

Valeria Chiore

Natura sive Deus. La Nature – *Oikos*, Mère, Dieu –, entre
Imamichi, Dufrenne, Spinoza

Introduction

Le titre, tout d'abord, entre bouleversement et provocation. Un titre *spinozien*, qui nous renvoie à Baruch Spinoza et à sa célèbre expression, *Deus sive Natura* qui, en livrant Dieu aux hommes, coûta au philosophe tant de problèmes.

Et, en effet, là où Dieu se courbe sur la Nature, la Nature, homme y compris, s'élève à Dieu. *Natura sive Deus*, alors, plutôt que *Deus sive Natura*. Une Nature pour ainsi dire *divinisée* qui réclame, dans l'univers, son rôle, sa centralité, ses droits. Tout comme il arrive de nos jours ; tout comme il arrivait dans la Hollande du XVIIème siècle, selon une démarche de pensée empruntée à l'immanence et à la coappartenance entre homme et Nature, homme, Nature et Dieu, qui a été un des moyens de *dire oui* à la vie, comme l'ont souligné, de temps en temps, Nietzsche, Löwith, Deleuze. Inaugurant une Ontologie et un Transcendantalisme de la matière aux issues poétiques, politiques, éco-éthiques. Les mêmes, au fond, théorisées à nos jours ; les mêmes déjà lucidement formulées et partagées, à la fin du XXème siècle, par deux philosophes qui se sont rencontrés au croisement de deux mondes, deux cultures, deux sensibilités, jetant un pont entre Orient et Occident : Tomonobu Imamichi et Mikel Dufrenne.

Imamichi et Dufrenne seront donc les axes de notre intervention. Et, sur le fond, maître ancien et pourtant très contemporain, Baruch Spinoza, qui, du haut de son ontologie immanentiste du corps, de la Nature, de la matière, nous indique, encore, la voie.

1. Imamichi

Nature, c'est-à-dire *Oikos* (Technique, Ethique, Esthétique)

C'est du Japon, que nous vient un fort appel vers la défense d'une Nature vécue comme notre première maison.

Nature comme *oikos*, *maison* en grec, est la devise du philosophe japonais Tomonobu Imamichi, passager du XXème siècle, qui a restitué à la Nature le sens

du mot grec. Et pourtant, cette maison n'est pas sans des caractéristiques bien précises. Non abstraite, universelle ou atemporelle, elle est historiquement déterminée et, à nos jours, elle est une Nature à haut niveau technologique¹.

« L'époque contemporaine est la scène d'une uniformisation sans précédent à travers ce que nous appelons, depuis de nombreuses années, le monde de la cohésion technologique »² – soutient Imamichi. Et justement cette cohésion technologique, qui, définissant « une grande part de notre environnement moderne, [ce qui] est un fait donné qui enveloppe nos existences »³, nous pose des problèmes.

Tout d'abord, le besoin de lire la technique comme une nécessité historique qu'il n'est pas possible de mépriser, mais qu'il faut, plutôt, étudier, explorer, à fin s'en emparer afin de ne pas être dominés. « Nous voulons exprimer ainsi le fait que notre environnement n'est plus structuré seulement par des spécificités géographiques ou historiques, mais aussi par un développement technologique qui s'étend bien au-delà d'elles, imposant un certain universalisme technoscientifique, qui se concrétise par une certaine manière d'être, de penser et d'agir »⁴. D'où la nécessité de comprendre la technique⁵, afin de la maîtriser sans en être dominés, inaugurant une *technopolis* plutôt qu'une *technocratie*, un progrès géré par l'homme et la communauté plutôt que par la souveraineté absolue d'une technologie aveugle :

Il ne s'agit pas ici de jouer le jeu de la technocratie et de dire que nous devons nous soumettre au langage des ingénieurs – dit-il – mais il est impératif de concevoir la possibilité de donner aux citoyens des *technopolis* que sont devenues les grandes mégapoles aujourd'hui, de participer pleinement à la vie de leur cité, c'est-à-dire de participer pleinement aux décisions qui concernent les innovations technologiques.⁶

Et il conclut : « Il y a là sans nul doute une nouvelle vertu éthique qui se profile »⁷.

