



Mikel Dufrenne, la phénoménologie face au défi hégélien

Lucas M. Possati

DANS **CAHIERS CRITIQUES DE PHILOSOPHIE** 2015/1 n°14 , PAGES 89 À 105
ÉDITIONS **HERMANN**

ISSN 1952-8094

ISBN 9782705691240

DOI 10.3917/ccp.014.0089

Date de mise en ligne : 24/01/2023

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-philosophie-2015-1-page-89?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Hermann.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LUCAS M. POSSATI¹

*Mikel Dufrenne, la phénoménologie
face au défi hégélien*

I. AVANT-PROPOS

« LA PHILOSOPHIE hégélienne, qui hante depuis un siècle la pensée allemande, c'est maintenant qu'on la découvre en France »². C'est avec un tel constat que le phénoménologue Mikel Dufrenne (1910-1995) trace le bilan provisoire de « L'actualité de Hegel » en 1948. « Sauf quelques travaux de pionniers, et d'isolés, comme *Idées* d'Alain, ou la *Conscience malheureuse* de Jean Wahl, l'Université française avait ourdi autour de Hegel une sorte de conspiration du silence »³. En commentant la force de rupture des ouvrages de Jean Hyppolite, d'Alexandre Kojève et de Jean-Paul Sartre, ainsi que le rôle fondamental du marxisme et de l'existentialisme dans l'assimilation de la philosophie hégélienne après la guerre, Dufrenne se pose la question capitale : quelle vérité Hegel peut-il encore nous transmettre ?

1 EHESS – Paris.

2 M. DUFRENNE, « L'actualité de Hegel », *Esprit*, sept. 1948, p. 396.

3 *Ibid.*, p. 396.

Question difficile, surtout pour un phénoménologue issu de l'école de Husserl et de Merleau-Ponty, mais qui traverse aussi le « moment philosophique de la seconde guerre mondiale : l'existence »⁴. Nous ne pouvons pas comprendre la véritable envergure de cette question, si nous ne faisons pas l'effort de placer Dufrenne dans un contexte historique bien déterminé, et très complexe. En effet, Dufrenne se présente comme un témoin privilégié de ce que l'on pourrait nommer la « *Hegel-Renaissance* des années Trente » en France, phénomène qui n'explode vraiment que dans les années Quarante et Cinquante. La *Hegel-Renaissance* est un processus de longue durée, qui trouve ses origines dans les lectures hégéliennes du XIX^e siècle et se réalise dans les « laboratoires hégéliens »⁵ des années Trente, engendrant un véritable « recentrage de l'axe herméneutique » dans l'assimilation du philosophe de Stuttgart. Le lancement de ce nouveau modèle interprétatif est annoncé en 1939 par la publication du premier volume de la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* par Jean Hyppolite. Cependant, isolées à cause de leur caractère très expérimental, les études de Wahl, Koyré, Kojève, Hyppolite se développent dans un contexte hostile et sont généralement toutes orientées négativement envers la *vulgata* académique. Il faut attendre les années Quarante et la publication de *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* de Hyppolite⁶, de *l'Introduction* de Kojève⁷ et de *De la médiation dans la philosophie de Hegel* de Niel⁸ pour pouvoir parler d'une véritable

4 F. WORMS, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris : Gallimard, 2009, p. 203-209.

5 C'est une expression d'A. Bellantone, utilisée dans le livre *Hegel en France. Volume 2 : De Vera à Hyppolite* (Paris : Hermann, 2011). En parlant de « laboratoires », Bellantone veut mettre en relief le caractère expérimental des lectures hégéliennes de Koyré, Kojève, Hyppolite, Wahl, Lefebvre. Leur stratégie « est la double stratégie de l'intensification et de l'extension. D'une part, le rapport avec la pensée de Hegel s'intensifie, à travers une approche plus approfondie des textes (et notamment des textes les plus complexes, fragmentaires et succincts); d'autre part, la pensée hégélienne s'élargit, en interagissant avec des auteurs très distants de cette dernière, comme Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Husserl et Heidegger. Ainsi Hegel est à la fois approfondi et élargi, mais cela implique un travail minutieux sur sa pensée, un travail herméneutique direct sur les textes, qui les explique avec des références extérieures et en tire des puissantes suggestions pour une réactivation théorique encore à venir » (p. 131).

6 Paris : Aubier, 1946.

7 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Gallimard, 1947.

8 Paris : Aubier, 1945.

Hegel-Renaissance, celle qui marque en profondeur toute la philosophie française jusqu'à la fin du xx^e siècle. D'ailleurs, Hegel – et le projet d'une logique du devenir, c'est-à-dire la tentative d'un élargissement du concept de raison au-delà du cadre kantien et néo-kantien : la *dissémination* de la raison – c'est le fantasme qui hante toute la philosophie française contemporaine, en lui donnant ainsi sa qualité originellement française.

