

La Question de l'homme

par Louis MARIN

« *Pour l'homme* »¹ : en donnant ce titre à son livre, Mikel Dufrenne a entendu lui donner les dimensions d'un plaidoyer dans un procès de l'homme, dont il serait l'avocat face à des accusateurs. A cette position et à ce rôle, convenait donc un statut de parole à la fois rhétorique et polémique : rhétorique, dans la mesure où s'agissant moins de convaincre que de persuader, moins de démontrer que d'argumenter, il fallait que le discours contînt en lui-même d'autres ressources que celles de la raison pure, mais le sentiment, la chaleur, l'image, tout ce qui « change un discours en un poème de force » ; polémique, aussi, puisqu'il devait faire face et répondre aux détracteurs de l'homme, engager un combat, promouvoir une parole agonistique — non seulement active, mais réactive : d'où certaines violences dans l'expression et un durcissement dans la pensée pour frapper, en allant à l'essentiel.

Toutefois, parce que le débat engagé était philosophique, que s'y trouvait impliqué un questionnement fondamental, non seulement sur l'homme, mais sur la philosophie, Dufrenne, philosophe d'abord, se trouvait sans cesse obligé de quitter le prétoire, lieu de son plus apparent discours, pour en revenir à une parole plus pure, moins impliquée et évoquer quelques unes des thèses majeures qui le situent dans le panorama de la philosophie actuelle comme le continuateur de ce que la mort avait interdit à Merleau-Ponty de développer et dont « *Le Visible et L'Invisible* » constitue le chantier désordonné : une ontologie de la nature.

Pour cette raison, à cause de la dualité des plans du discours, à la fois plaidoyer et programme de recherche philosophique, interven-

¹ Mikel DUFRENNE, *Pour l'homme*, Le Seuil, Paris, 1968.

tion polémique et dessein de la plus difficile des entreprises philosophiques puisqu'elle tente de penser l'origine, de rejoindre le *grund* où l'homme apparaît, le livre de Dufrenne est-il un livre ambigu. Mais si « le philosophe se reconnaît à ce qu'il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté », ² l'ambiguïté du propos de Dufrenne est éminemment philosophique et celle qui se montre dans le lieu de son discours — et comme son apparence — tient, non pas comme certains articles ont cru pouvoir le dire, à l'équivoque d'une intention qui n'aurait su choisir son « genre », mais à l'objet même que Dufrenne questionne depuis sa thèse sur la personnalité de base, à savoir l'homme et la pensée de l'homme et ce que cette pensée implique pour l'homme et exige de lui. Comme l'écrivait Merleau-Ponty, l'ambiguïté saisie et assumée philosophiquement « devient thème, elle contribue à fonder les certitudes au lieu de les menacer » ³.

Aussi la façon la plus propre et la plus fidèle de rendre compte du livre de Dufrenne consiste-t-elle à recenser quelques-unes de ses ambiguïtés. Loin de dissoudre son discours dans des oppositions infécondes, c'est là, me semble-t-il, le moyen de retrouver son projet dans son extrême difficulté, sa hauteur, son ampleur, que risquent de dissimuler la chaleur du style et l'énergie entraînante des figures.

*
* *

La première remarque portera sur la distance et l'articulation de l'histoire de la philosophie et de ce qu'on pourrait appeler une théorie des idéologies philosophiques : et c'est en posant ce problème que le lecteur peut au fond saisir, sous sa forme la plus générale, le projet de Dufrenne et la composition de son livre et par là éviter tout malentendu. Et pourtant dès l'avant-propos, l'auteur est clair et insistant : « Les philosophies ne sont le plus souvent qu'une ride à la surface de l'histoire ; elles suivent le cours du monde, elles ne l'infléchissent pas. Mais les événements culturels sont encore des événements sur lesquels sans doute chacun à sa place peut peser » ⁴. Les philosophies sont ainsi d'abord des faits de culture, des événements pris dans un contexte historique, complexe et enchevêtré et c'est au crédit d'Althusser que Dufrenne inscrit cet effort pour

² MERLEAU-PONTY, *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1953, p. 10.

³ *Op. cit.*, p. 11.

⁴ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 9.