Le discours, de technique devient politique, la Nature invoque/évoque la morale, et l'*oïkos*, finalement, devient *ethos*, éthique, éco-éthique, entraînant avec soi une réflexion complémentaire, qui contrôle le pouvoir excessif de la technologie, en la soumettant aux nécessités de l'homme : l'esthétique.

Est-ce à dire que nous devrions inventer de nouvelles valeurs ou de nouvelles vertus ? Que peut signifier l'innovation ou l'invention dans l'horizon d'un questionnement éthique centré sur les mutations considérables que nous connaissons à l'heure de la

¹ A propos d'une Nature *historique*, ou mieux d'une *éco-histoire*, voir : Kemp, P., « La liaison entre nature et histoire dans le champ de l'éco-éthique », dans Chardel P.-A., Reber B., Kemp P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009, pp. 118-120.

² Imamichi, T., « Éléments pour une éco-éthique. De la cohésion technologique aux vertus de l'esthétique », dans Chardel P.-A., Reber B., Kemp P., *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ *Ibidem.*

globalisation de la communication et des échanges ? Qu'en est-il surtout de la tâche de l'art et de l'expérience esthétique à l'époque actuelle ?⁸

Un horizon par respect duquel il faut, selon Imamichi, invoquer un nouveau paradigme moral, une nouvelle axiologie, qui nous permet de maîtriser la *techné* sans en être dominés, voire à travers un paradigme mental, philosophique, métaphysique, qui s'appelle soit l'éthique soit l'esthétique. Comme si seulement éthique et esthétique, entre elles entrelacées, pouvaient nous donner la possibilité de gérer la technique à notre avantage.

Voici, alors, la Nature-*Oikos* d'Imamichi, irréductiblement technique, partagée entre éthique et esthétique.

« Nous voulons suggérer qu'un geste de rénovation morale est en même temps nécessaire pour affronter les défis de l'époque actuelle »⁹, comme le soutient Imamichi.

Éthique signifie se donner des limites, pour éviter la dérive technocratique, pour nous laisser notre capacité/souveraineté décisionnelle, notre responsabilité, individuelle et collective (Imamichi insiste souvent sur ce concept, lui aussi non-universel, mais moderne, qui implique, à partir des doctrines du contrat social du XVII^e siècle, le contrôle humain de son environnement).

C'est cela le sens d'une nouvelle notion de responsabilité, la responsabilité aux temps du virtuel, qui nous invite à la connaissance des moyens techniques et à leur meilleure utilisation.

L'accès à une juste relation avec les technologies s'acquiert au prix d'un tel effort intellectuel et d'une exigence herméneutique - nous dit-il- [...] Quand l'environnement de l'humanité était la seule 'nature', on devait être en mesure d'intégrer, comme connaissance préalable à l'acte moral, des informations justes et précises pour être à même de cultiver un certain bon sens [...] Or, puisque notre environnement moderne n'est plus seulement cette 'nature', mais renvoie à un monde d'objets technologiques dont la sophistication croît chaque jour, nous devons chercher à multiplier les informations justes sur le fonctionnement de la technologie, au moins pour permettre de développer un certain bon sens face à elle [de façon de] participer pleinement aux décisions qui concernent les innovations technologiques .¹⁰

Éthique, donc, comme domaine premier de l'*oikos*. Et, à l'intérieur l'éthique, l'esthétique, la connaissance et la pratique des arts, même à travers la technologie, qui nous aide à dominer le moyen technique et à produire la beauté, le bien être, le bonheur.