La philosophie contemporaine est intrinsèquement hégélienne, car elle naît de la crise de l'hégélianisme ouverte par les jeunes hégéliens. C'est dans cette crise radicale que – comme nous le montre le livre capital de Löwith⁹ – la philosophie hégélienne établit un pont entre le « moderne » et le « contemporain », en définissant l'identité philosophique de ce dernier. Les critiques de Marx et de Kierkegaard distinguent exactement ce que Hegel avait uni : l'essence et l'existence, la raison et la réalité. En particulier, les critiques de Feuerbach, de Strauss, de Ruge et encore de Marx attaquent l'interprétation hégélienne du christianisme, de la théologie chrétienne et du monde bourgeois : la religion est aliénation (bien sûr, dans des sens très différents pour chaque auteur). Nietzsche – très influencé, à travers Wagner, par les idées de Feuerbach – est fils de cette fracture historique ; « fils » dans le sens qu'il pense à partir d'une telle fracture, de l'intérieur de cette fracture, et pour cette raison son problème, ce n'est pas vraiment la mort de Dieu, mais le dépassement du nihilisme dans le Surhomme.

S'il en est ainsi, la phénoménologie aussi est en quelque sorte « fille » de Hegel, d'une manière spécifique, et Dufrenne le montre très clairement. Notre essai se pose donc trois objectifs : i) d'analyser les phases de l'interprétation de la pensée hégélienne chez Dufrenne – depuis les premiers articles consacrés à Sartre et le livre sur *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*¹⁰ jusqu'aux travaux majeurs inspirés par Merleau-Ponty, et surtout la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*¹¹ ; ii) d'examiner les principaux thèmes d'une telle réception, tels que la notion de dialectique et celle d'« objet esthétique », ou bien l'immense question de l'*a priori*¹². iii) Le troisième objectif est celui de mieux saisir l'importance de Dufrenne dans la définition de l'*identité de la phénoménologie française*, en avançant la thèse selon laquelle ce qui caractérise une telle identité

9 Cf. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich: Europa Verlag, 1941.

10 M. DUFRENNE, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris : Seuil, 1947.

11 M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris : PUF, 1953.

12 M. DUFRENNE, *La notion d'a priori*, Paris : PUF, 1959.

est une réinterprétation husserlienne de la dialectique hégélienne. Voilà le véritable « défi » que la pensée hégélienne pose à la phénoménologie.

II. UNE ONTOLOGIE DE LA DÉCHIRURE ET DE LA CONCILIATION

Élève d'Alain, Dufrenne arrive à Hegel à partir d'une position philosophique très nette : celle de la philosophie existentialiste, comme nous l'atteste le livre de 1947 *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, écrit avec Paul Ricœur¹³. Le but de cette reprise philosophique de Jaspers est celui d'une ontologie de la déchirure et de la conciliation. Problème hégélien, bien sûr, mais qui n'est pas traité de façon hégélienne :

La structure paradoxale d'une philosophie pose un ultime problème et sans doute le plus radical qui soit : si les formes de l'être sont irréductibles les unes aux autres, s'il n'y a pas de procédé *logique* pour faire sortir la liberté du monde des objets, ou l'objet du sujet, ou le monde et la liberté de l'être en soi, bref s'il n'y a pas pour l'entendement de *système* de Dieu, de l'âme et du monde, le dernier mot du logicien est-il le dernier mot absolument ? Ce qui pour la pensée est séparé n'est-il pas *d'une certaine façon* réconcilié ? Et ne faut-il pas que l'être soit en quelque façon unifié pour que le bond soit encore un passage ? Or, une suprême hésitation arrête le lecteur de Jaspers : par bien des aspects, cette philosophie est secrètement réconciliée ; ce qu'il appelle « historicité » joint l'existence au monde, et les diverses attitudes de l'existence à l'égard de la Transcendance *joignent* l'existence à la Transcendance, comme la Transcendance des chiffres *joint* le monde à la Transcendance. Mais, en même temps que cette philosophie aspire à sa réconciliation, elle semble se complaire à sa propre destruction en consacrant l'impossibilité de l'homme comme être dans le monde et l'impossibilité d'une paix entre la liberté et la Transcendance¹⁴.

13 Dufrenne obtient son agrégation en 1932. Pendant la deuxième guerre mondiale, il est fait prisonnier avec Ricœur. Il vit alors l'expérience de la captivité en Poméranie orientale. Dans le camp, il a l'occasion de poursuivre ses études, à tel point que, avec Ricœur et d'autres intellectuels, ils constituent une sorte d'« université » du camp, qui organisait des leçons, des conférences, des séminaires, des réunions politiques, etc. Cf. F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris : La Découverte, 2001, p. 79-84.

14 M. DUFRENNE, P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 379.

La paradoxale unité de la liberté et de la Transcendance se reflète dans le tragique de la vie, et dans la recherche des implications religieuses de la philosophie existentialiste.

Il nous faut réfléchir sur cette incertitude ; peut-être qu'une philosophie définitivement déchirée est impossible et que le paradoxe a toujours pour toile de fond une *union* et une participation, de l'ordre de l'action ou de l'ordre du sentiment ; peut-être même ce noyau indivis et originel, que la philosophie ne réfléchit jamais parfaitement et à *partir duquel* elle élabore les déterminations fondamentales de l'être, est-il *d'essence religieuse* : nous devinons que poser le problème de la conciliation dans la philosophie de Jaspers, c'est nécessairement poser le problème de la place de Jaspers entre les religions et l'athéisme et, d'une façon générale, des *implications religieuses* de la philosophie de l'existence¹⁵.