« substituer à l'idée d'un déterminisme massif, l'idée d'une « structure complexe dominante » qui ... fait droit à la spécialité des éléments ou des niveaux dans la totalité ». Mais cette première affirmation est immédiatement suivie d'une question, mieux d'un questionnement fondamental, proprement métaphysique qui constituera le fil d'Ariane du livre tout entier. « Qu'est-ce que penser l'homme ? faire de l'homme, l'objet d'une attention et d'un savoir particuliers, c'est lui reconnaître un statut ou un destin singuliers, et en même temps lui accorder un intérêt propre »⁵. Et le mérite et aussi la difficulté de la démarche de Dufrenne seront de se tenir dans l'entre-deux ouvert entre l'événement culturel et la question métaphysique. D'un côté, les philosophies contemporaines qu'examine l'auteur dans la première partie de l'ouvrage, sont prises dans le contexte d'un temps, d'une société et déterminées de façon complexe par cette appartenance, et Dufrenne n'hésite pas à mettre en relation les philosophies de la mort de l'homme avec l'agonie — ou la déconstruction — réelle de l'homme même dans notre société ; et son propos relève du même contexte et des mêmes déterminismes enchevêtrés ou médiés ; mais de l'autre, chacune de ces philosophies et sa réponse réitérent la même fondamentale question : qu'est-ce que penser l'homme ? Articulation difficilement pensable qui fait elle-même question : interrogation qui pose le problème même de l'historicité de la philosophie.

En inscrivant son projet dans ce champ ouvert, Dufrenne s'offre, en quelque sorte, à un double reproche : celui de réduire les philosophies qu'il considère, à des idéologies philosophiques et cela, par un exposé de survol qui ne tiendrait pas compte du détail et du cheminement complexe, intérieur à chacune de leur problématique ; celui de leur opposer — une fois cette réduction faite — une philosophie de l'homme — un humanisme qui recueille et rassemble une multitude d'éléments épars du champ philosophique contemporain et les relie dans une contre-idéologie dont le nom philosophique serait l'éclectisme. Il est vrai que la forme-plaidoyer rhétorique et polémique que Dufrenne a adoptée dans cet essai peut donner prétexte à ce reproche. Mais c'est oublier dans l'apparence du propos, la parole qui le soutient et s'y fait jour. C'est sur ce point précis qu'il faudrait en revenir à ce que Merleau-Ponty appelait dans le *Visible et l'In-*

⁵ *Op. cit.*, p. 11.

visible l'histoire verticale. « Partir du présent : contradictions etc... ruine de la philosophie. Montrer que cela met en question non seulement la philosophie classique, mais aussi les philosophies du dieu mort, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre en tant qu'elles en sont le contrepied... reprendre toute la démarche philosophique en 'pensée fondamentale'... redécouverte de la physis pure, du logos et de l'histoire verticale à partir de notre 'culture' et des 'winke' de notre 'science' »⁶. C'est au fond cette histoire verticale, cette redécouverte dont Dufrenne, après Merleau-Ponty, trace ici les linéaments. L'événement philosophique comme création et solution de problèmes renvoie à un ensemble interrogatif qui est la philosophie dans son historicité. La thématique contemporaine que Dufrenne développe dans la première partie de son livre, concept, structure, inconscient, langage, histoire, se déploie dans « un échelonnement en profondeur » où les thèmes renvoient les uns aux autres, ensemble interrogatif où apparaît cette épuisante et interminable opposition : « tout ce que la pensée de l'homme dit de l'homme, c'est un homme qui le dit et cette homme n'est homme que par ce qui n'est pas lui, la vie en lui et la culture autour de lui »⁷. Et en fin de compte, le reproche essentiel et fondamental que Dufrenne fait à un certain nombre de philosophies contemporaines, c'est l'impatience du dogmatisme, ou l'oubli délibéré, du sens de la philosophie, l'interrogation : comprendre comment l'homme peut être dans la vérité ... tout en se situant au principe de toute vérité et se maintenir dans cette interrogation, dans cette ouverture de la vérité pour l'homme.

*
* * *

La deuxième et féconde ambiguïté à partir de laquelle et dans laquelle le projet de Dufrenne s'ordonne, apparaît au cœur de ce massif incontournable, dressé à l'entrée de son livre et dont le livre est en un sens, le jalonnement et l'exploration : Heidegger. L'homme est au centre du questionnement philosophique, indique Dufrenne, à la fois sujet et objet de l'interrogation. Si la philosophie est, dans son essence, étonnement devant ce qui est, elle est invinciblement ramenée par une sorte de retrocession, à l'étonnement devant

⁶ MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 236-237.