Ce qui doit aussi nous prémunir contre toute dérive technocratique est la fréquentation des arts. Celle-ci est essentielle, aussi bien sur le plan politique que sur le plan éthique. Les pratiques de l'art sont fondamentales à mes yeux, en particulier en égard aux thématiques que nous venons d'aborder [...] Il m'a toujours semblé essentiel de considérer les problèmes esthétiques par rapport au développement de la technologie

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

dans la civilisation du Japon d'aujourd'hui, et plus largement, dans le monde contemporain dans ses versions orientales et occidentales.¹¹

Imamichi continue, en soulignant la portée fantastique, imaginative et symbolique de l'esthétique : « Un des moyens pour résister à une telle dérive consiste, non seulement à développer une culture technologique, mais aussi à favoriser l'expérience esthétique qui nous élève à une dimension symbolique, à un imaginaire, à une temporalité qui transcendent la part vaine et futile de nos existences »¹².

C'est le cas de l'architecture de Kenzo Tange, de la cinématographie de Kurosawa, de la musique de Joji Yuasa et d'Akira Tamba, capables, à son avis, de mêler l'art et la technologie, « une excellente façon – ajoute-t-il – pour instaurer une certaine réflexivité dans le rapport que nous entretenons avec les technologies »¹³.

Une dimension technique, éthique et esthétique que Imamichi, en se rapportant encore une fois à la Grèce ancienne, n'hésite pas à définir en tant que *kalonologie*. « L'esthétique comme kalonologie peut et doit donner l'orientation selon laquelle l'esprit humain sera en mesure d'affronter le fait technologique qui caractérise le monde actuel. Là se trouve sa vocation qui est aussi internationale et universelle, et ne concerne pas uniquement le Japon, mais notre monde désormais globalisé »¹⁴. Le règne du *kalon*, un mot très ample dans le monde classique qui, surmontant la seule dimension esthétique s'étend à l'éthique, la connaissance, la morale, la politique, en se posant comme un idéal métaphysique parmi les plus accomplis.

Dire *Nature* comme *oikos* signifie alors, chez Imamichi, dessiner une véritable métaphysique centrée sur un *oikos* bâti sur la technique, mais nourrie d'éthique et d'esthétique, de *ethos* et de *kalon*. Une métaphysique de la Nature aux issues technologiques, éthiques, esthétiques, selon une visée partagée, de l'autre côté du monde, avec son ami et collègue Mikel Dufrenne, philosophe, dans les mêmes années, d'une Nature-Mère à vocation poétique et politique.

2. Dufrenne Nature, c'est-à-dire Mère

« A l'origine [...] l'homme n'est pas maître et possesseur de la nature, il en est partie, et il est tout plein d'elle [...]: comme l'enfant connaît la mère, comme l'homme connaît la *femme*, la Nature qui se révèle dans le monde à travers cette connaissance est toujours la Mère et l'Épouse »¹⁵.

¹¹ *Ibid.*, p. 31-32.

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1981, p. 32.

Mère et *Epouse*, la Nature de Mikel Dufrenne représente, en effet, le contrechant de l'éco-éthique de Tomonobu Imamichi, centrée, comme elle, sur un axe apriorique, ontologique et transcendantal, aux issues esthétiques et politiques.

Plusieurs textes en témoignent, à partir des articles des années 1950, jusqu'à *Eco-éthique comme Ethique de l'Oïkos* (1984), en passant par des ouvrages fondamentaux, tels *Poétique* (1963) et les deux textes consacrés au thème des *a priori* [*La notion d'« a priori »* (1959) et *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire* (1981)]¹⁶.

Centrons notre attention sur ces textes essentiels afin de définir une Philosophie de la Nature, en soulignant la valorisation progressive du concept de Nature : en la promouvant comme mère, ce qui rapproche Dufrenne et Imamichi,

Une Mère qui, nous *portant*, se décline en tant que *a priori, naissance, Nature Naturante*.

a. Mère en tant que A priori matériel (Objet, Matière, Nature)

« Nous avons déjà évoqué le thème de la Nature. Nous suggérerons bientôt de chercher en elle la patrie de tous les *a priori* »¹⁷.