Déchirure et conciliation ne sont que les deux moments d'une seule dialectique qui constitue la structure profonde de la vie humaine. Nous trouvons, ici, la reconnaissance de l'insolvabilité des paradoxes de l'existence : l'influence de Wahl est évidente. D'ailleurs, Dufrenne et Ricœur montrent à maintes reprises qu'ils connaissent très bien l'œuvre de l'auteur du *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*¹⁶. Cependant, c'est plutôt le Wahl lecteur de Kierkegaard qu'ils cherchent à reprendre et à utiliser. La déchirure logique suppose la conciliation du sentiment et de l'action : cependant, l'unité finale reste l'objet d'une foi philosophique.

Si la déchirure donne son sérieux à cette philosophie, elle tire sa possibilité des conciliations qui sous-tendent les conflits eux-mêmes, et qui se font reconnaître dans des sentiments ou dans des actions spécifiques. Quelque chose *passé* d'un mode de l'être à l'autre. La tension entre la liberté et la nature a pour toile de fond une unité sentie et voulue tout à la fois¹⁷.

La référence à Hegel n'est pas présente dans ces pages, du moins pas d'une manière explicite. Hegel est encore considéré comme le symbole d'une forme de conciliation entre liberté et Transcendance qui reste nuisible. Le livre de Dufrenne et Ricœur s'ouvre sur le constat de la « fin

15 *Ibid.*, p. 379-380.

16 Paris : Rieder, 1929.

17 M. DUFRENNE, P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 382.

de l'idéalisme allemand », et ainsi Hegel représente « la fin de la philosophie occidentale conçue comme savoir universel, total, systématique¹⁸ ». Néanmoins, le philosophe de Stuttgart demeure toujours un point de repère car « nous avons la nostalgie d'une philosophie à la mesure des ambitions hégéliennes, qui se proposerait de retrouver une forte idée de la réalité, une forte idée de l'individu et une forte idée de l'être absolu, mais qui commencerait par enregistrer la fin de l'ère des systèmes¹⁹ ».

Donc, nous avons un problème très hégélien (une philosophie de la déchirure et de la conciliation : l'idée d'une dialectique vivante, historique) et une nostalgie hégélienne, une attitude de la pensée (la recherche d'une ontologie radicale). Ainsi l'œuvre de 1947 n'est-elle que le prélude d'une confrontation bien plus stricte.

III. UNE LOGIQUE DE L'IRRATIONNEL

C'est à cause de la « conspiration du silence » de l'université française autour Hegel que Dufrenne, dans l'article *Actualité de Hegel*, se pose la question : comment devons-nous comprendre Hegel ? Comment serons-nous capables de saisir sa vérité ? « Ne connaissons-nous qu'un Hegel réfracté à travers nos propres catégories ? »²⁰. Dans cet article, la tâche de saisir l'originalité de Hegel est accomplie par la confrontation entre deux lectures possibles, deux attitudes herméneutiques différentes : *a*) celle qui veut respecter la singularité du penseur et de ses vues ; *b*) celle qui veut utiliser Hegel pour ses propres fins philosophiques, qui lui sont hétérogènes. La première attitude est celle d'Hyppolite, dont la thèse de doctorat – nous dit Dufrenne – « introduit l'hégélianisme dans l'université française²¹ » ; la deuxième attitude est celle de Kojève, qui « suggère, avec force, à travers parfois des raccourcis saisissants sur l'histoire de la philosophie, une interprétation de Hegel qui rejoint Marx à travers Heidegger²² ».

Dufrenne soutient les thèses d'Hyppolite, dont le commentaire est – à son avis – le plus clair, même s'il ne cache pas du tout les difficultés

18 *Ibid.*, p. 20.

19 *Ibidem*.

20 M. DUFRENNE, « L'actualité de Hegel », *op. cit.*, p. 397.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

et les ambiguïtés internes au texte hégélien. Cependant, il ne veut pas renoncer à certains acquis fondamentaux de l'interprétation de Kojève. C'est au carrefour entre ces deux auteurs qu'il met en place son exégèse propre.

La prise de position par rapport à Kojève est tout-à-fait décisive. Kojève, aux yeux de Dufrenne, se place « au carrefour du marxisme et de l'existentialisme²³ », en réalisant une lecture essentiellement anthropologique de Hegel. Lecture que l'on peut synthétiser de la manière suivante : « L'homme est le ressort de la dialectique parce qu'il est la Négativité agissante, qui s'oppose à l'Identité de la Nature²⁴. » L'homme est *néantisation* car il est conscience, et la conscience est temporalisante ; le temps anéantit le monde en le faisant sombrer dans le passé à chaque instant. Mais la conscience ne se réalise que dans l'action, le travail. C'est le travail qui fait l'homme, et qui temporalise le monde naturel. « L'odyssée de la conscience que décrit la *Phénoménologie*, c'est désormais pour Kojève l'histoire de l'homme au travail²⁵. »

Dufrenne conteste deux équivalences : celle entre négativité et temps, et celle entre l'homme et son travail. Sa conviction profonde, c'est que l'on ne peut pas refuser toute dimension métaphysique à la *Phénoménologie*. Chez Marx, y a-t-il la vérité de Hegel ? Il y a seulement – répond Dufrenne – la « vérité pratique » de Hegel, « car Marx a admirablement tiré les conséquences pratiques de l'hégélianisme, et il est difficile de ne pas souscrire au programme qu'il trace à l'humanité²⁶ ». Néanmoins, l'historien de la philosophie et le philosophe lui-même ne peuvent pas accepter une telle réduction anthropologique de la « vérité hégélienne²⁷ ».

