourtant, la phénoménologie ne peut plus faire (et elle n'a en réalité jamais fait) comme s'il n'y avait pas un en-dehors de la corrélation, comme si tout discours sur le monde d'avant l'homme n'était pas aussi un discours de vérité. Il n'y a de monde que pour un sujet, mais alors qu'y a-t-il avant le sujet, et, partant, avant le monde ? Nous voulons pour finir replacer les enjeux de l'athéisme phénoménologique dans le débat brûlant qui l'oppose aujourd'hui à ce qu'il est convenu d'appeler le « réalisme spéculatif », et dont nous avons donné un aperçu plus haut. Nous venons de voir que la théologisation de la corrélation n'était pas un passage obligé une fois que cette corrélation existe et est bien ce qui lie le sujet *a priori* intentionnel à l'extériorité qui lui est *a priori* ouverte, mais il est évidemment impossible d'appliquer le mode d'intelligibilité propre à la phénoménologie, celui de l'*a priori* universel de la corrélation, à ce que M. Quentin Meillassoux appelle « l'ancestralité », cet univers d'avant l'homme dont il affirme que seule la science peut le saisir, une science que la phénoménologie n'est plus en droit de vouloir fonder sur quelque évidence vécue, puisque dans cet univers pré-humain l'homme n'a pas d'existence. Comment dès lors éviter d'inscrire l'univers d'avant l'homme dans un schéma téléologique où l'univers *attend* l'homme sans pour autant que la phénoménologie se renie comme phénoménologie ? Le dernier effort de cette étude sera de voir si le « matérialisme poétique » de Dufrenne résiste à l'objection, que l'on n'est plus en droit de contourner, du réalisme spéculatif.

3. La *Natura naturans* : dernier rempart contre la théologisation ?

Ce n'est qu'à présent, ayant dégagé les chemins qu'emprunte Dufrenne pour penser ensemble présence et athéisme, que nous pouvons tenter de le faire dialoguer avec M. Meillassoux. Nous n'entendons pas ici nier le bien-fondé de la critique que ce dernier adresse à la phénoménologie : en l'alertant de ce risque de théologisation qu'elle porte en elle, en même temps que tous les corrélationnismes, le réalisme spéculatif nous permet de chercher de quelle manière la phénoménologie peut, pour y répondre, se dépasser en une cosmologie qui ne serait plus incompatible avec les énoncés ancestraux dans leur vérité propre. Bien qu'il ne traite pas directement de ces énoncés, nous pensons que Dufrenne s'est posé la même question dans la dernière partie de *L'inventaire* ; la solution qu'il apporte nous semble porter un double intérêt : d'abord, elle rend possible une ambitieuse phénoménologie de *l'indifférent*, ce que ne semble pas permettre le corrélationnisme strict, où homme et monde s'entre-répondent constamment ; ensuite, la cosmologie dégagée par cette recherche de « l'a priori de l'a priori »⁶⁵ rend possible la mise en place d'un cadre minimal dans lequel « l'ancestralité » et la corrélation phénoménologique peuvent communiquer et s'entre-répondre. En d'autres termes, c'est le double avantage de *fonder* la phénoménologie et de *permettre* sa communicabilité avec la science empirique du monde d'avant l'homme que présente le passage dufrénien à une conception dynamique de la nature.

⁶⁵ *IAP*, p. 222.

Cela suppose dans un premier temps de poser le problème, en quoi on voit s'établir une grande proximité entre l'objet de la réflexion de Dufrenne et celui de l'objection de M. Meillassoux. En se référant à *L'inventaire*, on remarque dans un premier temps que Dufrenne semble tomber sous le coup de cette objection réaliste :

La première image de l'originare⁶⁶ qu'on est tenté de concevoir, c'est celle du Chaos : l'amorphe, l'indifférent, l'irrationnel. La pesanteur et l'opacité d'une réalité inépuisable que rien ne vient circonscrire et déterminer. Nulle distanciation, nulle opposition : le non-sens, pour autant que le sens implique le discernement de différences. L'entropie totale, silence et ténèbre, que nul regard n'éclaire, nulle pensée n'ordonne. Un ailleurs radical. *L'Urgrund* est un *Abgrund*. Comme dit Maldiney commentant Schelling, « le fond est à distance du fondement ». Chercherait-on, ailleurs que dans Schelling, quelque figure, mais déjà chargée de sens, de cet impensable, qu'on pourrait évoquer le flux des atomes dont Serres reprend l'image à Lucrèce, ou peut-être ce que Kristeva appelle la sémiotique, ou encore ce que Lyotard nomme le flux des intensités où se confondent plaisir et douleur. Mais déjà ces figures impliquent que l'homme soit là, que le fond lui soit présent ou qu'il retentisse en lui, dans le tumulte des pulsions ou dans l'affrontement du sens et du non-sens ; le fond ici a déjà figure de fondement, l'irrationnel en appelle à la rationalité. Quant au fond même, il est proprement impensable ; on ne peut que le sentir, ou plutôt le pressentir.⁶⁷

Cette « première image » est précisément celle dont M. Meillassoux nous parle lorsqu'il s'immisce dans la pensée corrélationniste pour éprouver le discours qu'elle pourrait mettre en place sur la question de l'« ancestralité » : c'est un non-sens, une impossibilité car le sujet du sens n'a pas encore d'existence ; « silence et ténèbre, que nul regard n'éclaire », ce qui revient à taire l'espace et le temps, à faire s'effondrer sur elle-même l'architecture du monde pré-humain. Les tentatives pour penser cette *hylé* informe impliquent toujours un observateur : ce

⁶⁶ « L'originare » est cette fois-ci à entendre en un sens extra-, ou hypo-corrélationnel, c'est-à-dire comme a priori de l'a priori, comme fond sur lequel la corrélation est en mesure de s'établir. Ce n'est finalement rien d'autre que ce que M. Meillassoux appelle le « grand Dehors ».

⁶⁷ *IAP*, p. 226-227.

ne sont que des hypothèses invérifiables jouant le même rôle que dans l'astronomie calculatoire : la Terre tourne autour du Soleil car si un observateur était placé au centre du système, c'est ainsi qu'il l'observerait⁶⁸. Ainsi, l'accrétion de la Terre date d'il y a plus de quatre milliards d'années, parce que si un sujet pouvait le percevoir, c'est ainsi qu'il le percevrait. On ne sort apparemment pas de ce sens pour-nous, et le transcendantal reste prisonnier de ses excès, si proches de la théologie. C'est ce qui fait dire à Dufrenne que « le fond a déjà figure de fondement » : il est systématiquement ramené à ce à quoi nous sommes familiers, savoir, le monde *en tant que sensible*. Il est donc nécessaire, si la phénoménologie veut sortir de cette interprétation réductrice, de donner une définition du donné qui n'implique plus la notion de *sens* sans pour autant être un *non-sens*. C'est ce qui va motiver chez Dufrenne le recours à l'idée de Nature naturante qu'il se doit de garder de toute interprétation téléologique :

Mais ce qu'il faudrait encore penser, c'est que le Chaos *puisse* devenir Cosmos. [...] Sans doute faut-il conjurer cette image. D'abord en ajoutant que le réel est le foyer des possibles. Possibles qui attestent la puissance de l'insondable réel auquel ils sont immanents [...]. [...] l'en-soi n'est pas inerte, il est gros de possibles, et l'ultime possible de l'être, c'est l'apparaître : la Nature devient monde quand elle engendre l'homme à qui elle apparaît. Elle a un avenir parce qu'elle est capable de devenir : il faut donc encore introduire une dimension temporelle dans le Chaos.⁶⁹

Ce renversement de situation est pour le moins spectaculaire. Le Chaos – entropie, ténèbres d'avant l'homme – *peut* devenir Cosmos ; il le peut parce qu'il le fait. Si les énoncés ancestraux sont vrais, et si la corrélation est vraie, alors le passage de l'un à l'autre est arrivé. Cela ne veut certainement pas dire que c'était un passage

⁶⁸ Voir Copernic, *De Revolutionibus*, et plus particulièrement la préface d'Osiander. L'astronomie calculatoire, à la différence de l'astronomie démonstrative, postule l'équivalence de thèses concurrentes (géocentrisme de Ptolémée, héliocentrisme de Copernic, système mixte de Tycho Brahé) tant que ces thèses permettent de prédire les mêmes révolutions, éclipses, etc. L'héliocentrisme deviendrait *plus* qu'une simple hypothèse si l'on pouvait placer un observateur au centre du système.

⁶⁹ *Ibid*, p. 227. Souligné par nous.

nécessaire. Mais la facticité de la corrélation, comme nous l'avons montré plus haut, n'est pas exclusive de sa contingence comme *avènement*. L'originnaire a bel et bien une origine. Il faut, dans une telle polémique, se garder de tirer des conclusions hâtives : *la contingence de la corrélation en tant qu'elle est advenue n'engage pas son originarité ; l'originarité de la corrélation en tant que lieu où le sujet et le monde se rencontrent de manière indéfectible n'implique pas sa téléologisation*. Aussi la frise temporelle dont parle Meillassoux⁷⁰ ne doit pas et ne peut pas être niée dans sa vérité. Le geste de Dufrenne est d'une importance capitale : il réinscrit le temps dans le Cosmos, il fait de la succession temporelle *sans-nous* une évidence absolue. Le temps ne me parle pas nécessairement comme *mon* temps, et la sortie du transcendantal kantien se trouve une fois de plus justifiée : je ne puis être que le récepteur de cette temporalité plus vieille que moi, car affirmer le contraire équivaldrait à un travail de sape pur et simple de la *praxis* scientifique, ce dont la phénoménologie s'est toujours défendue. C'est donc à la faveur d'un Univers contingent, d'un « réel » « foyer des possibles »⁷¹, et donc d'une conception dynamique de la Nature que Dufrenne peut réintroduire une forme de contingence qui ne soit pas en même temps négation de l'a priori corrélationnel. Il s'agit au fond toujours de se rendre à l'évidence : celle, d'abord, que nous venons de mentionner : le temps n'a pas pu naître avec nous, et l'accrétion de la terre non plus. Du côté du réalisme spéculatif, le rapport est le même, et la cosmologie de Dufrenne ne peut être reniée par lui, précisément parce qu'elle est aussi minimale : *quelque chose* précède la corrélation, et la corrélation, par sa facticité, s'inscrit dans ce *quelque chose* comme une potentialité actualisée, et toujours réactualisée ; ce qui signifie aussi bien que, quand bien même l'humanité, et tout le vivant avec elle, disparaîtraient, quand

⁷⁰ *Ibid*, p. 24.

⁷¹ *LAP*, p. 227.

bien même la corrélation viendrait par là à s'éteindre, elle se serait inscrite dans un « temps » et un « espace » plus vieux et plus grands qu'elle, et qui lui survivra : la Nature. « Précéder la corrélation » ne signifie plus « mettre la corrélation en doute.