La discussion sur la Nature comme *a priori* matériel insère de droit Dufrenne dans le débat *kantien* sur les *a priori*, particulièrement vif, dans les années 1950, grâce à la nouvelle exégèse de Husserl proposée, parmi d'autres, par Scheler¹⁸. Un parcours théorique complexe -*kantien, ultra-kantien, anti-kantien*-, qui combat vigoureusement n'importe quelle démiurgie du sujet et de la conscience¹⁹, accusée d'être trop subjective, formelle, abstraite, à l'avantage d'un *a priori* entendu comme objet, matière, Nature.

Objet, tout d'abord.

« Or, nous n'adhérons pas volontiers à cette idée kantienne d'une démiurgie du sujet »²⁰ – Dufrenne soutient dans *L'inventaire des a priori* – « ... il s'agit ici de dé-subjectiver ou de dépersonnaliser l'*a priori* que la tradition kantienne assigne au sujet transcendantal »²¹, c'est-à-dire « déceler sur l'objet ce qui le constitue, sans suggérer aussitôt une activité constituante du sujet »²².

¹⁶ Dufrenne, M., « Eco-éthique comme Ethique de l'Oïkos » (1984), dans Chardel P.-A., Reber B., Kemp P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, cité, pp. 35-46 (déjà dans « Revue d'Esthétique », n° 30, 1996). Sur ce point, voir aussi : Dufrenne, M. : *Le Poétique*, Paris, Puf, 1963; *La notion d'« a priori »*, Paris, Puf, 1959.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸ A propos de Scheler : « Le passage d'un formalisme à un essentialisme est suggéré par Scheler » (Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 87). Et, encore : « L'*a priori* matériel n'est pas matériel seulement par son contenu, mais aussi selon son mode de présence ; c'est à cette condition que Scheler peut prétendre échapper complètement au formalisme kantien, et dénoncer l'opposition ruineuse de l'intuition et du concept » (*Ibid.*, p. 107).

¹⁹ « Si les *a priori* sont matériels, ils ne sont pas justiciables des critères kantien » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 21).

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

²¹ *Ibid.*, p. 222.

²² *Ibid.*, p. 142.

L'a priori matériel se configure ici comme *objet*, prévalant sur le sujet transcendantal kantien, en ligne avec ce qu'il avait déjà soutenu à la fin des années Cinquante dans *La notion d' « a priori »*, où – à l'instar de Scheler- il avait affirmé: « Nous refuserons à ce sujet [kantien] le pouvoir de constituer l'objet par le moyen d'une démiurgie transcendantale »²³, en ajoutant : « ... c'est cette activité [du sujet] dont il faut limiter la prétention »²⁴.

L'objet trône sur le sujet, s'imposant comme nouvelle source de fondation et de constitution de la réalité, et entraînant avec soi une nouvelle valorisation de la Matière et de la Nature.

« Nous pensons que toute existence est consacrée par la matière, que la matière seule garantit le passage du possible au réel, [...] le réel n'est rien sans ce dernier réel, [...] tout étant est sur fond de matière »²⁵.

Comme si, une fois renversé le transcendantalisme kantien, une fois bouleversée la démiurgie du sujet, la matière se pose comme racine irréductible de la réalité.

D'où une valorisation de la matérialité qui, loin d'empiéter sur un matérialisme vulgaire ou empirique (« ... ceci n'implique nullement une doctrine matérialiste »²⁶), engage une véritable « ontologie matérielle »²⁷, capable de détacher la matérialité de sa fruste condition de « chose », en la rendant à sa pleine densité de sens. Dans cette ligne s'inscrit sa reprise de la *hyle* husserlienne ; dans cette ligne, encore, la référence aux éléments bachelardiens ; dans cette ligne, enfin, l'emphase accordée à la Nature merleau-pontyenne²⁸.

Patrie de tous les a priori, « état premier de l'a priori »²⁹, la Nature se pose chez Dufrenne comme source et origine de l'être, de l'homme, du monde.