Le refus de Kojève nous amène – avec Dufrenne – à la tentative de récupérer les ressources métaphysiques de l'hégélianisme : qu'est-ce que Hegel nous enseigne sur l'être ? La vérité hégélienne ne concerne pas l'homme, mais l'être, ou mieux le déchirement de l'être en proie au devenir, et « c'est tout le destin d'une métaphysique qui est alors mis

23 *Ibid.*, p. 398.

24 *Ibid.* Cette interprétation anthropologique de Kojève est contestable : cf. A. BELLANTONE, *Hegel en France*, op. cit., p. 238-248. Sur Kojève, cf. aussi M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Turin : Bollati Boringhieri, 2008 ; D. AUFFRET, *Alexandre Kojève : la philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris : Le Livre de Poche, 2002.

25 *Ibid.*, p. 399.

26 *Ibid.*, p. 400, note 1.

27 *Ibidem*.

en question²⁸. C'est donc, à travers Hegel, le problème du statut de vérité du discours de la métaphysique qui intéresse vraiment Dufrenne. Et ce problème est inséparable de celui de la véritable définition de la dialectique : si l'on réduit la dialectique à l'action humaine, « on méconnaît la souplesse et la diversité que lui attribue Hegel²⁹ ». Il faut dépasser l'ontologie dualiste (nature / esprit, en-soi / pour-soi, espace / temps, etc.), qui contamine encore la lecture de Kojève et aussi celle de Sartre. Dufrenne avance alors une critique radicalement philosophique : « Sans doute, une ontologie véritable de l'en-soi à la rigueur n'est-elle pas possible, parce que l'en-soi est par lui-même le tout autre et l'ineffable ; et Sartre n'en donne jamais qu'une description provisoire³⁰ ». Dans cette optique dualiste, l'intégration de l'en-soi et du pour-soi reste impossible.

Hyppolite, au contraire, nous aide à déceler la vérité de Hegel, c'est-à-dire le projet de « penser l'être comme un tout », « penser l'identité de la nature et de l'esprit », « penser l'identité de l'identité et de la non-identité »³¹. C'est donc le sens de cette immense synthèse qu'il faut retrouver et approfondir : une véritable philosophie de la création, car « il n'y a rien hors de Dieu, de l'avènement, au sein de Dieu, de ses métamorphoses³² ». La substance est sujet, la substance devient sujet, ou mieux *des sujets*, et sujets tour à tour différents. C'est donc en suivant Hyppolite que Dufrenne relit les principaux noyaux de la *Phénoménologie* et de l'*Encyclopédie*. Le négatif n'est pas la juxtaposition de deux substances opposées, mais « l'œuvre du Soi qui se pose et, en tant qu'il se pose dans une détermination, s'oppose à soi-même³³ ».

L'analyse de Dufrenne s'arrête en particulier sur la notion de savoir absolu, qui « est en effet le commencement et la fin du système³⁴ ». Qu'est-ce que le savoir absolu ? « Ce savoir appartient assurément au philosophe qui le conçoit et l'exprime³⁵. » Mais que signifie cela ? « Le savoir absolu, dit Kojève, c'est le Livre. Mais, est-ce tout³⁶ ? » Dufrenne choisit encore une fois la voie indiquée par Hyppolite, et il écrit : « L'homme et Dieu sont nécessaires l'un à l'autre ; ils tendent à s'identifier, mais ne sont jamais

28 *Ibid.*, p. 400.

29 *Ibid.*, p. 401.

30 *Ibid.*, p. 402.

31 *Ibid.*, p. 403.

32 *Ibidem.*

33 *Ibid.*, p. 405.

34 *Ibidem.*

35 *Ibidem.*

36 *Ibidem.*

identiques et au fond on ne peut pas plus les identifier que les opposer, parce qu'il n'y a pas une réalité de Dieu et une réalité de l'Homme : il y a un mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu³⁷. » C'est pourquoi le savoir absolu est indéfinissable : l'être est devenir, et les systèmes des philosophes qui veulent le figer ne sont qu'un miroir dans lequel Dieu se reflète, un miroir qui cependant est encore dans l'histoire. La dialectique ne peut pas être enfermée dans un système : il faut penser le devenir en lui-même. Cela ne veut pas dire que Dieu est impossible. « Hegel dit aussi que le devenir est un devenir du devenu. Et cela signifie qu'il faut encore que Dieu soit pour qu'il y ait un devenir de Dieu³⁸. » Le devenir est toujours le devenir de l'être, mais l'être n'est qu'en devenant – et il devient parce qu'il est déjà. On achoppe, ici, à l'impensable : c'est le « mystère de Dieu », la théologie négative. Hegel trace une sorte d'horizon pour notre pensée : on ne peut pas le dépasser.