⁷ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 12.

l'être capable de s'étonner : l'homme. Aussi, dans le même retour à soi qui fait de l'homme pour l'homme le centre, apparaît le décentrement essentiel : la question de l'homme, dont l'homme est l'origine, fait apparaître la question de la possibilité même de cette question, et c'est là « la démarche propre de Heidegger ... la question rebondit toujours vers la découverte d'une possibilité plus reculée, d'un transcendantal du transcendantal »⁸. Cette remontée au fondement, Dufrenne la discerne à l'œuvre dans la philosophie contemporaine chez Althusser comme chez Foucault... comme chez Dufrenne lui-même. Car l'opposition qui apparaît en filigrane du chapitre consacré à la philosophie de Heidegger n'est-elle pas celle de l'*Urgrund* heideggerien et de l'*Abgrund* de Schelling, le refus d'identifier la poussée de l'être au surgissement de la lumière pour évoquer « la fulguration paisible et silencieuse jaillissant d'une plénitude infinie »⁹. Mais c'est dans la deuxième partie du livre que le sens critique et polémique de la première va trouver son fondement et cesser d'être seulement allusion, pour devenir thème philosophique et question. « Admettre que l'homme soit porteur d'a priori, c'est accepter d'abord de le séparer. Car ces a priori se réfèrent à une indéclinable subjectivité ». Mais cette subjectivité indéclinable n'est et ne peut être le terme ultime de la quête philosophique, le sol originaire de la constitution. « En effet l'idée d'a priori n'implique pas nécessairement l'idée d'une démiurgie par laquelle le sujet serait proprement constituant »¹⁰. Ici donc et à ce niveau, s'amorce le mouvement de décentrement qui renvoie du sujet transcendantal, à un a priori objectif qui structure l'objet. « Le monde répond à l'homme, l'homme est ordonné au monde »¹¹. Toutefois, ce n'est pas assez dire que « cette harmonie... si l'on n'accepte pas qu'elle soit préétablie... en appelle à une forme d'a priori antérieure à la cassure du subjectif et de l'objectif, à la distinction du connaître et de l'être »¹². Il est essentiel de noter que, pour Dufrenne, ce mouvement de remontée vers le fondement ou de décentrement du sujet, est un mouvement qui fait *évidemment* problème, ou qui reste à l'état de question. Sans doute, indique-t-il que « cet état sauvage de l'a priori

⁸ *Op. cit.*, p. 19.

⁹ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 171.

¹¹ *Op. cit.*, p. 171.

¹² *Op. cit.*, p. 171.

ne peut, lui-même, être référé qu'à un être sauvage qu'on peut appeler Nature, antérieur à la scission qui fait apparaître l'homme »¹³. Mais cet a priori sauvage, cet être sauvage qui est *Urgrund* ou origine, est le thème d'une métaphysique impossible à la rigueur, car elle devrait être le fait d'un homme qui parlerait de ce qui est avant l'homme. Engagé ainsi, le mouvement de décentrement ne peut s'affranchir de sa labilité pour s'ancrer dans l'être. Il ne peut que se maintenir dans l'ouverture infinie de la question. A moins que la question métaphysique qui, comme question permanente, rend impossible la métaphysique comme ontologie fondamentale, ne se déplace dans un transfert qui a, dans le langage, le nom de la métaphore, qui donc, ne thématise pas l'écart comme tel, mais obliquement, dans ce qui est comme le substitut de l'impossible pensée de l'origine, et que Dufrenne appelle l'expérience esthétique ou l'expérience du sacré. Substituts d'une pensée impossible, de la « pensée fondamentale » — comme disait Merleau-Ponty, — certes ; ces expériences cependant n'en sont pas les ersatz, car dans leur obliquité même, elles ouvrent le pressentiment et la conjuration de l'origine. Le mouvement de décentrement s'accomplit ainsi dans un décalage qui est non seulement l'écart qu'une pensée-volonté ouvre dans le sujet transcendantal de la philosophie, mais encore l'écart qui définit la philosophie elle-même comme tâche à la fois interminable et impossible. Dufrenne retrouve là dans la pensée-question de la plus pleine et de la plus silencieuse positivité, celle d'une nature naturelle, primitive, de la Nature Mère et terre, le difficile approche, la pénible constitution d'une philosophie négative — comme on peut parler d'une théologie négative. Mais ce qui me paraît fondamental, c'est qu'il la retrouve comme l'acte d'approche de la positivité pure et pleine, en se refusant de la thématiser ou de l'inscrire comme écart ontologique, comme fissure centrale et obscure de la Nature même. Qu'est-ce à dire sinon que le lieu même du discours *philosophique* n'est et ne peut être que la cassure du sujet et de l'objet. « De fait, le recensement des a priori ne peut s'opérer qu'à partir de leur cassure, en se référant tantôt au sujet, et tantôt à l'objet. »¹⁴ Mais cette séparation ne peut en aucune manière constituer un point de départ. La distance insurmontable entre le subjectif et l'objectif, si elle est