Conclusion

En interrogeant l'œuvre de Mikel Dufrenne sous l'angle d'un athéisme qu'il appelle vigoureusement de ses vœux dans *Pour une philosophie non théologique*, nous avons tenté d'établir les conditions de possibilité d'un athéisme véritablement phénoménologique, ou d'une phénoménologie véritablement athée, par épurations successives : d'abord en conjurant le spectre de l'absence né des théologies négatives et planant sur certaines pensées dont le rôle a été déterminant au XXe siècle, au premier rang desquelles, celles de Heidegger, de Derrida et de Blanchot. La présence est chez Dufrenne le dernier ressort de l'absence, si bien que les expériences les plus désolantes ou les plus angoissantes de l'être jeté dans le monde font toujours fond sur une absence-*de*, ce qui, bien que récusant une plénitude qu'il serait naïf d'attribuer à notre perception, ne peut se bâtir que sur un sol, qui est présence, donnée dans la perception elle-même. Le deuxième niveau d'épuration est celui de la présence elle-même : la question qui a demandé de notre part une solide attention est celle des signes que donne Dufrenne de dé-théologisation de la présence elle-même ; cela impliquait d'examiner de près cette formule que l'on peut lire à la fin de *Pour une philosophie non théologique* : « [la présence] est le don même, qui n'implique pas de donateur » : que signifie cette scission du don et du donateur, pour qui ne veut pas simplement renvoyer cette expression à une licence poétique, voire à un mystère dont la démarcation avec le

mysticisme ne peut être que ténue ? Nous avons pour ce faire interrogé l'a priori matériel, c'est-à-dire la dimension d'ouverture du monde au sujet, et remarqué que si l'« il y a » est appréhendé avec un sentiment d'évidence, cela ne devait pas permettre de tirer des conclusions sur sa nécessité ; du reste, les nécessités analytiques ne peuvent se fonder que sur elles-mêmes : elles tirent leur force de l'évidence, et ne peuvent donc se voir conférer un sens extra-corrélationnel. C'est bien la corrélation qui nous permet de n'assimiler ce « don » ni à un donateur apparenté à un *Deus ex machina*, ni à une donation par le sujet. Ce n'est dès lors plus à un mystère que nous avons affaire, mais à une énigme proprement phénoménologique dont l'exploration est nécessaire : celle du rapport de l'homme au monde. Enfin, puisque la philosophie contemporaine, et notamment le réalisme spéculatif, a fait montre à la phénoménologie d'une proximité troublante, sinon avec la théologie, du moins avec les discours de certains théologiens, notamment à travers la mise au jour du flou qui entoure le concept de « sens »⁷², nous avons voulu confronter le texte de M. Meillassoux à certaines intuitions de Dufrenne dans *L'inventaire*, et nous avons découvert que la phénoménologie seule ne pouvait répondre à l'objection de l'« ancestralité » ; bien au contraire, elle devait se dépasser en une cosmologie inclusive permettant la coexistence et l'entr'expression de l'Univers d'avant l'homme et du monde pour l'homme. La Nature dufrénienne, comprise en un sens minimal comme ce « quelque chose » d'où un jour a surgi l'homme nous a permis de concilier le caractère *originnaire* de la corrélation et sa *contingence* sans achopper sur les paradoxes insurmontables que nous avons cru d'abord trouver sur notre chemin.

⁷² Flou déjà pointé du doigt par certains représentants de la philosophie analytique, notamment Vincent Descombes dans *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Éditions de Minuit.

Ainsi, l'impératif « athéistique » de Dufrenne a-t-il pour corrélat la mise en place de deux modes de présence : le premier de ces modes, celui du « don sans donateur », implique une certaine distance entre le sujet et son monde ; mais, précisément, cette absence de donateur engage également une similarité d'étoffe entre ces deux pôles. Poussée jusqu'au bout, une telle similarité ne peut qu'aboutir à la proximité presque palpable d'un « fond » qui les sous-tend, second mode de la présence, mais aussi le plus originaire : la Nature, « objet » de nos expériences dans la présence originaire. Or force est de constater que ce fond n'a pour l'instant été interrogé qu'à la faveur d'une passivité fondamentale de l'homme, qui, même s'il le désire, ne peut jamais, semble-t-il, que le recevoir, ou s'y mêler, hors de toute individuation. À cet effet, l'agir humain devrait être ajouté au nombre des interactions entre l'homme et le monde, ce qui reviendrait à le placer au coeur de la « distance » *qui et que* constitue notre séparation. Pourtant, en nous intéressant à la philosophie politique de Dufrenne, nous verrons que la subversion, définie comme ouverture des possibles, se voit par là même ramenée sur les rivages de la présence originaire : *subvertir, c'est désirer la Nature* ; c'est donc entrer en communication avec elle, au plus intime et au plus profond de nous-mêmes.

II. LA PRÉSENCE ET LE POSSIBLE

Introduction

Le rapport de Dufrenne à la phénoménologie est donc ambigu : celle-ci ressemble souvent à un point d'appui à partir duquel il est possible de rejoindre le sol de la *Natura naturans*, le fond indistinct où être et connaître se confondent : « matérialisme poétique » dont la phénoménologie ne serait qu'un moment, à la manière — mais aussi en ordre inverse — du sensible comme tremplin vers l'intelligible chez Platon. Dufrenne serait dès lors autant phénoménologue que Platon un penseur du sensible. Aussi d'aucuns professent la non-appartenance de Dufrenne à ce mouvement de pensée, qu'il invoquerait sans cesse comme pour le dépasser.

C'est pourtant toujours à la faveur de certains phénomènes que se donne la puissance du fond dans l'oeuvre de l'auteur : le poétique, bien-sûr, mais aussi l'émeute, l'orgasme, la fête... À propos de cette dernière, Dufrenne écrit notamment : « ce qui la suscite, ce qui inspire sa cosmicité, c'est sans doute cet imaginaire, l'image d'un monde autre, rajeuni, accueillant ».⁷³ Monde « autre »,

⁷³ SP, p. 140.

mais autre que celui qui l'a remplacé, celui de la domination érigée en système ; l'autre monde que vise la fête est aussi premier en droit.⁷⁴

Partant, la subversion (festive ou non) serait-elle un phénomène érigé contre un autre ? Oui, mais alors il faudrait préciser que c'est un phénomène-retour, et dont l'effet, autant que l'origine, est un changement de sens du monde. Car le système relève bien du phénomène — ou plutôt d'une multiplicité indéfinie de phénomènes — de plein droit, certes, mais d'un phénomène de la *limitation*, là où le retour au fond est toujours auto-illimitation, ouverture du possible. La passion que Dufrenne a témoignée pour l'archi-originaire est grosse de significations politiques qu'il ne développe nulle part avec autant d'acuité que dans *Subversion, Perversion*. La première partie de cet ouvrage, sobrement intitulée « Le système », est avant tout la description phénoménologique du *vécu* du système, vécu qui à lui seul légitime selon Dufrenne l'usage du singulier : il est courant de vilipender « le » système dès lors que l'on se retrouve confronté à une domination limitante et résistante, alors même que la société que nous connaissons présente une myriade de micro-dominations — ou, pour reprendre un terme cher à Guattari, de dominations « moléculaires »⁷⁵ — parfaitement indifférentes les unes aux autres, et ne faisant pas, semble-t-il « système » ; le patriarce envers sa fille, le médecin envers le malade, l'employé d'administration envers le demandeur d'asile, etc. Or de cette unification du multiple (qui est, en plein, le projet du structuralisme), il est une certaine vérité : celle du vécu. Il semble pour l'auteur

⁷⁴ L'actualité de Dufrenne se manifeste notamment à travers ce thème d'un retour à l'union de l'homme et de la Nature dans une visée subversive, thème déjà présent chez le jeune Marx, et aujourd'hui réactivé, à partir de ce dernier et d'autres auteurs (Heidegger, Schelling, Spinoza, Deleuze...), par Franck Fischbach ; cf. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2011. Schelling, ce n'est pas anodin, est du reste une référence commune à Dufrenne et Fischbach.

⁷⁵ F. Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies Ordinaires, « Essais », 2012.

légitime de parler « du » système dès lors qu'on l'inscrit dans une forme de corrélation — phénoménologique — entre sujet et monde social.

Mais une autre trame nous semble se jouer dans ces cinquante pages, trame plus profonde, sourde et problématique : celle du « devenir-monde » du système, non pas en tant qu'il tendrait à se rapprocher du *fond* qu'est la Nature, mais au contraire, comme nous l'avons évoqué, parce qu'il semble « vouloir » devenir son propre monde, empire dans un empire, *horizon de remplacement* et fermé, nouveau mythe de la caverne. Or c'est justement parce que ce système est *justiciable d'une phénoménologie*, c'est-à-dire d'un abord en termes de corrélation qui lui conférerait son sens, qu'une telle tendance à devenir le seul monde est toujours menacée par la subversion : cela même qui tente de se faire horizon est maintenu phénoménologiquement dans un horizon infiniment plus large, car originaire : le système de domination est toujours excédé par la Nature, ultime source et ressource du possible.

Il s'agira dès lors de faire « circuler la phénoménologie » — et la présence — entre les deux niveaux d'analyse que sont la description et la critique du système, sans pour autant négliger de souligner la marginalité de son rapport à la phénoménologie elle-même⁷⁶. Nous pourrions ce faisant interroger les liens qui peuvent unir phénoménologie et politique à travers le traitement dufrénien de ce

⁷⁶ C'est le lot de tout projet phénoménologique dont les tenants et les aboutissants ne s'enfoncent pas dans le psittacisme des dispositifs passés que de voir son appartenance à la phénoménologie sinon niée, du moins mise en doute. Ainsi certains husserliens « orthodoxes » n'hésitent-ils pas à disqualifier d'avance le projet merleau-pontien ; et Janicaud lui-même, sous prétexte que la pensée dufrénienne aboutisse à un discours sur la Nature, s'autorise à évacuer Dufrenne du champ phénoménologique. Faut-il rappeler qu'être phénoménologue *en passant*, c'est encore et toujours être phénoménologue, quitte à l'être seulement *aussi* ? S'il fallait que la phénoménologie soit toujours le fin mot d'elle-même pour *être*, bien des phénoménologues institutionnellement admis comme tels se verraient arbitrairement destitués de leur citoyenneté phénoménologique.

qu'est et de ce que doit être le « monde social » auquel nous sommes toujours déjà, sans y appartenir tout à fait.