En disant cela, Dufrenne s'expose à la difficulté majeure de l'hégélianisme, ou mieux de la *Hegel-Renaissance* : celle de faire sombrer la logique dans l'irrationnel. C'est, en effet, le péril implicite des lectures de Wahl, de Koyré, de Kojève et d'Hyppolite, car « il est évident que la logique dialectique, avec sa démolition du principe de non-contradiction, était un instrument parfait pour la compréhension des réalités dynamiques et complexes, mais risquait de céder le pas à son élément dynamique au point de faire disparaître complètement son élément logique³⁹ ».

La méthode phénoménologique est en quelque sorte une réponse à ce péril : la dialectique est portée « en bas », dans la relation entre noèse et noème, dans le stricte domaine du vécu, dans l'expérience de la vie. Ainsi – et c'est une des principales thèses de cet article – nous pouvons dire que le lien entre la phénoménologie et l'hégélianisme est en quelque sorte « externe » : tous deux appartiennent à un seul « mouvement », un mouvement qui est propre à la philosophie française du xx^e siècle, c'est-à-dire la tentative d'élargir la rationalité cartésienne et néo-kantienne vers l'historicité, le devenir, le temps, et donc la recherche d'une autre logique « capable de tenir compte du non-rationnel sans sacrifier le rationnel⁴⁰ ». C'est – nous le verrons ensuite – la recherche d'une médiation entre le transcendantal et le fait : *la possibilité de penser un fait transcendantal ou bien un transcendantal historique*.

37 *Ibid.*, p. 406.

38 *Ibid.*, p. 407.

39 A. BELLANTONE, *Hegel en France*, op. cit., p. 127.

40 *Ibid.*, p. 210.

IV. L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE

Dufrenne est le seul phénoménologue français qui, sur la base d'un solide enracinement dans la tradition de la phénoménologie husserlo-heideggérienne (il est très proche de Levinas, Ricœur, Derrida, Lyotard, Deleuze), consacre toute son œuvre à la question esthétique. Œuvre hérétique, car il admet explicitement de ne pas suivre la lettre de Husserl; « nous entendons phénoménologie au sens où Sartre et Merleau-Ponty ont acclimaté ce terme en France⁴¹ ». Dans la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*⁴², Dufrenne partage avec Ricœur⁴³ la conception de la méthode phénoménologique comme une pratique descriptive; le phénoménologue engendre en effet une « description qui vise une essence, elle-même définie comme signification immanente au phénomène et donné avec lui » et, à propos du phénomène, « nous laissons de côté l'acception du terme dans la métaphysique hégélienne où le phénomène est une aventure de l'être qui se réfléchit en lui-même, par quoi l'essence se dépasse dans le concept »⁴⁴. Déclaration paradoxale que celle-ci. On se tromperait, si l'on pensait qu'il s'agit d'un manifeste, d'un programme de travail, dont Hegel serait exclu. Au contraire, surtout dans l'analyse de l'objet esthétique, Hegel se présente comme une des étoiles directrices de Dufrenne.

Toutefois, ici nous ne pourrions prendre que des exemples et traiter des thèmes spécifiques qui peuvent nous aider, d'une part, à cerner mieux le cadre général de l'enquête dufrennienne, et de l'autre, l'incidence de Hegel sur celle-ci.

41 M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, op. cit., p. 4.

42 Thèse de doctorat, présentée en 1953 avec la thèse complémentaire intitulée : *Notion de personnalité de base et son contexte dans l'anthropologie américaine*. Toujours en 1953, Dufrenne est nommé professeur à l'université de Poitiers, où il enseigne jusqu'en 1963. Il est – avec Ricœur, Levinas et beaucoup d'autres – l'un des fondateurs de l'université de Nanterre. Cf. A. D. SCHRIFT, *Twentieth-century French Philosophy. Key Themes and Thinkers*, Malden-Oxford-Victoria, 2006, p. 123-124.

43 Cf. P. RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Seuil, 2009 (1^{re} éd. Paris : Aubier, 1950); P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1986.

44 M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, op. cit., p. 5.

1. La méthode

Dans *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, l'analyse se développe au niveau du spectateur qui contemple l'objet esthétique. Ce n'est pas l'artiste, donc, ou mieux le processus de création, qui intéresse vraiment le phénoménologue. Un tel choix est dicté par le besoin d'éviter de sombrer dans le psychologisme ou dans l'anthropologie. La description, qui recherche l'essence, distingue deux versants fondamentaux de l'expérience esthétique : la noèse, c'est-à-dire le processus de la constitution subjective, et le noème, à savoir l'auto-constitution de l'objet, qui est le corrélat vivant de la première. Cela veut dire que « l'objet esthétique ne peut être défini lui-même que comme le corrélat de l'expérience esthétique⁴⁵ ». Une telle relation précède toute activité de langage et de la raison, car « le sensible exalté par cette perception, est, selon une vieille forme, l'acte commun du sentant et du senti, autrement dit qu'entre la chose et qui la perçoit il y a une entente préalable antérieure à tout logos. Mais peut-être ne peut-il être justifié que par une ontologie comme celle par laquelle Hegel interprète et redresse la philosophie transcendantale de Kant : la conscience qui vise l'objet est constituante, mais à condition que l'objet se prête à la constitution [...]»⁴⁶. » L'esthétique est le domaine de l'harmonie, de l'unité finale, de la coopération entre le sujet et son monde, qui se présente avant la scission introduite par la conscience, la théorie, la science.