¹³ *Op. cit.*, p. 171.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 173.

la condition de possibilité dernière du discours philosophique est en même temps et avec la même nécessité, l'index de l'origine, le signe du niveau primitif où se ramasse dans son opacité et la tension de sa force, la Nature. C'est pourquoi la philosophie sera toujours indirecte et partielle. La totalisation ne peut s'effectuer qu'au prix d'un oubli que Dufrenne appelle dogmatisme : l'oubli de la question initiale, la surdité à ce qui n'est dans la région du commencement de la parole, qu'un murmure, indistinct et dont l'écoute entière est silence. « Naïvité de Descartes qui ne voit pas le cogito tacite sous le cogito de Wesen. Mais naïvité aussi d'un cogito silencieux qui se croirait adéquation à la conscience silencieuse, alors que sa description même du silence repose entièrement sur les vertus du langage... Ce déchirement de la réflexion (qui sort de soi voulant rentrer en soi) peut-il finir ? Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique. Que sera ce silence ?.. Ce silence ne sera pas *le contraire* du langage »¹⁵.

*
* *
*

L'ambiguïté entre l'écart initial et la positivité originare telle que l'écart est à la fois rupture de cette positivité et ouverture de la possibilité d'une parole sur elle, se développera chez Dufrenne dans une ambiguïté de second ordre, celle de la genèse et de la structure dont l'accomplissement sera une promotion de l'éthique en philosophie. Il est remarquable, en effet, que Dufrenne ne conteste pas les résultats obtenus par l'utilisation de la notion de structure en anthropologie. « L'analyse structurale est assurément la meilleure garantie de scientificité, pourvu qu'on entende la structure en un sens précis, comme le fait Lévi-Strauss... Je n'ai ni l'envie, ni la présomption de critiquer Lévi-Strauss... Je cherche seulement à discerner ce que la lecture de ses œuvres a pu enseigner ou suggérer à des philosophes »¹⁶. L'analyse structurale permet une compréhension scientifique rigoureuse de l'infinie prolifération des cultures, en les ramenant à un système cohérent de règles s'imposant de façon objective et autoritaire aux hommes qui naissent, vivent et meurent en leur sein, règles d'échange qui définissent, en quelque sorte, la syntaxe

¹⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pp. 232-233.

¹⁶ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 81.