0. Remarque liminaire

LE POSSIBLE CHEZ SARTRE

Nous suivons ici le même procédé qu'en première partie : afin de dégager les enjeux philosophiques du traitement dufrénien du possible et de la présence, et surtout des liens que l'auteur tisse entre ces deux concepts, nous mettrons en lumière un dialogue non pas de fait, mais de droit, qui se noue autour d'une telle question. Si nous avons choisi Sartre, c'est parce que sa théorie du possible comme néantisation ne pourrait être plus éloignée du « plein » que Dufrenne tente de retrouver dans chacun de ses écrits. S'ensuit une divergence fondamentale que nous pensons philosophiquement fructueuse.

Dans les développements de Sartre sur la liberté au troisième chapitre de *L'être et le néant*, est d'abord mise en question l'origine et la signification du *vouloir* en tant qu'il vise une *situation meilleure* :

Créer Constantinople ne se comprend comme acte que si d'abord la conception d'une ville neuve a précédé l'action elle-même ou si, à tout le moins, cette conception sert de thème organisateur à toutes les démarches ultérieures. Mais cette conception ne saurait être la représentation de la ville comme possible. Elle la saisit dans sa caractéristique essentielle d'être un possible désirable et non réalisé.⁷⁷

L'expérience universelle du possible est donc d'abord celle d'un manque intrinsèque au réel, ou plutôt d'une prise de distance par rapport à lui : « [...] Dès la conception de l'acte, la conscience a pu se retirer du monde plein dont elle est

⁷⁷ Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2012, p. 478. Désormais *EN*.

conscience. »⁷⁸ Le « monde plein », s'il n'est décrit par Sartre qu'en tant que réalité qui m'est extérieure, et qui, pour user du vocabulaire de Heidegger, « subsiste » là où j'« existe », inclut nos déterminations. Mieux, on peut compter ces déterminations au nombre des réalités extérieures elles-mêmes : l'objet que je suis n'est alors pas *moi*, mais ce qu'il y a d'autre en moi ; mon ipséité se dérobe toujours aux définitions de l'homme que formulent, explicitement ou implicitement, les savoirs. Pour Sartre, le fait même que nous puissions parler d'une situation, et ce avant tout jugement normatif, participe du pouvoir de néantisation qui caractérise le sujet :

[...] Aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le saisir comme négativité ou comme manque. Mieux encore, aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le définir et à le circonscrire puis, comme nous l'avons vu, la formule de Spinoza : « Omnis determinatio est negatio » reste profondément vraie. [...] Il n'y a d'état de fait — satisfaisant ou non — que par la puissance néantisante du pour-soi.⁷⁹

On peut faire découler de l'analyse sartrienne du désir une théorie de l'indétermination : les savoirs objectivants forment toujours un « vêtement d'idées »⁸⁰ qui, en creux, dessinent les contours flottants — parce qu'irréels au sens propre du terme — de la subjectivité humaine. Or une telle plasticité ne peut, pour Sartre, que renvoyer à un *néant* fondamental que l'on est en droit d'appeler « sujet ».

Cela posé, c'est pour Sartre au plus intime de nous-mêmes que nous pourrions trouver le *lieu* du possible, et ainsi ancrer en nous les racines de l'utopie. Car la capacité qu'a le sujet de dégager des possibles est toute entière comprise

⁷⁸ *EN*, p. 478.

⁷⁹ *EN*, p. 480.

⁸⁰ C'est la formule qu'emploie Husserl à propos des sciences quantitatives par rapport au monde dont elles pensent être la description. Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie*, Gallimard, « NRF », trad. G. Grenel, 1972.

dans la définition « non-définitionnelle » que nous venons d'en donner ; or la solidité d'une telle approche semble avérée en cela qu'on la retrouve à tous les niveaux de l'architecture de *L'être et le néant*. Le chapitre sur la perception est à ce titre extrêmement éclairant. Le sujet — compris comme pour-soi, c'est-à-dire comme existant, et non pas seulement subsistant — y est posé comme négation de la chose :

Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de ne pas être un être qu'il pose du même coup comme autre que lui.⁸¹

Le sujet est ce dont « l'être est en question » : c'est-à-dire que son mode d'être, qui n'est jamais aussi évident que celui des choses qui l'entourent dans la perception — et pour cause, puisqu'il est ce par rapport à quoi ces choses prennent place dans l'espace et dans le temps —, est une perpétuelle interrogation⁸². « Poser » un être comme autre que soi, c'est précisément s'y rapporter, c'est le percevoir. C'est-à-dire que la néantisation que l'on a vue à l'oeuvre dans la détermination de l'« état de fait » sous-tend déjà la perception la plus commune ; et donc que ce néant dont procède le possible est aussi — et avant tout — celui dont procède la perception.

Mais, de la même manière que, pour Sartre, les choses elles-mêmes ne peuvent me pousser à l'interrogation, ne formant qu'un « plein » sans intervalle, il nous faut nous demander si le sujet « seul » peut trouver en lui le possible ? Il

⁸¹ *EN*, p. 110.

⁸² Maldiney écrit ainsi que le schizophrène a une expérience si saturée des choses, qui lui sont absolument présentes et pressantes, que sa propre existence est toujours en question, si bien que la question schizophrénique par excellence est bien : « est-ce que j'existe ? ». Or si l'on interprète la schizophrénie comme expérience dont la différence avec celle des « bien-portants » est de degré, et non de nature — ce qui est phénoménologiquement nécessaire pour que la perception se maintienne dans son statut d'accès aux essences —, on comprend mieux ce que signifie, pour tout sujet, l'être-en-question : la chose subsiste avec une telle stabilité que l'instabilité de ma subsistance, soit l'*existence*, n'en est que plus frappante. Cf. H. Maldiney, « Psychose et présence », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 1976, p. 33.

semble que nous avons ici affaire à une forme de psychologisation qui tend à plonger chaque sujet dans un solipsisme « possibilitaire » à partir duquel il ne peut retrouver les autres qu'en tant que d'eux-mêmes ils sont parvenus, par une pure contingence, à *désirer* un même « ailleurs » que lui. Si Sartre nous permet donc d'aboutir à une théorie sérieuse du possible « individuel », il nous faut chercher ailleurs, dans un véritable *Urgrund*, le désir d'un « monde meilleur » dans lequel chaque individu, sans exception, se retrouve. Tout homme ne peut vouloir créer ou habiter Constantinople ; mais tout homme tente de retrouver une harmonie qu'il n'a jamais connue, et qui, partant, ne peut s'originer dans la subjectivité. Nous pensons trouver dans la Nature dufrénienne une manière de résoudre ce manque.

I. De la clôture des possibles

Nous ne pourrions cerner l'idée même de « possible » sans en avoir d'abord éprouvé la clôture. Tout comme le système n'a d'autre sens que celui que lui confère la corrélation, on ne saurait découvrir le possible en politique ailleurs que dans le vécu de son interdiction. En ce sens, le système se voit doté d'une ambivalence fondamentale : celle de toujours montrer la voie de ce qu'il cache ; et le possible se donne comme l'horizon du réel.

1. De la structure au monde

Les fleurs ne se cueillent plus, le soleil est vendu par les agences de voyages, les rues sont sillonnées par les flics, il faut une carte pour vendre sa force de travail ;

être au monde, c'est être au système. Ainsi la réflexion n'invente-t-elle pas l'idée de système, même quand elle raffine sur sa formulation : le système est d'abord vécu dans l'expérience quotidienne des opprimés, et la théorie ne se justifie qu'à rendre compte de cette expérience : à exposer le système et sa « logique », à montrer comment chaque noeud — chaque institution, chaque règle — est une maille de l'immense réseau.⁸³

Le passage est très riche ; quelque chose comme une *critique* des théories (structuralistes) du système s'y fait jour, en donnant au terme de « critique » son sens plein, savoir, celui d'une assignation de limites qui est en même temps un sauvetage. Pour que le structuralisme soit fondé à parler du « système » — c'est-à-dire, pour que son objet soit valide —, quand bien même ne s'offre au regard objectivant qu'une myriade d'« institutions » et de « règles », il est nécessaire aux anthropologies, sociologies et philosophies structurales de se munir d'un fondement, de ce sans quoi leur discours ne saurait tenir debout : la corrélation⁸⁴. Aussi ne faut-il pas interpréter la querelle de Dufrenne avec le structuralisme (initiée en 1968 dans *Pour l'homme*) comme une entreprise de destruction théorique, pas plus que ne serait indiqué de parler de guerre de Kant contre la métaphysique : l'ennemi de l'un et de l'autre est le dogmatisme, dont le structuralisme n'est pas exempt lorsque ses axiomes deviennent des affirmations ontologiques⁸⁵. C'est que le système « n'est qu'un mot, mais dont la

⁸³ *SP*, p. 7.

⁸⁴ Corrélation dont le pôle « objectif », extrêmement singulier, immense, omniprésent et pourtant invisible, évanouissant, nécessite donc un travail phénoménologique spécifique. Comme souvent, on ne peut se contenter de prendre le projet phénoménologique de *description* et le déplacer indifféremment sur des objets dont les modes d'exister s'inscrivent dans la richesse infinie des contrastes et des nuances.

⁸⁵ Le problème de la science (qu'elle soit « pure », « naturelle » ou « humaine ») comme *possession fantasmée du réel* qu'a notamment posé l'École de Francfort se retrouve d'ailleurs reproduit par Dufrenne à propos du structuralisme : « [...] Une question ne cesse de hanter la recherche, lorsqu'elle est consciente de ses limites : pour un système complexe comme sont les systèmes sociaux, dans quelle mesure l'ordre qui y est discerné, sous les auspices d'un "déterminisme du graphe", n'y est-il pas introduit par le schéma décisionnel ? » *SP*, p. 16.

connotation est en raison inverse de la dénotation »⁸⁶, c'est-à-dire qu'il ne saurait exister en dehors du malheur des opprimés :

En se jouant du réel, [les analyses systématiques] escamotent ce par quoi, trop souvent, pour l'opprimé, le réel s'annonce : le malheur. [...] Ce malheur — l'humiliation de l'opprimé, la douleur du torturé —, il est réel ; il est même ce qui doit inspirer la définition du réel.⁸⁷

On n'est fondé à parler du primat absolu du système sur les individualités qu'en tant qu'on a d'abord court-circuité les expériences individuelles du système sans lesquelles le concept de système lui-même n'aurait pu voir le jour. La domination, partout où elle s'exerce et quelles qu'en soient les modalités, ressemble toujours à la domination ; et elle est ressentie avec le plus d'acuité par celui qui la subit, puisque pour lui le réel se donne comme lieu de son impuissance.

Du reste, le passage que nous avons placé en exergue de cette sous-partie peut être lu non pas comme l'expression d'une nostalgie — réactionnaire — d'un temps où les fleurs se cueillaient, mais comme l'arpentage, encore distant, d'une archi-origine a-temporelle que le monde social *commence* par masquer avant qu'il ne puisse venir à l'esprit de quiconque.⁸⁸ À cet effet, le mode d'être du système est toujours celui d'un refus sans âge : « Il faut qu'au coeur d'un réel bloqué, écrasant, des possibles scintillent, éclairs qui le lézardent et qui laissent entr'apercevoir un

⁸⁶ *SP*, p. 13.