D'où son caractère ontologique ; d'où son épaisseur fondatrice et constitutive, qui outrepassé soit les prétentions kantienne (« une philosophie de la Nature exclut l'idée d'un sujet autonome et souverain »³⁰), que les définitions husserliennes (qui font de la nature un objet d'étude *théorique* et *naturaliste*), que, encore, certaines limites merleau-pontyennes (qu'il faudrait « 'délivrer -comme le disait Lefort- de la phénoménologie' »)³¹.

Une Nature *avec la majuscule*, en somme (« la majuscule importe »), qui indique « non seulement l'extériorité, mais l'antériorité du monde par rapport au sujet ; [c'est-à-dire] l'énergie de l'être »³². Pas de kantisme, pas de transcen-

²³ Dufrenne, M., *La notion d' « a priori »*, cité, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 159.

²⁸ Si, en effet, Husserl « refuse le titre de chose à ce qu'il appelle les 'médium' comme l'air et l'eau (*Ideen*, II, p. 53) – nous dit Dufrenne, sans doute faut-il le refuser aux 'éléments' bachelardiens, « visage de la matière », à travers qui « les choses s'ancrent dans la réalité », n'ayant pas, toutefois, « visage de choses » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, pp. 170-171).

²⁹ *Ibid.*, p. 226.

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ *Ibid.*, p. 224.

³² *Ibid.*, p. 164.

dantalisme, pas de phénoménologie : la Nature, chez Dufrenne, est du côté de l'ontologie³³, marquant – « pas seulement devant nous, mais avant nous et après nous » – une « antériorité chronologique » et une « priorité ontologique » qui démontrent comment « la Nature d'où nous sommes nés ne cesse de nous porter et comme de nous nourrir »³⁴.

Mais, de cette façon, antérieure et apriorique, *porteuse* et nourricière, la Nature-Mère s'accomplit enfin – au-delà de Kant et de Husserl, au-delà de l'objet et de la matière, sous le signe de la Naissance, de la Co-naissance, de la Gestation.

b. Mère en tant que Co-appartenance (Naissance, Co-naissance, Gestation)

« L'homme naît de la Nature, la Nature est avant l'homme »³⁵, nous dit Dufrenne.

A priori par excellence, la Nature se pose avant l'homme, comme un *prius*, un *d'abord*, exerçant sur lui un pouvoir maternel de naissance : elle *porte* et *enfante* l'homme, qui se borne à être *porté*. Une naissance qui se configure, dans l'embrassement maternel, comme *co-naissance* (Dufrenne emploie souvent ce mot), lien intime entre mère et enfant, Nature et homme, *portant* et *porté*.

« Connaître, comme naître, c'est se séparer – nous instruit Dufrenne – mais c'est aussi co-naître, naître au monde : [...c'est-à-dire...] être chez nous »³⁶.

Naître avec, la co-naissance souligne, en effet, la relation d'intime co-appartenance entre homme et Nature : un moment contigu et pourtant antérieur, qui précède chaque naissance, distance, différence, différenciation : le moment où celui qui est *porté*, demeurant différent de celui qui le porte, est toutefois *malaxé* de la même matière, de la même *chair*, de la même *étoffe* (l'*étoffe du monde*, dont parle Merleau-Ponty) : ce moment est celui, ancestral, de la gestation.

« Il nous arrive de revenir à l'innocence de l'origine, de nous situer dans l'élémentaire, tout près de la nature qui nous *porte* »³⁷, nous dit Dufrenne, en se référant à une Nature qui nous *porte* dans sa chair³⁸, dans un embrassement -*chiasme* et *entrelacs*- qui se configure sous le signe de la co-appartenance et de la co-naturalité.

« Confiance native »³⁹, « familiarité native »⁴⁰, « consubstantialité »⁴¹, « relation primitive de l'homme avec la Nature comme fond »⁴², la Nature-Mère établie avec l'homme un rapport étroit de consubstantialité, tissant une texture où la connaissance-même s'enracine et s'ancre. Une idée de co-appartenance qui, empruntée

³³ *Ibid.*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 167.

³⁵ *Ibid.*, p. 14.

³⁶ *Ibid.*, p. 148.