profonde des phénomènes étudiés. Et par là, se révèle l'ambition d'un système totalisateur ou — pour parler le langage de Sartre — à la fois totalisant sur le plan ethnographique et totalisé au niveau ethnologique. C'est dire du même coup que la notion de clôture est essentielle à la mise en œuvre de la structure. Dans cette mesure et dans cette mesure seulement, l'anthropologue pourra passer du niveau du modèle, hypothèse opératoire de recherche à celui de structure, modèle total qui est la théorie du phénomène. Mais et c'est là le point essentiel, le modèle élaboré par l'anthropologue ne se maintient pas sur le seul versant épistémologique du travail anthropologique. « Les modèles, indique Lévi-Strauss, peuvent être conscients ou inconscients selon le niveau où ils fonctionnent... un groupe de phénomènes se prête d'autant mieux à l'analyse structurale que la société ne dispose pas d'un modèle conscient pour l'interpréter ou la justifier »¹⁷. Les modèles conscients ne sont autres que les normes ou les schèmes d'interprétation ou de représentation qu'une société se fait d'elle-même ; ceux-ci à la fois signalent et cachent les structures enfouies dans l'inconscient qui constituent comme les ressorts des croyances et des usages que les modèles conscients ont pour fin de perpétuer. Dès lors le modèle-hypothèse et la structure-théorie renvoient à la distinction du modèle conscient, signe obnubilant, et de la structure inconsciente et productrice, à celle d'une représentation thétique et collective et d'une force non thétique, cachée, inconsciente. De même qu'entre l'hypothèse et la théorie, se noue la relation épistémologique du système totalisateur et clos, de même entre le modèle représentation, présent à la conscience, et la structure cachée, absente de la conscience, se noue une relation qui n'est plus épistémologique, mais telle que le modèle va y jouer le rôle du signe signifiant et la structure, celui du sens signifié. Aussi les représentations, pensées et vécues par l'indigène, les normes culturelles au sein desquelles son existence s'organise, vont constituer pour l'anthropologue une voie d'accès aux catégories (inconscientes) de sa pensée, réalité cachée dont les modèles sont les signes objectivement distants, quoique structurellement liés. Ainsi donc, la distinction épistémologique qui recouvre celle de l'hypothèse et de la théorie se transforme en une distinction *fondée en réalité*, en une distinction réelle de la représentation et de la signification. Il

¹⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *L'Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 308.

semble bien que, pour Lévi-Strauss, la face réaliste du modèle doit être subordonnée à la face épistémologique. C'est en effet l'anthropologue qui opère le passage du modèle conscient à la structure inconsciente dont le point de vue définit le niveau de réalité où le modèle-hypothèse sera le plus efficace et qui, par là même, atteint la vérité inconsciente de la structure. Dans l'inconscience de la structure cachée, se réconcilient la vérité et la réalité : la structure cachée est réelle et elle est la vérité du modèle conscient ; elle constitue la théorie de l'anthropologue rendant raison de ce que sont les représentations collectives comme voilement et désignation. Bref l'inconscient réel de la société exotique coïncide avec le sujet de l'anthropologie connaissant en vérité : reprise paradoxale de la vieille définition de la vérité comme *adequatio rei et intellectus*, la *res* est ici l'inconscient sauvage et l'*intellectus*, le sujet de la science, le penseur de la théorie.

Ce que cette analyse critique, dont Dufrenne donne quelques-uns des traits fondamentaux nous enseigne, c'est qu'à moins d'introduire, sous forme d'esquisse générale, des postulats métaphysiques matérialistes — ce sera là un des objets de la *Pensée Sauvage* — la clôture du système structural reculant vers ses propres fondements s'est ouverte à la fois par le haut et par le bas : par le haut, en introduisant le sujet transcendantal de la science et l'identification entre le modèle théorique et le modèle inconscient peut être aperçue comme la genèse transcendantale, la constitution de la réalité empirique. La structure est non seulement, comme l'écrit Dufrenne, la chose même dans sa vérité, mais elle est la marque et la trace de la constitution de la vérité de la chose par un sujet hors circuit. Et l'on comprend alors que le seul moyen de retrouver la clôture du système, c'est de faire de la pensée du savant, le lieu et seulement le lieu où la pensée dans les choses se réfléchit. « Lorsque Lévi-Strauss écrit que les mythes se pensent entre eux, il veut être pris à la lettre : ce n'est pas lui qui pense les mythes comme se pensant entre eux »¹⁸. Par le bas, en introduisant le sujet sauvage et l'ouverture infinie du vécu qui, dans le moment même où elle obnubile la structure, permet au savant de la produire en toute exactitude : c'est bien parce que le sujet sauvage vit sa culture et qu'il la pense dans toute sa richesse et dans toute sa complexité, que l'ethnologue pourra simultanément

¹⁸ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 87.

saisir cette pensée comme une dissimulation et comme un signe, donc renvoyant à autre chose qu'elle-même qui pourtant est en elle-même contenu, à un inconscient qui n'est autre que la théorie structurale de l'anthropologue. Cette double ouverture du système se trouve, dès lors, résorbée dans le moment même où elle s'est produite, par une double réduction du penseur et de son objet, du penseur dont la pensée est assimilable au processus de l'objet, de l'objet dont la pensée naïve est assimilable au processus théorique du penseur savant.