⁸⁷ *SP*, pp. 57-59.

⁸⁸ C'est dans une perspective analogue que Rousseau précise, dans la *Préface* au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, que l'état de nature « n'existe plus, n'a peut-être point existé et [...] probablement n'existera jamais ». Dufrenne ne s'y trompe pas, qui rend hommage à l'auteur du *Contrat Social* : « Résonance d'un originaire, qui n'a pas été vécu, sinon dans une préhistoire fantasmée ; mais de même que l'individu fantasme son enfance [...], l'espèce fantasme la sienne, et Rousseau nous est cher [...] pour avoir exprimé ce fantasme dans le plus beau langage. » *SP*, p. 139.

monde autre, désirable »⁸⁹. Le temps étant donc court-circuité dans la réflexion politique dufrénienne, c'est peut-être du côté de l'espace qu'il faut chercher la métaphore des possibles : la scintillation d'une étoile est due à des turbulences dans l'atmosphère, mais ni scintillation ni atmosphère ne viennent en premier ; elles se donnent non pas alternativement, mais simultanément. Le possible et le réel, dans leur négation réciproque, se rejoignent, c'est la négation qui est leur lieu d'indétermination tout en conférant à chacun son sens. Mettre l'accent sur l'espace dans une perspective phénoménologico-politique permet dès lors de résoudre ce qui semblait, de prime abord, faire de la *description phénoménologique du système* un simple appareil de recensement de ses formes ou un projet voué à l'échec en tant qu'il déboucherait sur un aveu d'incapacité à saisir l'horizon du politique. Ici, « le désirable est à l'horizon du donné, comme l'imaginaire qui auréole le perçu, ou le possible dont le réel est gros »⁹⁰. Le désirable — imaginaire — possible sont *l'autre face* du donné — perçu — réel : l'un ne saurait se manifester sans l'autre, le réel est un possible du possible, ils sont co-présents dans leur apparition : « Le possible est indiqué dans le réel, le pouvoir-être est un pouvoir de l'être »⁹¹. L'imaginaire est « immanent au perçu, surréel plutôt qu'irréal »⁹². Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut se plonger dans la description du système — ou de ses figures — sans se condamner à un recensement conservateur du déjà-là. La description phénoménologique ne peut s'en tenir à ce qui se manifeste dans la plus parfaite évidence, puisqu'elle deviendrait alors un nouveau scepticisme : rien ne m'assure que ce livre, dont je vois la première de couverture, ait un arrière,

⁸⁹ *SP*, p. 135.

⁹⁰ *SP*, p. 135.

⁹¹ *SP*, p. 145.

⁹² Dufrenne, *Esthétique et Philosophie*, II, Klincksieck, 1981, p. 127. F. Jacquet ajoute que « sentir, c'est éprouver l'imaginaire du réel », in *Naître au monde. Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Mimesis, 2014, p. 75.

sinon l'habitude. Dans le champ politique, c'est en termes de « possibles » que les faces cachées-présentes du réel seront décrites. La question qui surgit alors est donc celle de savoir à quel « monde » le phénoménologue a affaire lorsqu'il prend pour objet la société.

2. Le système comme « devenir-monde »

La formule : « être au monde, c'est être au système » initie donc le point nodal autour duquel le chapitre se construit. Faut-il chercher quelque primat du monde social sur le monde « tout court » ? Le terme de « monde social » pose en effet un certain nombre de difficultés : s'agit-il du monde augmenté d'une dimension sociale ? Si tel est le cas, il convient de s'interroger sur ce que cette « augmentation » signifie : le social ne saurait se situer *à côté* du monde, sans quoi c'est le projet phénoménologique lui-même de description d'un horizon de monde, unique malgré l'infinité des phénomènes dans lesquels il se donne, qui se trouve disqualifié. Voudrait-on voir dans cette augmentation un approfondissement — soit une voie privilégiée pour *affiner* la description *du* monde — que l'on perdrait également cette unicité et cette unité que la phénoménologie a dégagées depuis Merleau-Ponty et dont Dufrenne se réclame dès la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*⁹³. Or si, en parlant de « système », Dufrenne ne vise pas « le milieu naturel, si imprévisible et parfois si écrasant qu'il puisse être, mais le milieu social »⁹⁴, semblant faire signe vers l'indifférente coexistence de deux « milieux »

⁹³ « [...] Nous entendons phénoménologie au sens où MM. Sartre et Merleau-Ponty ont acclimaté ce terme en France : description qui vise une essence, elle-même définie comme signification immanente au phénomène et donnée avec lui. » *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), Paris, P.U.F., éd. 1992, p. 5, note 1.

⁹⁴ *SP*, p. 13-14.

séparés, erronée serait l'interprétation faisant de ce « milieu naturel » l'objet privilégié de la phénoménologie : l'*horizon* phénoménologique, point vers lequel convergent les objets de la perception n'a rien de naturel, ni d'artificiel ; ce sont les catégories mêmes du naturel et de l'artificiel qui renvoient encore et toujours à cet horizon qui ne peut être conçu que comme un point de fuite. Ainsi,

[...] Le système ne désigne pas l'objet déterminé d'une procédure scientifique ; le monde humain que dénote le mot n'est ni le monde physique justiciable des sciences de la nature, ni la société justiciable d'une sociologie, ni la culture justiciable d'une anthropologie ; c'est le corrélat d'une certaine expérience vivement éprouvée dont il faut rendre compte en des termes qui ne sont pas ceux de la science.⁹⁵

Parler de « monde social » relève donc plutôt d'une mise au point théorique où se jouerait une ambiguïté fondamentale : ce n'est ni *le* monde, ni la seule société, mais une interpénétration de l'un et de l'autre justifiant le recours à une phénoménologie pour en révéler les mécanismes. C'est pourquoi Dufrenne entend parler de « l'être au monde social comme élément de l'être au monde »⁹⁶ ; et d'ajouter : « Le social est aussitôt une dimension de ce monde, autant que le naturel ; ou mieux c'est progressivement que l'être au monde discernera ces deux dimensions parce qu'il apprendra à reconnaître des animaux et des hommes, des choses et des objets culturels, des individus et des groupes »⁹⁷. L'énigme, c'est bien que la société civile *semble faire* monde, monde clos sur lui-même et que le « système » se comporte comme son horizon⁹⁸.

⁹⁵ *SP*, p. 31.

⁹⁶ *SP*, p. 25.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ « [...] Notre question est toujours : à quel trait le social se donne-t-il lui-même comme monde ? D'où lui viennent, pour qui l'expérimente, sa spécificité et son pouvoir englobant ? » *SP*, p. 29.

Nous avons parlé en introduction du « devenir-monde » du système ; il nous faut ajouter immédiatement que cette formule, loin de désigner une identification progressive du monde social au monde tout court, désigne en réalité tout le contraire : le devenir-monde est la sclérose du monde social qui se ferme sur lui-même, s'identifie à lui-même et entend barrer les virtualités qui l'habitent *du fait même* de sa reconduction toujours possible au monde phénoménologique⁹⁹. Prendre le « monde social » pour, au mieux, un empire dans un empire, au pire, le seul et unique empire, c'est immédiatement verser dans l'idéologie, ou plutôt s'installer dans la terre natale de toutes les idéologies, lieu sans lieu, *chôra* de la clôture et de l'identification :

Ce qu'il importe en tout cas d'observer, c'est que notre civilisation, quelles que soient ses protestations humanistes, traite les hommes comme les choses ; l'instauration des sciences humaines le dit assez : toute société est toujours instrument de domination, et le désir de connaître y est un désir de puissance.¹⁰⁰

La société est un *instrument* de la domination, elle n'est pas son origine ; la domination s'origine dans le désir de puissance. Dans une perspective adornienne, Dufrenne ne ménage pas les sciences humaines qui ont ceci de commun avec les sciences naturelles qu'elles procèdent par identification, que la Raison s'y voit confiée cette fonction définitionnelle qui échoit aussi bien à l'idéologie : de même que l'on peut dégager analytiquement les propriétés du triangle rectangle, on peut assigner à l'homme telle et telle propriété, et l'ensemble de ces propriétés font l'homme. C'est pourquoi Dufrenne se réfère à plusieurs reprises à l'École de

⁹⁹ « La perception n'est pas si dénaturée — par l'apprentissage de la culture par la pression de l'idéologie — qu'elle ne puisse plus donner la mesure du réel. Et qu'il faille lui substituer d'autres fondements, privilégier d'autres termes — concept, signifiant, fantasme, intensité — qui dissimulent l'événement primordial de l'apparaître. Il y a assurément le langage, le désir, mais c'est au coeur de la perception qu'ils jouent et sans jamais dispenser de percevoir. » *SP*, p. 27-28.

¹⁰⁰ *SP*, p. 30.

Francfort¹⁰¹ ; le projet de *dialectique négative* cher à Adorno n'est guère éloigné de la registration de l'homme et de la Nature au champ dialectique que l'auteur de *Subversion, Perversion* se propose :

Ce que la dialectique traduit, c'est la précarité des déterminations univoques par lesquelles le savoir tente de définir son objet. Car il y a pour le savoir des objets intraitables, dont on ne peut dire qu'ils sont ce qu'ils sont, et j'en vois au moins deux : l'homme, et cette Nature pour laquelle je sollicite une majuscule.¹⁰²

Si l'homme — comme la Nature — est une instance « dialectique », c'est au sens *négatif* que l'École de Francfort a donné à ce terme, savoir, en tant qu'il échappe à toutes les réifications¹⁰³ : il n'est ni ceci, ni cela, il est précisément *ce qui n'est* ni ceci, *ni* cela. Le « monde social » est donc une certaine tendance à l'identification et à la clôture des possibles : si l'homme et la Nature ne sont jamais ce qu'ils sont, c'est parce que le cadre corrélationnel, loin de représenter une *limite* à la connaissance, le déborde : « [...] Il y a peut-être une expérience du présocial, du préhistorique — d'un prémonde livré par une perception sauvage, et c'est peut-être là seulement que le système nous apparaîtra vulnérable. »¹⁰⁴ C'est dire qu'il peut y avoir une expérience de ce dont il ne peut y avoir de discours.

La référence à l'*idéologie* est dans ce texte d'une immense importance ; en elle se manifeste la tendance à la — ou la tentative de — clôture de l'horizon de

¹⁰¹ Voir notamment les chapitres I et III de *SP*

¹⁰² M. Dufrenne, « Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 1970, p. 310.