³⁷ *Ibid.*, p. 117.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

³⁹ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹ Dufrenne, M., *La notion d' « a priori »*, cité, p. 54.

⁴² Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 127.

entre autres à Husserl et à Tran Duc Thao⁴³, nous impose « de ne pas rompre les liens de l'homme au monde et de ne pas concevoir l'homme comme intériorité séparée »⁴⁴, mais, plutôt, d'une façon holistique, « comme les traits dans un visage ou les organes d'un organisme »⁴⁵.

Naissance, co-naissance, gestation, la Nature-Mère radicalise ainsi le lien ontologique avec l'homme qu'elle *porte*, en se posant, en tant que foyer de sens, source de vie, puissance inductrice, comme *donnante, portante, naturante*. En faisant écho -après la longue confrontation avec le kantisme, le transcendantalisme, la phénoménologie- à la Nature Naturante d'une tradition philosophique bien plus ancienne : celle – que nous aborderons bientôt – de l'ontologie spinozienne.

c. Mère en tant que Nature Naturante (Porter, Parler, Penser)

« Autrement dit – affirme Dufrenne- la Nature est Naturante : elle produit le monde [...] et l'homme qui est au monde, pour qui il y ait un monde »⁴⁶.

Naturante, la Nature-Mère, dans le moment où elle donne « toute sa densité et sa force au réel »⁴⁷, exprime une force d'induction – fondatrice, constitutive, orientative-, dans une activité continue, vive et inépuisable, qui nous *enfante* et nous *porte*, nous précède et nous commande, nous *parle* et nous *pense* (dans le sens de *donner à parler*, de *induire à penser*).

« L'homme ne parle que parce que la Nature lui parle, et le verbe n'a de pouvoir sémantique que parce que le monde est habité par une puissance expressive »⁴⁸ -nous dit Dufrenne. Ou, encore : « le langage même a sa source dans la Nature »⁴⁹ ; ou, enfin : « c'est parce que le cosmos est promesse de hiérophanie que le poète surgit et que le langage s'instaure »⁵⁰.

^{43A} propos de Husserl : « On voit comment nous interprétons la théorie husserlienne de 'l'a priori constituant universel embrassant toutes les intentionnalités, qui domine toute la vie de la conscience'. Cet a priori que Husserl nomme subjectif n'est pas une condition subjective, ni la subjectivité (transcendantale) comme condition : il est aussi objectif, il est à la fois ouverture au monde dans le sujet (ouverture qui est promesse, présence virtuelle de l'idée) et être mondain de l'objet » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, cité, p. 150). A propos de Tran Duc Thao : « Thao a certes raison d'écrire : 'La subjectivité constituante est la nature elle-même dans son devenir-sujet. La matérialité n'est plus cette région particulière qui semblait, dans l'abstraction de son sens-d'être, incompatible avec la pensée : elle est la forme originaire et toujours présente du mouvement qui l'élève à la vie et à la conscience », Dufrenne affirme, citant Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Et il ajoute : « ce que dit Thao ensuite, sans nullement revenir au réalisme vulgaire, nous met en face d'une nature devenue-sujet, c'est-à-dire d'une nature déjà éclairée par la conscience, sans qu'on puisse y voir surgir la conscience » (*Ibid.*, p. 36).

⁴⁴ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, cité, p. 49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

Encore une fois, c'est la Nature qui nous précède et qui nous introduit dans le monde, nous en décelant le sens, nous prévenant, nous anticipant, nous déchirant n'importe quelle priorité, antériorité, initiative.

« Il faut refuser au langage l'initiative et le pouvoir absolus que trop souvent on lui accorde » -affirme Dufrenne- « Nous ne parlons que parce que les choses nous parlent ; [...] elles nous invitent à parler »⁵¹.

La Nature nous invite à parler. Et, de la même façon, elle nous invite à penser.

« C'est le monde -ajoute Dufrenne- qui appelle la pensée, [...] la Nature qui veut l'homme pensant »⁵².