Afin de mieux saisir cette idée d'expérience esthétique – ainsi que le style phénoménologique de Dufrenne – il est utile de suivre la description de la distinction entre l'œuvre d'art et l'objet esthétique :

[...] tous deux sont des noèmes qui ont le même contenu, mais qui diffèrent en ce que la noèse est différente : l'œuvre d'art, en tant qu'elle est là dans le monde, peut être saisie dans une perception qui néglige sa qualité esthétique, comme lorsqu'au spectacle je suis inattentif, ou qui cherche à la comprendre et à la justifier au lieu de l'éprouver, comme peut faire la critique d'art. L'objet esthétique est, au contraire, l'objet esthétiquement perçu, c'est-à-dire perçu en tant qu'esthétique. Et ceci mesure la différence : l'objet esthétique, c'est l'œuvre d'art perçue en tant qu'œuvre d'art, l'œuvre d'art qui obtient la perception qu'elle sollicite et qu'elle mérite, et qui

45 *Ibid.*, p. 4.

46 *Ibid.*, p. 5.

s'accomplit dans la conscience docile du spectateur ; plus brièvement, c'est l'œuvre d'art en tant que perçue. Et c'est ainsi que nous aurons à définir son statut ontologique. La perception esthétique fonde l'objet esthétique, mais en lui faisant droit, c'est-à-dire en se soumettant à lui ; elle l'achève en quelque sorte, elle ne le crée pas. Percevoir esthétiquement, c'est percevoir fidèlement ; la perception est une tâche, car il y a des perceptions maladroites qui manquent l'objet esthétique, et seule une perception adéquate réalise sa qualité esthétique. C'est pourquoi, lorsque nous analyserons l'expérience esthétique, nous présupposerons une perception droite : la phénoménologie sera implicitement une déontologie⁴⁷.

La perception esthétique est la capacité de saisir l'objet esthétique en tant qu'esthétique, et donc de s'adapter à lui. C'est la « bonne » perception, adéquate aux essences de l'œuvre. Cela pose, bien sûr, un nouveau problème, celui de la confrontation entre l'essentialisme et l'historicisme : en effet, l'œuvre d'art est aussi un produit de l'histoire. Cependant, suivre en détail ces questions nous porterait trop loin de notre but.

Il serait mieux de nous pencher sur une autre caractéristique centrale de la phénoménologie esthétique dufrenienne : la « mise entre parenthèses » du concept du beau, qui ne définit pas l'objet esthétique en lui-même. Lisons un autre passage :

Pourtant nous éviterons d'invoquer le concept de beau. Et il faut dire pourquoi : c'est une notion qui, selon l'extension qu'on lui donne, nous paraît inutile à notre propos ou dangereuse. Si, en effet, on définit le beau comme la qualité esthétique spécifique et qu'on donne, comme on le fait le plus souvent, à cette qualité un accent axiologique, on n'échappe pas au relativisme qu'on pensait éviter : le subjectivisme guette tout jugement de valeur, y compris les jugements de goût qui se prononcent sur la beauté, en sorte que le critère objectif qu'on espérait trouver apparaît aussitôt incertain. Et il semble préférable de chercher ailleurs l'essence de l'objet esthétique en refusant à la qualité esthétique tout accent axiologique, en définissant l'objet esthétique par sa structure, soit selon le faire qui le produit pour qui entreprend une esthétique de la création, soit selon son apparaître pour qui entreprend une esthétique de l'expérience esthétique. [...] On a confondu le beau comme signe de la perfection avec le beau

47 *Ibid.*, p. 9-10.

comme caractère particulier ; et, par cette confusion, on a porté à l'absolu une certaine doctrine et une certaine pratique esthétique⁴⁸.

Phénoménologiquement, nous ne devons pas parler de beauté, mais d'essences, d'*eidos*. À l'objet esthétique appartient la qualité esthétique, et ainsi il fait des promesses qu'il doit tenir. Il répond à une essence, c'est-à-dire à une norme qu'il impose à lui-même. C'est pourquoi, au niveau phénoménologique, on ne définit pas le beau, mais on décrit ce qu'est l'objet. Le but de l'enquête phénoménologique est celui de comprendre et justifier l'enchevêtrement des *eidos* esthétiques et de l'histoire culturelle, des traditions. « Ce que l'œuvre requiert avant tout de nous, c'est une perfection qui lui fasse pleinement crédit⁴⁹ », c'est-à-dire une perception pure, qui ne se résout pas dans une action, mais qui ne vise que l'objet en lui-même. L'objet esthétique en tant que tel ne se réduit pas à la simple présence physique ni à une certaine représentation : le noyau expressif de l'objet esthétique réside proprement dans les *a priori* affectifs⁵⁰. L'œuvre d'art elle-même *doit devenir* un objet esthétique par le biais d'une perception adéquate, une perception esthétique – autrement, elle reste un objet simple parmi d'autres, corrélat d'une perception simple.