¹⁰³ Adorno et Horkheimer prennent pour point de départ la critique de la fonction identificatrice de la Raison : « La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler. L'homme de science connaît les choses dans la mesure où il sait les faire. Il utilise ainsi leur en-soi pour lui-même. *Dans cette métamorphose, la nature des choses se révèle toujours la même : le substrat de la domination.* » Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », trad. É. Kaufholz, 1983, p. 31 [souligné par nous]. À lire ces pages, on ne peut s'étonner des rapprochements ponctuels que Dufrenne a tenté d'établir avec la théorie critique à l'occasion de *Subversion, Perversion*.

¹⁰⁴ *SP*, p. 28.

monde par un horizon *de remplacement*. C'est en reprenant et en critiquant Baudrillard que Dufrenne établit sans l'expliciter la possibilité du « devenir-monde » qu'est le monde social. Chez Baudrillard en effet, le système est compris comme « structure d'accueil totale »¹⁰⁵ :

Tout s'insère en lui, la forme du rapport social s'imprime sur tout parce que tout est codé. C'est l'universalité du codage qui annonce l'équivalence générale constitutive du système [...] en ce sens qu'avec le règne du code toute référence, tout critère s'efface, tout bascule dans la simulation ; mais le désordre est encore un ordre ; et pour se fonder sur ce désordre le système n'est que plus rebelle aux prises, plus incompréhensible et plus aliénant.¹⁰⁶

Le « codage généralisé » que Baudrillard met au jour est la clôture sur soi de l'*information* idéologique (« information » au sens où l'idéologie *donne forme* à ces éléments). C'est aussi pourquoi, selon ce dernier, il importe de parler de « codage » plutôt que de signe : « la fin de l'ère classique du signe », c'est le constat d'un renfermement sur soi du système, d'exclusion du signifié au profit du seul signifiant, tournant sur lui-même et renvoyant toujours à lui-même (à la manière dont, comme nous l'avons montré dans la première partie de notre mémoire, Derrida exclut tout référent du langage). Et ce que, là encore, vise Dufrenne, c'est le maintien du « signe » dans son rapport à un signifié hors de lui : la tendance, propre à l'idéologie, à « nommer » les éléments de la perception et de la vie, à en produire une explication univoque et consumériste, ne peut être remarquée, théorisée, raffinée qu'à l'aune d'un réel qui s'est en quelque sorte perdu : « Quand le réel devient signe pour être consommé — quand le soleil est consommé comme signe au Club Méditerranée, ou le sexe comme signe dans l'érotisme publicitaire — quelque chose de réel risque d'adhérer encore au signe »¹⁰⁷ ; ou encore : « [...]

¹⁰⁵ J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, « N.R.F. », 1976.

¹⁰⁶ *SP*, p. 21-22.

¹⁰⁷ *SP*, p. 21.

L'idéologie ne recouvre, ni n'ordonne toute l'expérience de l'individu ; il reste dans cette expérience quelque chose de sauvage, qui réside aussi bien dans la sensation que dans les mouvements du désir ou les oeuvres de l'imagination, et qui peut se révéler dans une expérience ludique ou esthétique rebelle à la codification »¹⁰⁸. Force est de constater que ce « quelque chose de sauvage » qui réside à la codification se donne sous les dehors de la naturalité de l'homme, qui est sa « dialecticité ». C'est bien à une présence brute et indéfinissable que l'homme appartient d'abord, et c'est par elle qu'il ne s'appartient pas. Cet originaire en nous est la source même de notre plasticité.

C'est pourquoi la clôture sur soi du monde social n'est jamais achevée, mais persiste toujours comme une tendance ; c'est pourquoi, nous nous croyons, là aussi, fondés à parler de « devenir-monde » de ce monde social : la difficulté est ici de penser l'ambivalence de ce « devenir » : en un sens bergsonien, il est à lui-même comme son propre moteur : le système constitue, par l'idéologie, son propre monde, il est le premier et le dernier terme de son devenir ; mais en un sens platonicien, il est toujours la marque d'un manque. Manque d'unité, manque d'identité, comme le voudrait Socrate ? Au contraire, et c'est ici que le schème platonico-bergsonien que nous avons défini à gros traits est en jeu : *manque de devenir, trop-plein de détermination*. Le devenir-soi du monde social est un devenir-identique-à-soi ; et en cela, il fait à la fois signe vers ce soi-même qu'il *devient* toujours et vers l'impossibilité d'*être* soi-même tout à fait, c'est-à-dire vers un devenir qui le dépasse infiniment. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre ceci, que la clôture des possibles fait irrémédiablement signe vers le possible lui-même ; c'est aussi en ce point absolument central que nous croyons trouver le ressort de la subversion qui fera l'objet d'une seconde partie.

¹⁰⁸ *SP*, p. 53.

On a donc vu de quelle manière la question politique se pose chez Dufrenne : loin de l'évacuation de l'individu dont se prévaut le structuralisme, il s'agit d'abord d'entendre ce que ce dernier *peut dire* afin de trouver, dans la corrélation, le fondement de sa puissance unificatrice. Par suite, c'est en termes d'*espace* politique qu'il faut interpréter la coexistence du possible et du réel, de même que les faces « cachées » de l'objet nous sont présentes comme son horizon inépuisable et changeant ; l'idéologie joue le rôle d'horizon de remplacement, et le monde social devient son propre au monde, au sens ambivalent auquel nous l'avons défini.

Reste à voir en quoi la description phénoménologique où le possible se voit assigné cette fonction d'horizon « réel » n'est pas la simple ratification du donné. Dans le cadre corrélationnel, la face « visible » de l'objet peut, à tout moment, passer dans l'invisible, et inversement ; or si, dans un tel dispositif théorique, « critiquer » le visible au profit de l'invisible serait parfaitement dépourvu de sens, *Subversion, Perversion* entend fournir aux opprimés quelque moyen d'espérer non pas *un*, mais *des* renversements du système et adopte bien souvent le ton de la péjoration lorsqu'il veut en cerner les figures¹⁰⁹. La question doit dès lors être posée de savoir où chercher le fondement des possibles afin de dissocier le système — lequel, après tout, fait figure de possible actualisé — de sa transgression et oeuvrer à sa critique. Comment sortir la transgression de la contingence ? Quel est le ressort de la subversion ? Nous en discernerons, par suite de ce que nous avons jusque là exposé, deux, par abstraction, mais qui doivent, pour être saisis en

¹⁰⁹ Citons, à titre d'exemple, ce passage extrêmement acerbe : « Que par hasard [le dominant] se sente un moment impuissant, bloqué par un règlement qu'il n'a pu tourner ou par la mauvaise volonté d'un tyranneau de l'administration, et il s'indigne, il pronostique l'apocalypse d'où surgira l'homme au couteau entre les dents (il lit *Le Figaro*, mais il pense au niveau du *Parisien libéré*) ; mais il se rassérène vite : la conscience qu'il a du pouvoir n'est pas illusoire ; les forces de l'ordre sont à son service, et il sait en user quand il en a besoin. » *SP*, p. 54.

plein, se confondre : la Nature et le désir, que nous mettrons, l'un et l'autre, en relation avec le mouvement, terme qui, singulièrement, n'apparaît nulle part dans ce texte. Nous « filerons la métaphore phénoménologique » pour montrer que le désir subversif, désir du désirable, engage une conception fort singulière du mouvement en politique, appelant, comme nous l'avons évoqué, à redonner son sens plein à la formule « mouvement politique » : désirer en politique, c'est *se mouvoir jusqu'à passer derrière le système*.

II. Ouverture de la présence, ouverture du possible

Nous avons caractérisé le monde social comme dimension de l'être-au-monde, mais dimension aux tendances sécessionnistes : tout se passe comme si le monde humain prétendait, sans jamais y parvenir tout à fait, dominer le monde comme horizon d'une inépuisable profondeur. Nous avons également montré que la seule possibilité d'une *phénoménologie* du système esquissée par Dufrenne suffisait à menacer de telles prétentions ; le regard phénoménologique est ici indissociable de la question des possibles. On est donc justifié à supputer qu'une phénoménologie des possibles est elle-même possible ; non plus le possible en tant que faille dans le déjà-là, mais le possible en tant que tel, en tant que pure possibilité du possible. Cette saturation « possibilitaire », c'est du côté de la Nature que Dufrenne va la trouver. Nous verrons chemin faisant que, si le terme de « possible », très présent dans *Subversion, Perversion*, ne fait à aucun moment écho à son antonyme

« impossible », c'est parce qu'il y a dans la Nature quelque chose comme l'exacerbation absolue de l'un et de l'autre. La question qui semble obséder Dufrenne dans la dernière partie de ce texte est donc la suivante : *comment sortir la subversion, et le désir qui l'anime, de la contingence ?* Si le possible ne se donne qu'à la surface d'un déjà-là arbitraire, faut-il en conclure que le possible est lui-même arbitraire ? Nous pouvons déjà poser comme hypothèse la non-appartenance, du possible au système lui-même. Qu'il surgisse *en son sein* ne doit pas signifier qu'il naisse de lui.

Tout l'effort de cette partie consistera à extraire la question du possible de la pure et simple contingence à laquelle elle semble de prime abord cantonnée, et ce sous deux rapports : d'une part, si c'est toujours à la surface du système qu'il semble émerger, n'est-ce pas parce qu'il n'en est qu'une autre face ? Le système lui-même, parce qu'il est réel, n'est-il pas *a fortiori* possible ? D'autre part, le possible n'implique-t-il pas l'homme qui le désire, ce qui semble en faire un problème strictement psychologique ? En somme, qu'est-ce qui donne à cette « scintillation de possibles » la dignité que lui confère Dufrenne ? Nous verrons que l'effort de dé-subjectivation de l'utopie va de pair avec celui d'une séparation soigneuse du possible avec le déjà-là.

1. Désir, présence et imaginaire

Que faut-il entendre par désir, et comment le faire jouer dans la question politique ? Nous commencerons par le distinguer du fantasme avant de souligner sa nature

intentionnelle, puis son sens cosmique ; ce n'est qu'à la faveur de ce dernier que nous pourrions étudier son véritable rapport aux possibles.