Il se peut que la science ou plus précisément la scientificité de la démarche de l'anthropologue soit garantie à ce prix, et Dufrenne semble le penser. Toutefois on a vu que cette scientificité ne s'assure elle-même que par recours à une métaphysique dont il faut reconnaître qu'elle ne reste pas implicite chez Lévi-Strauss. Mais c'est à cette ouverture métaphysique que Dufrenne convoque le structuralisme de Lévi-Strauss, d'Althusser ou de Foucault. La question est la suivante : le passage de l'analyse structurale au structuralisme ne pose-t-il pas le problème double du sujet de la théorie et de l'infini du vécu ? Ne faut-il pas alors réintroduire simultanément une genèse transcendantale de constitution et une formation empirique, et la question de leur articulation. Et n'est-ce pas là un des aspects essentiels du projet husserlien qui « tente sans cesse de concilier l'exigence structuraliste qui conduit à la description compréhensive d'une totalité, d'une forme ou d'une fonction organisée selon une légalité interne et dans laquelle les éléments n'ont de sens que dans la solidarité de leur corrélation ou de leur opposition avec l'exigence génétiste, c'est-à-dire la requête d'origine et du fondement de la structure »¹⁹. En ce sens, le discours de Dufrenne annonce à nouveau l'ambiguïté vitale de la phénoménologie face au génétisme psychologue et au structuralisme logiciste.

*
* *

Le dernier point — ou la dernière ambiguïté que nous voudrions faire apparaître se montre dans ce que nous avons appelé la promotion de l'éthique dans le propos philosophique de Dufrenne et qui joue peut-être pour sa philosophie de l'homme, le rôle que joue l'ex-

¹⁹ J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, Paris, 1967, p. 233.

périence esthétique pour son ontologie de la Nature. Le thème est indiqué dès l'Avant-Propos : « il se peut que l'homme ne se pense qu'autant qu'il se veuille ». Apparemment en effet l'enquête, le plaidoyer de Dufrenne est centré sur le problème métaphysique de la connaissance et plus précisément du sujet de la connaissance. Il nous indique les voies de réduction, qu'elles soient droites ou obliques, des superstructures scientifiques des philosophies contemporaines et si l'on donne au terme de superstructure la plénitude de son sens, l'intention est bien de faire apparaître par la réduction, à la fois leur caractère idéologique et leur secondarité par rapport à un surgissement primordial du sujet théorique, par rapport à un fondement inatteignable et nécessairement pressenti. Et c'est à ce titre et dans cette perspective que notre auteur renvoie au développement de la phénoménologie husserlienne dans l'ultime pensée de Merleau-Ponty.

Mais ce serait — je crois — mal le comprendre et réduire l'ampleur de l'ambition philosophique qui l'anime, que de borner sa recherche à une théorie de la connaissance ou même de juxtaposer à cette théorie, une éthique. En effet, dans le temps même où Dufrenne pose la question de l'homme pensant le monde, l'étonnement philosophique qui induit la question en fait surgir une autre qui lui est consubstantielle : quel est cet être qui se charge de la mission de penser l'être ? Dans la question de la connaissance, le sujet connaissant se rencontre lui-même comme un autre. L'objet à penser qui est l'homme et que l'homme pense renvoie ainsi à une transcendance de la proximité. C'est la question primordiale que tout procès de connaissance, dans sa déconstruction même, à la fois masque et désigne. « Voici que surgit l'autre... ici va apparaître *vraiment* (nous soulignons) la notion de la transcendance et l'exigence éthique qu'elle comporte »²⁰. Et ce n'est point un hasard si dans cette nouvelle requête philosophique, la pensée de Dufrenne rencontre celle de Levinas et chemine un long moment avec le Maître livre où elle s'exprime : *Totalité et Infini*. « Autrui, c'est vraiment l'autre... absolument incomparable, interchangeable, intransitif... en face de moi, il est pour moi l'étranger, l'inaccessible, protégé par une infranchissable distance »²¹. Et cette méditation de Levinas nous vaut les belles pages sur le Moi et l'Autre. Toutefois Dufrenne en sort par une double distance qu'il prend à l'égard de son modèle : Certes « la différence

²⁰ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 147.