2. L'objet esthétique

Dans *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, la référence à Hegel revient plusieurs fois dans la tractation du rapport dialectique entre l'œuvre d'art et son public. Car, comme nous le dit Dufrenne, « l'œuvre attend un public⁵¹ » ; le public réalise l'œuvre. Ce que l'œuvre attend du public, « c'est d'abord son achèvement: c'est pour elle que l'artiste a besoin, comme le disait déjà Hegel, de la collaboration du spectateur⁵² ». C'est l'œuvre qui a l'initiative: elle cherche le spectateur, en lui demandant de vivre une certaine perception et d'une certaine manière. Nous devons jouer selon les règles de l'œuvre. Cela signifie que le spectateur coopère à l'exécution de l'œuvre : il est l'exécutant. Le public, rassemblé par l'émotion

48 *Ibid.*, p. 17-18.

49 *Ibid.*, p. 25.

50 Cf. *ibid.*, p. 543-570. Dufrenne écrit: « [...] *l'a priori* est lui-même de nature affective, comme *l'a priori* de l'entendement est de nature rationnelle ».

51 *Ibid.*, p. 81.

52 *Ibid.*, p. 82.

et l'attention, s'adapte à l'objet, et, par une sorte de choc-en-retour, il aide chaque conscience qui le compose à être vraiment elle-même, à se réaliser comme conscience. Mais il y a aussi une deuxième manière dont le spectateur contribue à cette « épiphanie de l'objet esthétique⁵³ » : en tant que témoin qui reconnaît l'œuvre comme objet esthétique. « L'œuvre le prend à témoin parce que, comme l'homme veut être reconnu par l'homme dans la célèbre dialectique hégélienne, elle a besoin de l'homme pour être reconnue comme objet esthétique⁵⁴. »

La contemplation esthétique est un acte social qui comporte un lieu, une solidarité, et non pas des responsabilités ou des devoirs moraux. « Ce qui divise les hommes, ce sont les conflits sur le plan vital, et c'est pourquoi la lutte des consciences chez Hegel est une lutte pour la vie. Mais l'objet esthétique rassemble les hommes sur un plan supérieur où sans cesser d'être individualisés, ils se sentent solidaires⁵⁵. »

Cet aspect nous renvoie également à un autre concept important chez Dufrenne : le concept de style. En effet, l'œuvre d'art requiert métier et style ; ou mieux, le style est « un métier⁵⁶ » qui permet à l'auteur de s'exprimer et d'être soi. L'objet esthétique « apparaît à nos yeux comme le dépositaire d'un secret, un secret qui ne lui appartient pas et dont, à la différence de l'artiste moderne, lucide et volontaire, il ne se sait même pas détenteur ; il est comme la conscience naïve dans la *Phénoménologie* de Hegel : il porte une vérité qui ne pourra s'énoncer que par nous, si nous sommes assez dociles à l'œuvre comme le philosophe hégélien est docile à l'histoire⁵⁷ ». L'analogie est révélatrice : le rapport noèse / noème est conçu d'une manière dialectique.

V. CONCLUSION CRITIQUE

La dialectique était la terre promise du petit peuple existentiel de 1950. Le plus grand reproche qu'on pouvait vous faire, c'était bien d'avoir une pensée trop peu dialectique. Après 1960, la dialectique est toujours au centre de la discussion, mais elle est passée au banc des accusés. On y voit

53 *Ibid.*, p. 83.

54 *Ibid.*, p. 91.

55 *Ibid.*, p. 107.

56 *Ibid.*, p. 149.

57 *Ibid.*, p. 148-149.

la forme la plus insidieuse de la «logique de l'identité», celle-ci étant à son tour considérée comme l'illusion philosophique par excellence. Les philosophes de l'âge structuraliste retrouvent ici une veine bergsonienne : ce qu'ils appellent «logique de l'identité», c'est la forme de pensée qui ne peut représenter l'autre qu'en le réduisant au même, qui subordonne la différence à l'identité. À cette logique de l'identité est opposée une «pensée de la différence». On peut voir dans ce changement d'orientation, et dans le renouveau de l'intérêt pour Nietzsche qui l'accompagne, l'effet de la lecture de Heidegger⁵⁸.