S'opposant avec force aux glissements sémantiques de son temps, Dufrenne refuse d'assimiler la subversion à la perversion, et cette distinction soigneusement établie est très proche de celle entre désir et fantasme :

À mettre l'accent sur la complicité de la perversion avec la subversion, d'une part on dissimule à demi ce qu'il peut y avoir de malsain ou de mauvais dans la perversion et, par exemple, pour le dire ici d'un mot, on risque de confondre la souveraineté du désir — qu'il est bon en effet d'opposer à la souveraineté de la loi — avec le désir de la souveraineté qui peut loger au coeur de la perversité. Et d'autre part on risque d'orienter la subversion sur une mauvaise voie où elle perd à son tour l'essentiel de son sens et sa justification.¹¹⁰

On remarque tout d'abord que la séparation entre « souveraineté du désir » et « désir de souveraineté » est très proche de celle, établie au premier chapitre, entre *pouvoir-de* et *pouvoir-sur*, le premier renvoyant à un désir légitime chez les opprimés d'accès à la parole politique, le second à une volonté de puissance caractéristique du dominant. Plus profondément, ce sont deux modes du désir qui s'affrontent, et que Dufrenne emprunte à Freud : « [Le désir] est à la fois, au comble de la présence, désir de se perdre et désir de s'affirmer. S'affirmer en exerçant sur son objet la toute-puissance que Mélanie Klein nomme sadique, se perdre en se vouant à cet objet. »¹¹¹ ; l'un et l'autre de ces modes du désir, originellement co-présents « au comble de la présence », donnent donc lieu à deux types diamétralement opposés de revendications politiques : demande de justice d'une part, exercice de la domination de l'autre. Est-ce à dire qu'une fois de plus, nous nous retrouvons confrontés à une stricte équivalence, à une contingence des revendications ? Là encore, c'est le mélange de description et de prescription qui

¹¹⁰ *SP*, p. 74.

¹¹¹ *SP*, p. 132.

pose problème ; jusqu'où ratifier le donné, jusqu'où le mettre en cause ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de suivre l'auteur sur le chemin du désir intentionnel, puis du désir cosmique.

Comment sauver le désir de la relativisation qui le guette toujours ? La structure intentionnelle du désir — le désir comme désir-de, et donc comme dimension d'ouverture du sujet au monde — peut certes faire l'objet d'une phénoménologie qui révélerait son *sens*. Cependant, une telle analyse ne permettrait pas d'attribuer une dignité particulière au désir de justice qu'il s'agit pour Dufrenne de théoriser. Il s'agit donc de montrer que ce dernier ne se contente pas de coexister avec les autres : il est en communication directe avec un désir originaire et comme primitif. Ainsi,

[...] Le désir se déploie dans l'individu [...] non pas [...] comme assujetti ou privé (dans tous les sens : réduit au moi, coupé du monde) ; plutôt l'individu en ce qu'il a de plus profond, en ce qui le joint au monde et aux autres. D'où cette universalité, mais non rationnelle, plutôt cette cosmicité du désir ; d'où aussi son lien à un imaginaire qu'on peut dire collectif ou social. *Ainsi peut-on quand-même assigner au désir une source impersonnelle : concevoir qu'il relie les individus au Grund*, qu'il est d'abord une certaine énergie qui anime le devenir et qui conduit l'être brut à l'apparaître.¹¹²

Dufrenne discute ici en filigrane la thèse de Deleuze-Guattarienne de « primat du désir », désir proprement a-subjectif, impersonnel, voire anonyme. Si, en phénoménologue, il semble nier cet anonymat au profit d'un désir *vécu*, il fait du désir de justice l'agent reliant cet individu au *Grund*. Ainsi s'établit la parenté du désir avec l'énergie primaire de la Nature d'où l'homme est né et que nous avons mentionnée en première partie de notre mémoire. Plus encore, ce *Grund* se voit doté d'une dimension collective et sociale ; il semble donc être l'origine des possibles qui lézardent le système : la Nature comme horizon et devenir est donc

¹¹² *SP*, p. 131-132. Souligné par nous.

bien la puissance qui excède le système malgré ses prétentions à accéder à la totalité et à la clôture, et c'est à elle que le désir de justice rêve : « il est du même coup désir que justice soit rendue, et il peut être désir d'un monde où justice serait rendue ; la forme que prend le désir lui inspire un objet. Cet objet, il ne l'invente pas vraiment, il le trouve dans l'imaginaire [...]. »¹¹³ Presque contre-intuitivement, Dufrenne montre que le désir d'une société meilleure est un acte naturant, à condition d'entendre par « Nature » une force subversive : elle n'est pas un principe de régulation, positivité normative qui viendrait fort à propos servir les discours conservateurs. L'auteur raille cette mauvaise compréhension de la Nature selon laquelle « la moyenne est naturelle, et si elle constitue une norme, cela signifie que la nature est bonne ; il n'y a pas à la changer, et elle n'a rien à changer »¹¹⁴. On ne peut pourtant s'en tenir à la simple énonciation de cette valeur subversive de la présence comme Nature pour la rapprocher du désir ; nous n'avons en effet pas encore établi comment une simple parenté descriptive (Nature et désir de justice excèdent le système) permet de justifier une parenté ontologique.

Afin d'affiner notre réflexion sur le rapport que le possible entretient avec la présence, il nous faut donc interroger celui que le désir entretient avec l'imaginaire, étant entendu que l'un et l'autre jouent un rôle de premier ordre dans la subversion politique : on *désire* un monde meilleur que l'on tente en même temps d'*imaginer*. L'imaginaire, à l'instar du désir, n'est pas de nature psychologique, mais phénoménologique : Rappelons qu'il « auréole le perçu »¹¹⁵. Il est également empreint d'une dimension objective qui le distingue du fantasme :

¹¹³ *SP*, p. 133.

¹¹⁴ *SP*, p. 68.

¹¹⁵ *SP*, p. 138.

Si l'on peut mettre le fantasme au compte de l'imaginaire entendu en un sens très large, nous sommes tout prêt à opposer comme Deleuze l'imaginaire et le fantasme, mais dans un sens différent : en mettant le fantasme au compte de l'individu [...] : à chacun son fétiche ou son scénario. Au lieu que l'imaginaire proprement dit est plus objectif ; entendez plus enraciné dans l'apparaître ; et il est aussi plus objectif en ce sens qu'il habite et inspire l'individu sans être produit par lui.¹¹⁶

À l'instar du désir, on peut dire de l'imaginaire qu'il n'est ni produit par une subjectivité, ni doté d'une existence indépendante d'elle ; comme lui, il se tient dans un entre-deux insaisissable, qu'il faudra dès lors comprendre en termes d'*a priori* corrélationnel¹¹⁷. Mais lequel de ces deux pôles, désir et imaginaire, naît de l'autre ? Dufrenne, sans donner ses raisons, exclut un tel lien de filiation¹¹⁸. Malgré cette absence d'explications, on peut supputer que les deux hypothèses sont également absurdes : si l'imaginaire naît du désir, alors on ne comprend pas bien comment ce désir peut être une visée, et on perd alors sa nature originellement « polarisée, ou, si l'on préfère, intentionnelle »¹¹⁹, quittant par là le terrain de la phénoménologie — et du sens commun — dans lequel s'inscrit pourtant inlassablement *Subversion, Perversion*. À l'inverse, si le désir naît de l'imaginaire, c'est ce dernier qui apparaît immotivé, et donc hors-sens. C'est donc sous les auspices d'une *pure rencontre* entre l'individu séparé et les images réminiscentes d'une Nature accueillante, soit entre le désir et l'imaginaire, que Dufrenne pense cette relation. Cela ne veut pourtant pas dire qu'ils surgissent simultanément : « [Le désir] peut

¹¹⁶ *SP*, p. 141.

¹¹⁷ Voir, dans le premier chapitre de notre mémoire, notre segment sur l'*a priori* chez Dufrenne.

¹¹⁸ « On est tenté de dire [que le] désir ne produit pas que du réel, il produit de l'imaginaire, il invente des images pour s'investir sur elles. Mais si l'on n'accepte pas que le désir crée de l'imaginaire, faut-il dire inversement que l'imaginaire crée le désir ? Non plus : le désir est bien cette énergie première qui anime l'individu comme le besoin meut le vivant. » *SP*, p. 145. Ici le lecteur s'arrête et revient aux pages précédentes, mais rien n'y permet de fonder théoriquement ce double refus ; il doit donc le faire par lui-même.

¹¹⁹ *SP*, p. 145.

être désir d'un imaginaire qu'il ne produit pas, mais qu'il rencontre : en ce sens, il faut situer l'imaginaire avant le désir. »¹²⁰. Nous formulons ici l'hypothèse suivante : *l'imaginaire est ce dont j'hérite de la Nature ; le désir est ce qui, « en moi », voudrait la retrouver*. Comment alors penser cette Nature ? La « Note sur la naissance » nous est ici d'un grand secours :

[...] À travers le corps qui a pris forme jusqu'à être expulsé de son premier abri nous devons reconnaître un soi : un soi qui a les privilèges d'un sujet, mais qui est — et parce qu'il est — de la même race que les choses : né du même éclatement de l'originnaire. À travers la mère, comme à travers l'histoire de la vie qui culmine en elle, nous pouvons pressentir la Nature. Mais la nature reste insaisissable : nous ne pouvons vivre et penser que le monde, le déjà-là, et le sujet comme être-là.¹²¹

On peut se risquer à lire ce passage à l'aune de ce que nous avons dit du désir et de l'imaginaire : le corps par lequel je suis un *soi* est, comme le désir, le signe ambigu de ma séparation et de ma naturation ; la mère de laquelle je suis né est, quant à elle, l'image de cette Nature accueillante qui peuple mon imaginaire. Si Dufrenne ajoute que cette nature est « insaisissable », que l'on ne peut penser que le déjà-là, est-ce à dire qu'il faille abandonner la question du possible ? Non ; la phénoménologie dufréniennne se porte aux limites du pensable, discours sur une présence telle que tout discours lui fait violence. Nous nous contenterons ici de faire remarquer en quoi cela permet de fonder une théorie du possible qui ne le fasse pas basculer dans la contingence : désir et imaginaire se voient dotés d'une dignité particulière, par leur *ancrage dans* ou leur *visée de* la Nature. C'est en cela que nous pouvons affirmer que, si c'est toujours dans le réel que se donne le possible, cela ne signifie pas — cela ne peut signifier — que l'un et l'autre soient tissés de la même étoffe, qu'il ait une consistance phénoménologique analogue. En tant que

¹²⁰ *SP*, p. 137.

¹²¹ Dufrenne, « La vie, l'amour, la terre », *Revue d'esthétique*, Paris, Jean-Michel Place, 1997, p. 88.

naturé, j'imagine ; en tant que séparé, je perçois ; en tant que lieu d'indistinction de l'union et de la séparation, je désire. L'imaginaire, même, ou surtout, politique, même tourné vers l'avenir, puise sa source dans cette présence ambiguë qu'est celle d'une Nature perdue, « Terre-Mère » d'avant la séparation.