²¹ *Op. cit.*, p. 148.

absolue ne s'instaure que par le langage »²² et « il n'y a proprement langage que lorsque s'exprime une intériorité »²³ qui se dévoile comme distance irrémédiable à moi d'abord et à soi comme liberté. Mais la Nature aussi nous parle ; non par des paroles, mais par des images. Certes seule la parole nous indique une liberté, et la relation — ou plutôt le face à face — avec l'autre est, d'emblée, une relation éthique. Toutefois « c'est peut-être sur le langage imagé par lequel se déploie la gloire de l'apparaître naturel — que se fonde le langage humain »²⁴. Inflexion qui marque dans la pensée de Dufrenne, comme une imperceptible hésitation : Il y a, certes, une spécificité de la parole, une transcendance du plus proche comme épiphanie du visage d'autrui, et sur ces deux traits s'instaure l'ordre éthique qui est celui de l'homme, reconnu et pleinement reconnu. Mais la Nature aussi nous offre un visage sensible et exprime une sollicitation poétique qui échappe à la représentation et à la jouissance. Telle est la première distance prise et qui met Dufrenne aux antipodes de Levinas. La seconde le confirme. L'expérience de l'autre n'est pas la révélation du Tout Autre. Et par là, pour Dufrenne, la transcendance ne s'hypostasie pas, car l'immanence toute positive, quoiqu'indicible ou impensable directement, de la Nature naturante prévaut sur l'épreuve de l'Infini comme différence absolue.

Ainsi l'ordre éthique est-il pleinement et totalement celui de l'homme. C'est à ce niveau et à ce niveau seulement que l'homme est pleinement reconnu. Et en ce sens, l'éthique est l'ordre du fondement de l'homme et de la parole. Mais « lorsque les mots par la poésie sont mis en liberté et rendus à leur nature, c'est la Nature qui s'exprime et qui veut le langage pour se dire à travers la parole poétique »²⁵. Toutefois c'est en se « laissant courir sur l'erre du comme si »²⁶, ce n'est que sur le mode métaphorique que le discours philosophique sur la parole poétique peut se prétendre une métaphysique — ou une ontologie — de la Nature. Qu'est-ce à dire ? Promotion de l'éthique comme ordre fondamental de l'homme ou ontologie métaphorique de la Nature comme *Urgrund* et de l'homme et du monde. Ce serait trahir la pensée interrogative de Dufrenne que de poser

²² M. LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, p. 168.

²³ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 151.

²⁴ *Op. cit.*, p. 153.

²⁵ *Op. cit.*, p. 164.

²⁶ *Op. cit.*, p. 164.

le problème sous la forme d'une alternative, d'un « ou bien... ou bien ». Il s'agit bien plutôt de faire retour à la philosophie de l'ambiguïté qui ne consiste pas à maintenir une tension des contradictoires, mais interminablement à faire route vers une origine, inassignable, à générer dans le discours philosophique, un transcendantal inengendable. Aussi toute cette distance de la Nature à l'éthique s'approche-t-elle comme celle de la réalité d'un ordre éthique et de la métaphore d'un ordre ontologique constituée par l'authenticité de l'expérience esthétique.

« L'homme ne se pense qu'autant qu'il se veut ». Cette philosophie de la volonté qui définit l'ordre ethnique, Dufrenne la centre autour d'une expérience des valeurs, et c'est dans cette région peut-être que se découvre ou plutôt que s'amorce, en deçà des distances que nous avons cherché à thématiser, l'unité profonde de la pensée qui anime le livre de Dufrenne. Le chapitre qu'il consacre au Moi et à l'Autre s'achève sur ce retour à la Nature Naturante dont nous avons déjà parlé : « cette plénitude du réel, il semble que la pensée de l'Être (entendons l'ontologie heideggerienne) l'escamote et qu'à la lumière, il faut au moins joindre, sinon opposer la pesanteur et la puissance de la Nature ... certes le sens est dans la chose, comme le concept est dans l'objet ; mais il faut que la chose soit là pour qu'elle porte le sens. Être là ... c'est sa seule façon d'être : s'inscrire dans le réel, participer à l'inépuisable générosité de la Nature... Si singulier que soit son statut, l'homme est d'abord partie de la Nature »²⁷. La valeur, de même, est donnée, comme l'essence dans la chose. C'est un a priori matériel et historique simultanément pré-savoir et structure qualitative de la chose, si bien que l'objet dans sa qualité est toujours déjà reconnu, quoique l'expérience de l'objet actualise ici et maintenant cette reconnaissance. Comme l'écrivait Merleau-Ponty à propos de la perception, « il y a germination de ce qui va avoir été compris »²⁸. Comment dès lors cette expérience de reconnaissance ou d'actualisation du virtuel peut-elle être engagement et praxis ? Comment peut-elle être le noyau en expansion d'un vouloir-faire ? Réflexion difficile ; description plus difficile encore de « ce sentiment où les valeurs se révèlent et qui se prolonge en exigence ». On peut en comprendre le sens et l'orien-