Ce passage de Descombes nous aide à reprendre les fils de notre discours et à tirer quelque conclusion critique. Dufrenne se place au milieu de ce tournant des années 1960 où la critique du sujet et de la représentation rejoint celle de la dialectique. Celle-ci est «abaissée» et «traduite» dans le vécu, dans l'expérience, dans la relation entre le sujet et le monde. La critique du sujet husserlien passe par la critique de la dialectique hégélienne issue de Heidegger. Nous lisons, en effet, dans la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* :

C'est ici que nous nous séparerions de Hegel, et de tout messianisme qui pose une fin de l'histoire, un savoir absolu, répondant à un achèvement de l'humanité et peut-être à une identification définitive de l'homme et de Dieu : l'humanité n'est qu'une possibilité, c'est-à-dire une espérance et une tâche. Il n'est pas étonnant que Hegel annonce la mort de l'art : si tout peut être dit rationnellement, si la conscience s'égalise à la conscience de soi, le langage de l'art finit par être inutile⁵⁹.

Qu'est-ce qu'une dialectique *sans savoir absolu*? Dufrenne est bien conscient, ici, de l'enseignement d'Hyppolite, à savoir que ce qui est vraiment intéressant et vital chez Hegel n'est pas le système, mais la méthode. «La méthode dialectique – écrit Hyppolite – implique une puissance infinie de développement, un avenir toujours négateur. Mais le tout est immanent à chaque moment et il faut penser ce tout comme système. Système et méthode n'ont pas les mêmes exigences⁶⁰.» Nous sommes autorisés

58 V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Minuit, 1979, p. 93.

59 M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique, op. cit.*, p. 590.

60 J. HYPOLITE, «Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna», *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1, 1938, p. 56, note 3.

ainsi à distinguer la méthode du système et à privilégier la première. Dans celle-ci, nous pouvons repérer des ressources pour la méthode phénoménologique. C'est une association méthodologique, celle entre Husserl et Hegel : la dialectique renforce l'analyse noétique-noématique.

Cependant, au niveau structurel, qu'est-ce que la méthode dialectique ? Celle-ci – nous explique Descombes – « introduit la différence dans la définition même de l'identité » ; « l'interprétation dialectique de l'être va ainsi faire apparaître un certain *ne pas être*, intérieur à l'être, dont la logique formelle est bien en peine de rendre compte⁶¹ ». Le véritable problème, c'est celui de penser l'unité des deux moments, et donc le sens de la négativité, de la négation déterminée. Nous pouvons distinguer – très schématiquement, bien sûr, faute de temps – deux modèles généraux : si chez Derrida nous assistons à la radicalisation de la différence⁶², Ricœur au contraire suit une voie plus analogique, qui recherche une sorte de médiation entre l'identité et la différence⁶³. L'origine de la distinction entre ces deux auteurs peut être reconduite aux différences entre les respectives conceptions de la temporalité historique : tandis que Derrida reste plus proche du messianisme hébraïque (la foi en une rédemption encore entièrement à venir, ouverte, hypothétique : il y a toujours un autrui, un renvoi à l'altérité qui est le « retard originnaire »), Ricœur est au contraire plus proche de l'eschatologie chrétienne (la foi en une fin de l'histoire déjà connue et établie, à partir de laquelle il faut lire le sens du présent – l'histoire a donc un sens qui n'est pas du tout hypothétique). Entre ces deux pôles extrêmes, Dufrenne se place – à notre avis – du côté de Ricœur, même s'il reste plus lié que celui-ci à la génération de Merleau-Ponty et de Sartre.

Le mouvement « d'abaissement méthodologique » de la dialectique est parallèle à un autre mouvement : celui qui recherche dans la dialectique – nous l'avons déjà indiqué – un au-delà de la logique de l'identité, un élargissement de la rationalité, un modèle de raison qui se place au-delà des couples *a priori* / *a posteriori*, transcendantal / historique. Par cela, la phénoménologie recherche dans la dialectique hégélienne une sorte de fil conducteur qui lui permet de re-définir et améliorer la méthode descriptive husserlienne ainsi que la rationalité cartésienne. « Si l'on accorde à *l'a priori* le sens ontologique que nous lui avons donné

Je reprends la citation de A. BELLANTONE, *Hegel en France*, op. cit., p. 284.

61 V. DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., p. 50.

62 Cf. S. PETROSINO, *Jacques Derrida et la loi du possible*, Paris : Cerf, 1994.

63 Cf. J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Paris : Millon, 2001.

– écrit Dufrenne – on ne peut dire qu’il préexiste à l’histoire parce que l’histoire commence avec lui, mais il se réalise dans l’histoire; et c’est là que l’histoire est haussée à l’absolu : il s’y produit véritablement quelque chose⁶⁴. » Mais l’élargissement de la rationalité veut dire aussi que l’analyse du sens n’est possible que par le biais d’une analyse du non-sens. C’est la même question qui est au centre du débat de 1963 entre Derrida et Foucault sur *l’Histoire de la folie*, à savoir la tentative de remonter au-delà de la distinction même entre raison et déraison afin de saisir la déchirure originaire entre les deux⁶⁵. Cette idée expose la phénoménologie à un double risque : le retour au catégoriel kantien ou la chute dans l’irrationalisme.

64 M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, op. cit., p. 672.

65 Cf. M. IOFRIDA, « Derrida e Foucault : il dibattito del 1963 su *Storia della follia* e i suoi esiti storici e teorici », in *Per una storia della filosofia francese contemporanea da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modène : Mucchi, 2007, p. 137-155. Cf. aussi J. DERRIDA, *L’écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, p. 51-97.