2. Possible et impossible : l'événementialité de la présence

Ce passage par la question du lien entre désir et imaginaire nous permet donc de sortir le possible de la contingence, et ce par deux canaux : en refusant aussi bien le subjectivisme — qui ferait de la *mienneté* du désir et de l'imaginaire le ressort de la subversion, et donc relativiserait les aspirations utopiques — que l'objectivisme — qui ferait perdre la dimension *vécue* du désir et de l'imaginaire. C'est donc en phénoménologue que Dufrenne règle cette question : en rejetant aussi bien la prééminence du subjectif comme de l'objectif. De telles précisions sont nécessaires pour entamer le dernier segment de cette étude ; nous pensons nous être donné tous les moyens en notre faveur pour résoudre le paradoxe posé en introduction : *comment se fait-il que le possible implique un maximum de présence, et le donne un maximum de distance ?* Que signifie la présence *du* ou *des* possible(s) ? Nous espérons également en tirer des conséquences non quelconques sur le rapport singulier que Dufrenne entretient avec la phénoménologie.

Extraire le possible, dans son rapport avec la présence, de la pure et simple contingence passe donc, encore une fois¹²², par la distinction entre deux types de présence : présence-à et présence-avec. La présence comme présence-à suppose la

¹²² Se reporter à la conclusion de notre première partie, p. 47.

séparation ontologique de l'homme et du monde. Dans sa version sartrienne, elle implique une distance infrangible entre l'un et l'autre. Or

Il faut comprendre la présence en dehors des deux interprétations que suggère Sartre : présence de soi à soi, c'est-à-dire transparence spécifique du pour-soi, ou coïncidence de soi avec soi, opacité spécifique de l'en-soi ; car il s'agit précisément de penser l'unité originaire du pour-soi et de l'en-soi, sans pour autant penser à un Dieu. Être présent-à, comme un spectateur à une représentation, un témoin à un événement, c'est s'arracher à la présence : être devant et non plus avec.¹²³

La présence-à se présente donc comme une version faible de la présence, ou plutôt fait-elle signe vers sa perte. C'est le « soi » dont nous avons fait mention plus haut qui, en se rendant présent à la chose, témoigne d'un exil ontologique fondateur. Aussi la familiarité avec les choses est-elle en même temps la trace d'une violence, celle de la séparation que marque la naissance. Il faut ici avoir à l'esprit que *ce dont nous sommes séparés en même temps que nous en sommes nés*, et que Dufrenne appelle Nature, est le véritable foyer des possibles, en cela qu'il est l'horizon du toujours-déjà désirable. Le désir appelle ainsi un lieu sans soi et sans choses, c'est-à-dire sans distance entre l'un et l'autre, un lieu de communion parfaite avec la Terre-Mère et avec autrui, où l'homme serait « sans être séparé, sans être responsable ni menacé, individu non-individué »¹²⁴. Or,

[...] La justice imaginaire n'est pas réalisable ; elle l'est d'autant moins que son image est plus indistincte. Indistincte, mais pressante : le désir qu'elle mobilise peut être très vif, à la mesure du dégoût qu'inspire l'injustice.¹²⁵

À l'origine des possibles, donc, on trouve l'urgence d'une Nature impossible, dont l'effectivité est aussi impensable qu'urgente. Le « don sans donateur » que notre

¹²³ Dufrenne, « Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature », *op. cit.*, p. 312.

¹²⁴ *PNT*, p. 47.

¹²⁵ *SP*, p. 146.

désir veut nous faire retrouver est une quiétude hors-temps, hors espace et hors-individuation. Nous pouvons désormais confirmer notre hypothèse selon laquelle affleurant le réel, le possible lui-même n'est pas de la même étoffe. La présence qu'il vise (être-avec) et celle dans laquelle il s'insère (présence-à) sont antithétiques. L'analyse du discours dufrénien sur le possible nous permet donc de souligner une dimension que nous n'avions jusque là pas mesurée de la présence, savoir, son événementialité :

Il n'y a de présence qu'à l'origine, dans le présent d'un instant qui échappe au temps, au temps de nos actes, de nos projets, de nos souvenirs ; ou plutôt, c'est ce présent qui donne au temps son intensité, son poids, sans lesquels il ne serait que l'insensible glissement d'une continuité, le pur tracé d'une ligne sans épaisseur.¹²⁶

La différence de nature entre le possible et le réel, bien que s'accompagnant d'une similarité phénoménologique de texture, fait en effet signe vers le pouvoir de *surgissement* qui est celui de la présence, surgissement dont la plus fondamentale conséquence est de faire paraître l'insuffisance du réel, le manque de mondanité du « monde humain ».

Le mode de présence du possible est alors double, affleurant sur le réel, il semble être fait de la même étoffe ; mais puisant dans une Nature à jamais perdue les images qu'il véhicule, il ne peut être confondu avec le réel. On est dès lors en droit de se demander si le possible n'est pas, dans l'ordre pratique, le lieu où « s'indistinguent » présence-à et être-avec : surgissement de l'union avec la Nature dans la séparation d'avec le monde.

¹²⁶ « Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature », op. cit., p. 313.

Conclusion

L'interrogation du concept de « possible » chez Dufrenne, en nous forçant à suivre l'auteur dans les détours de l'imaginaire et du désir, nous a permis de trouver dans la présence le véritable ressort du désirable, si bien que ce qui semble le plus lointain nous est en vérité le plus intime. Là encore, c'est à la présence que nous avons eu affaire: au détour de descriptions attentives du désir, de l'imaginaire, de notre être-au-système, Dufrenne met au jour le fondement de prescriptions politiques qui ne peuvent être tenues pour de simples opinions ; c'est ce qui nous permet d'affirmer que la « préférence » dufrennienne pour la subversion sous toutes ses formes ne viennent en aucun cas se surajouter à sa pensée. Dans cette pensée, la présence-avec, expérience difficile d'une Nature perdue *ne peut que faire apparaître le réel comme insuffisant*. Le « manque » qui caractérise un système politique x ne peut pas être manifesté par ce même système lui-même : c'est selon nous l'apport le plus fondamental de Sartre sur la question du possible ; mais là où Sartre trouve dans le sujet néantisant le dernier ressort de la « possibilisation », nous pensons avec Dufrenne que c'est là s'arrêter à mi-chemin, et perdre ce que l'on avait gagné. On ne peut décrire le possible avec justesse sans chercher en même temps ce qu'il *visé*, puisqu'alors on se condamne à opposer les possibles entre eux : créer Constantinople (selon l'exemple pris par Sartre en troisième partie de l'Être et le Néant) ne peut en aucun cas être le dernier mot du possible que *visé* en réalité la création de Constantinople. Cet ultime possible n'est autre que l'impossible que représente la Nature dans le corpus dufrennien, dont la présence perdue motive *toutes* les subversions, *tous* les désirs d'ailleurs et *toutes* les pratiques utopiques, y

compris lorsque ces désirs, subversions et pratiques entrent en conflit. C'est ce sol
originnaire que Dufrenne, avec son sens habituel de l'ambiguïté, appelle « monde »
dans ce poème inédit :

Désir, cherches-tu le désert

Où perdre ta propre trace ?

Non, le désir veut tout

Sa terre promise, c'est le monde¹²⁷

¹²⁷ Dufrenne, « Poème inédit », 1970, in *La vie, l'amour, la terre*, op. cit., p. 24.

CONCLUSION GÉNÉRALE

SORTIR LA PRÉSENCE DE SES USAGES ?

1. Dufrenne est-il phénoménologue ?

Les deux thématiques que nous avons privilégiées dans cette étude sur Mikel Dufrenne, soit l'athéisme d'une part, le politique d'autre part, ne se contentent pas de se juxtaposer. Elles sont au contraire les deux modes « pratiques » privilégiés par lesquels l'auteur en arrive à thématiser la présence sous ses différents modes, du plus lointain (présence-à) au plus saturé (présence-avec). Cela explique que nous n'ayons pas mentionné sa pensée esthétique, au reste fondatrice et monumentale. Les textes que nous avons privilégiés ont ceci en commun qu'ils versent dans la prescription : l'athéisme contre le spectre de l'absence, la subversion contre la réification de l'homme. Les passages normatifs dans l'oeuvre de Dufrenne sont comme autant d'affluents se jetant dans la présence originare qu'il appelle Nature.

Cette référence constante à la Nature dans une perspective normative n'est pourtant pas sans poser de sérieuses questions concernant l'appartenance de Dufrenne à la phénoménologie. C'est le point que soulève Janicaud dans *La phénoménologie éclatée*

On peut très bien défendre une conception non théologique de la phénoménologie, sans pour autant assumer un athéisme radical sous l'angle de la « philosophie première ». De son côté, Dufrenne, qui se place d'emblée dans une perspective radicalement non théologique [...], a parfaitement le droit de se reconnaître dans une phénoménologie de la présence. La situation serait différente

s'il se proclamait *avant tout* phénoménologue ou représentant de la phénoménologie en tant que telle.¹²⁸

Nous voyons dans ce passage un problème majeur, que nous pourrions formuler ainsi : *Que veut dire être « phénoménologue avant tout » ?* Il nous semble que la gêne qu'exprime Janicaud face au texte de Dufrenne repose sur une conception assez étroite de la phénoménologie, conception directement liée à son projet de déthéologisation de cette dernière. En d'autres termes, Janicaud évacue Dufrenne du champ phénoménologique « strict » pour les mêmes raisons qu'il en évacue Lévinas, Henry ou Marion : une méfiance face aux « partis pris » qui ne devraient pas interférer avec l'idéal de la description pure ; l'athéisme du premier ne serait ainsi pas moins une *opinion* que la foi des seconds. Or cela semble s'opposer frontalement à la revendication dufrennienne d'un « athéisme qui ne serait pas le frère ennemi du théisme. »¹²⁹ C'est donc à une question qui engage tout le sens de la phénoménologie que nous avons affaire en nous confrontant à l'oeuvre de Dufrenne. Ce problème est trop vaste pour être traité aussi rapidement que l'exige la conclusion d'une étude plus « serrée ». Nous nous contenterons de faire remarquer que si Dufrenne envisage « le destin de la *philosophie* »¹³⁰ tandis que Janicaud « s'en tient [...] à la phénoménologie », c'est bien parce qu'il oeuvre, en dernier ressort, pour le ré-ancrage de cette dernière dans la philosophie elle-même. La phénoménologie n'est pas l'absence totale de parti pris au profit du

¹²⁸ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de L'Éclat, 1998, p. 28.

¹²⁹ Comme l'écrit du reste Maryvonne Saison, non sans une certaine irritation, à propos de ce procès instruit par Janicaud : « 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. [...] 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. » in « Être matérialiste poétiquement », *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 1999, p. 29.