²⁷ *Op. cit.*, p. 166.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 243.

tation en se référant à la qualification que Dufrenne donne à une certaine philosophie de l'Être : la Neutralité, qualification qui reprend un thème essentiel de la pensée de Levinas. « La pensée neutre de l'être neutralise autrui comme étant ... tyrannie de l'état comme universalité anonyme et inhumaine »²⁹. L'expérience des valeurs et plus précisément — il y a là un mouvement caractéristique de la pensée de Dufrenne qui passe des valeurs à la valeur propre à ce vivant qu'est l'homme et en qui elles s'articulent — l'expérience de la valeur au cœur de l'expérience de l'autre comme valeur absolue, interdit toute neutralisation ontologique, anime la pensée de l'Être d'un dynamisme et d'une exigence où, trop rapidement peut-être, Dufrenne saisit une référence au mouvement de la vie, à l'effort de la Nature. Mais d'autre part, cette expérience ultime se développe dans une *loi* : certes autrui vaut par lui-même ; dès que je l'ai reconnu, avant toute détermination empirique, il est un bien. Toutefois cette expérience est, à la limite, insaisissable, inéprouvable — expérience transcendantale aussitôt recouverte par le masque de la culture, des institutions de coexistence, par le maléfice existentiel de l'intersubjectivité. Elle est à retrouver, à travers et au-delà de la socialité et de son anti-éthique. Et c'est par là qu'elle est régulatrice tout en étant originairement constitutive. La question est bien celle que pose Dufrenne : « Pourquoi faire de la reconnaissance (l'autre comme valeur absolue) une loi s'il est vrai qu'elle est toujours déjà opérée »³⁰? Par cette question, Dufrenne cerne profondément l'ambiguïté de la promotion éthique et en son cœur, l'ambiguïté de la valeur comme a priori matériel ou existentiel : à la fois structure constitutive d'une expérience première et exigence régulatrice de cette expérience.

C'est à partir de cette méditation de la valeur et de la parole adressée à l'autre que l'on peut comprendre l'intention profonde de Dufrenne écrivant ce livre : toute philosophie, nous indique-t-il, est un événement « Mais les événements culturels sont encore des événements sur lesquels sans doute chacun à sa place peut peser ; si faible soit-il, ce pouvoir impose un devoir »³¹. Réfléchir sur les philosophies contemporaines et sur une certaine convergence des thèmes qui s'y manifeste est non seulement un procès d'intelli-

²⁹ J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 144.

³⁰ M. DUFRENNE, *op. cit.*, p. 195.

³¹ *Op. cit.*, p. 9.

gence, mais un acte et une exigence éthiques — une action dont le sens est, au fond, de lever le masque idéologique derrière lequel toute philosophie nécessairement se dissimule et *s'abrite*, pour retrouver son visage nu et énigmatique. Toute philosophie est dissolublement philosophie et idéologie. Dans le temps même où elle pose la question philosophique essentielle, cette question prend la forme de l'idéologie. Et Dufrenne est, de ce point de vue, logé à la même enseigne que ceux qu'il interroge parfois avec véhémence. Et il le sait bien. Mais ce savoir est un devoir de faire retour à la question première, même si elle ne peut être que dissimulée. Il faut toujours la reconnaître. *Il faut ...* : voilà le devoir du philosophe. Tel est le terrain d'action où se déploie la pratique philosophique et ses moyens rhétorique et polémique qui donnent à son discours, la forme d'un acte.

Plaidoyer pour l'homme, ainsi paraît le discours de Dufrenne : en vérité question de l'homme à l'homme où apparaissent l'intention du sujet philosophique à sa propre découverte et la générosité infinie d'un acte et d'un engagement qui n'est pas exemplaire, mais seulement sur le modèle de l'acte et de l'engagement qu'il a reconnus dans chaque existence.

Faculté des Lettres et de Sciences humaines de Paris-Nanterre.