¹³⁰ *Ibid*, op. cit., p. 28.

phénomène : si la *philo-sophia* porte, jusque dans son libellé, le nom d'une tâche, alors la phénoménologie dufrénienne s'y insère plus qu'aucune autre. Ce n'est pas — seulement — par goût que Dufrenne plaide pour l'athéisme ou la subversion du système ; c'est au contraire parce qu'il ne peut envisager qu'une pensée, y compris tournée vers la description, n'ait rien à enseigner à l'homme sur lui-même et sur la Nature, ou qu'elle abandonne ses rêves d'émancipation. C'est au coeur du champ descriptif que Dufrenne trouve les ressorts de la prescription. La Nature ne représente pas dans son oeuvre un « saut », elle est toujours présente dès le départ ; on pourrait résumer le projet dufrénien en transposant à la Nature les mots célèbres de Merleau-Ponty sur l'expérience¹³¹ : Dufrenne entend mener la Nature muette à l'expression de son propre sens. C'est sur le succès ou l'insuccès de ce projet que l'on est fondé à fournir une critique conséquente de sa pensée.

2. La présence dans ses usages

Dans *Dynamique de la manifestation*, Renaud Barbaras pointe du doigt un risque de « téléologisation » à l'oeuvre dans la pensée de Dufrenne :

[...] En partant d'une nature obscure et indifférente, la perspective que nous contestons se situe en-deçà de l'apparaître et c'est pourquoi celui-ci ne peut être qu'engendré ou suscité. Mais, en raison de cette distance de la nature, de son indifférence à la phénoménalité, son accès à l'apparaître ne peut signifier quelque chose qui lui arrive en propre : si elle pouvait être phénoménale par elle-même elle le serait d'emblée et depuis toujours. Cet accès est médiatisé par l'avènement d'un étant singulier, l'homme qui porte tout entier la charge de l'apparaître : c'est seulement par lui, par cela qu'elle produit et jamais par elle-même que la nature paraît. On aboutit donc au schéma téléologique et hautement hypothétique par

¹³¹ « [...] Mener l'expérience à l'expression muette de son propre sens. » M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, p. 18.

lequel une nature susciterait le surgissement de l'homme en son sein afin d'apparaître, « produirait » l'homme pour apparaître.¹³²

Dufrenne tente de se garder d'une telle téléologie dans l'apparaître via son « matérialisme poétique », discours sur l'unité originare de l'homme et du monde en tant qu'ils naissent l'un et l'autre à partir d'un fond appelé « Nature » par convention :

[...] Nous ne saurions assigner à la Nature une volonté ou une causalité productrice ; s'il nous arrive de dire que la Nature veut l'homme comme l'être par qui elle accède à la conscience, c'est seulement une façon de dire que l'homme émerge d'un insondable devenir et qu'avec lui la Nature devient monde [...].¹³³

Ce discours évolue donc — il ne peut évoluer qu'— à la lisière du sens et du non-sens, c'est-à-dire en tenant tout ensemble l'unité et la séparation de l'homme avec la Nature. Mais à son insu, Dufrenne semble reproduire la théologie négative qu'il voulait révoquer, la seule différence étant que le discours n'est pas un « trop-plein » incapable de saisir le vide, mais un « trop-vide » incapable de saisir le plein.

Mais la présence elle-même n'est-elle pas *déjà* téléologique avant d'être productrice d'une téléologisation ? Force est de constater qu'elle se donne avant tout par ce à quoi elle s'oppose, ce contre quoi elle est un remède : « affirmation joyeuse » face aux pensées désespérées de l'indicible, « Terre-Mère » face aux réifications de la science ou de l'idéologie, les images du fond qui nous sont proposées sont systématiquement accompagnées d'un vocabulaire laudatif, si bien que, contrairement à ce qu'affirmait Janicaud, c'est moins le choix même de l'objet « Nature » qui risque de faire tomber cette pensée dans le parti pris que le traitement qui en est fait. La présence y est en effet toute entière comprise dans ses chemins, *la fonction qu'elle remplit détermine son être*. L'impression de candeur que peut donner la lecture de certains textes ne saurait relever de dispositions

¹³² R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2014, p. 23-24.

¹³³ *IAP*, p. 38.

psychologiques : elle est commandée par les besoins théoriques qu'elle vient combler, elle est le « change » des souffrances qu'occasionne notre être-au-monde. Un traitement proprement phénoménologique du fond devrait partir de lui pour en tirer ses enseignements ; si c'est ce qu'entend faire notre auteur, nous devons ici constater l'échec d'une telle entreprise. Nous finirons donc par tenter de penser, avec Maldiney, les différents *visages du fond* : ce dernier peut être aussi menaçant que rassurant, et c'est là que réside sa spécificité phénoménologique.

3. Complexifier la présence

Si la Nature comme *fond* peut être le noème d'une visée nostalgique, cela permet-il d'en tirer des conclusions définitives sur son essence supposée « accueillante » ? Ce n'est pas ce que révèle la description de l'être-au-monde psychotique que Maldiney met au jour « Psychose et présence »¹³⁴. Les intentionnalités mélancolique et schizophrénique se situent en effet à l'opposé l'une de l'autre quant à leur rapport à la présence saturée. Sa description du tableau d'un schizophrène est ainsi extrêmement éclairante :

Une masse rouge envahissant la feuille blanche à partir de l'un des bords, et qui n'a forme que par quelques protubérances, dont la principale arrondie, suit vaguement l'autre bord sous les espèces d'un profil d'arbre à moitié confondu avec la masse. La première impression est un malaise.[...]

La valeur adductive du rouge, seule couleur de cette peinture, fait qu'avec lui toute entière elle s'avance sur moi, sans que je puisse l'éloigner, donc l'approcher.¹³⁵

¹³⁴ Henri Maldiney, « Psychose et présence », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, octobre-décembre 1976, pp. 513-565.

¹³⁵ *Ibid*, p. 517.

Le fond se donne au schizophrène comme une menace : si le monde est pour lui si effrayant, c'est précisément parce que son intentionnalité ne parvient pas à mettre les choses à distance, cette distance qui est pour Dufrenne un appel permanent à la dépasser ou la résorber. À ce sujet, Maldiney reprend à Kuhn l'expression d'« intentionnalité inversée »¹³⁶, « où c'est la chose qui me fixe ». Le schizophrène court perpétuellement le risque d'être englouti : si le fond devient forme, c'est l'individu lui-même qui disparaît. Aussi la question schizophrénique par excellence, savoir, « est-ce que j'existe ? » est-elle le symptôme d'une terreur quasi-permanente, dans une « communication » ininterrompue avec le fond. La présence la plus saturée est aussi l'absence de toute expérience : c'est la mort.

La mélancolie et sa nostalgie du fond n'est-elle pas du reste caractérisée par des pulsions suicidaires ? La dépression mélancolique consiste pour Maldiney à ne percevoir dans le monde qu'un désert et à regretter le fond, ou à ne plus rien percevoir que son propre engloutissement :

Aller au fond a ici le double sens de couler bas et de descendre vers l'ultime et primordiale profondeur sur laquelle tout repose. C'est à la foi s'abîmer et se fonder (au sens propre de fond), les deux en un. Mais cette unité — parce qu'elle a un sens — est susceptible de deux rapports inverses. Tantôt prédomine l'engloutissement, tantôt la nostalgie du fond.¹³⁷

Dans cette perspective, le désir du fond se traduit donc souvent, comme nous l'avons évoqué, par des pulsions suicidaires : le désir de désindividuation est ici une négation pure et simple de la vie, et non son exacerbation dans l'expérience d'une présence saturée.

La raison pour laquelle nous avons brièvement évoqué les descriptions maldinésiennes de l'être-au-monde psychotique est que, plus que le bien portant,

¹³⁶ *Ibid*, p. 517.

¹³⁷ *Ibid*, p. 519.

le mélancolique et le schizophrène sont en rapport avec la présence saturée et originaire que vise Dufrenne. Nous voyons dans les travaux proposés par la *Daseinanalyse* une manière phénoménologiquement juste de compléter et de complexifier le fond unilatéralement joyeux et accueillant que propose Dufrenne : sortir la présence de ses chemins et usages, c'est-à-dire en faire une phénoménologie conséquente, passe par la prise en compte de sa plasticité propre, de la profonde équivoque qui la traverse de part en part. Revient à Dufrenne l'immense mérite d'avoir su l'aborder dans son versant le plus « philosophique » au sens premier du terme, c'est-à-dire dans sa force émancipatoire et prodigue de sagesse.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de référence (écrits de Dufrenne) :

- *Pour l'homme*, Paris, Seuil, coll. « La condition humaine », 1968. (Abrégé *PH*)
- *Le Poétique*, précédé de *Pour une philosophie non théologique*, Paris, P.U.F., 1973. (Abrégé *PNT*)
- *Art et politique*, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1974.
- *Subversion, Perversion*, Paris, P.U.F., coll. « La politique éclatée », 1977. (Abrégé *SP*)
- « Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 1970, p.
- *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, Paris, C. Bourgeois, 1981. (Abrégé *IAP*)
- « La vie, l'amour, la terre », *Revue d'esthétique*, numéro préparé par Dominique Noguez, Paris, Jean-Michel Place, 1997.

Ouvrages annexes et littérature critique :

- T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », trad. É. Kaufholz, 1983
- R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Problèmes et controverses, Vrin, 2014.
- M. BLANCHOT, *Le Livre à venir*, PUF, Gallimard, 1968.
- M. BLANCHOT, *Une voix venue d'ailleurs*, Folio Essais, Gallimard, 2002.
- J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, 1967.
- G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, NRF, Gallimard, 1993.
- M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Vrin, 2002.

- E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », trad. « Paul Ricoeur
- F. JACQUET, *Naître au monde. Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Paris, Mimésis, coll. « L'oeil et l'esprit », 2014.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Tiré à part », 1991.
- D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1998.
- M. SAISON, « Être matérialiste poétiquement », *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie en Langue française*, 1999.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	2
I. UN DON SANS DONATEUR : PRÉSENCE ET ATHÉISME.....	8
Introduction.....	8
0. Remarque liminaire.....	10
I. Éluclidation et critique de la théologie négative	13
1. Théologie négative et philosophies de l'absence	13
2. La présence athéistique	19
II. Dé-théologiser la présence	23
1. Renverser la subordination de la présence à l'absence	24
2. A priori matériel, nécessité et historicité : que veut dire le mot « pour » ?	32
a. La matérialité de l'a priori	32
b. Contingence et singularité de l'il y a.....	37
3. La Natura naturans : dernier rempart contre la théologisation ?..	42
Conclusion.....	46
II. LA PRÉSENCE ET LE POSSIBLE.....	49
Introduction.....	49
0. Remarque liminaire.....	52
I. De la clôture des possibles.....	55
1. De la structure au monde	56
2. Le système comme « devenir-monde »	59
II. Ouverture de la présence, ouverture du possible.....	66
1. Désir, présence et imaginaire.....	68
2. Possible et impossible : l'événementialité de la présence	73
Conclusion	76
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	78
1. Dufrenne et la phénoménologie	78
2. La présence dans ses usages.....	80
3. Complexifier la présence	82
BIBLIOGRAPHIE	85