La Nature domine désormais la scène, d'une puissance pour ainsi dire anté-prédicative -véritable « pré-connaissance de la nature »-, surclassant la démiurgie transcendante -cognitive et langagière- du sujet⁵³.

A priorique et maternelle, consubstantielle, *portante* et *naturante*, la Nature de Dufrenne se pose donc sous le signe de l'ontologie et du transcendantal : elle est *Fond* et *Grund*, *Ur-grund* et *Ab-grund*, induction de sens, engagement de réalité, selon un processus de progressive valorisation de la matérialité qu'on pourrait définir comme « promotion », un terme qui, souvent employé par Dufrenne⁵⁴, nous semble apte à inaugurer une catégorie nouvelle qui, à notre avis, pourrait entraîner plusieurs conséquences.

Promotion : du latin *pro-movère*, le terme promotion définit en effet un modèle théorique qui, se détachant des paradigmes traditionnels de création chrétienne, d'émanation plotinienne, d'identité romantique et schellingienne, propose un modèle nouveau de valorisation de la matière tout à fait particulier qui -immanent et intransitif- engage enfin des issues esthétiques, éthiques et politiques.

Elle diffère d'abord du créationnisme chrétien, parce que la création implique une production *ex nihilo* transcendante et transitive, en passant par un écart ontologique, à travers un acte intentionnel d'amour, d'entendement, de volonté, là où la promotion de la Nature-Mère, comme l'a priori, « signifie seulement qu'elle est présente dans l'objet comme le sens qui l'habite et se lit sur lui »⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p. 73-74.

⁵² *Ibid.*, p. 76.

⁵³ En citant Husserl, Dufrenne parle d'une « expérience ante-prédicative » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 135), ou « pré-connaissance de la nature » (*Ibid.*, p. 175).

⁵⁴ Dufrenne emploie les termes suivants : « promouvoir » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 232), « engendrer » (*Ibid.*, p. 227), « promouvoir en lui le sens » (Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 129), « ordonner à une signification » (*Ibid.*, p. 132), « constituer comme un sens premier » (*Ibidem*).

⁵⁵ Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 126. « Nous ne saurions assigner à la Nature une volonté ou une causalité productrice » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 38), soutient Dufrenne, à propos de la catégorie de la causalité. Et encore, à propos du commencement : « Nous ne pouvons penser un commencement radical, qui serait non point le *nihil* du *ex nihilo*, mais le plein de l'être encore indifférencié et impensé, la Nature » (*Ibid.*, p. 232).

Elle se détache aussi de la théorie de l'émanation plotinienne qui prévoit une surabondance d'être (*hyperpleres*), qui produit non volontairement mais nécessairement, et pourtant encore une fois transitivement, à travers la *complicatio/aporroia*, des réalités plurielles –les *hypostases*- ontologiquement différentes, inférieures⁵⁶.

Elle s'éloigne enfin de l'identité idéaliste et romantique, qui empiète sur l'indistinct où -comme le disait Hegel- « toutes les vaches sont noires »⁵⁷.

Loin d'être création, émanation, ou identité, la promotion engagée par la Nature-Mère se donne donc comme immanence et intransitivité : définie par Dufrenne comme *inengendable*, elle s'inscrit dans la catégorie de la possibilité, préfigurant des développements utopiques, esthétiques, politiques.

« Immanente au donné »⁵⁸, « détermination intrinsèque »⁵⁹, « immanente à l'objet »⁶⁰, la Nature-Mère est un figure d'immanence, qui nous embrasse en nous enracinant dans l'étoffe du monde, dans un rapport emprunté non à l'identité absolue mais plutôt à l'intransitivité entre sujet et objet, conscience et monde, homme et Nature : relief que Mikel Dufrenne définit comme inengendable, ce qui échappe à chaque genèse, ce qui franchit n'importe quelle logique de génération.

« Elle [l'idée de la Nature] nous invite à rechercher un état premier de l'a priori antérieur à sa cassure, à la différenciation du subjectif et de l'objectif, tel que l'a priori procède directement de la Nature »⁶¹ -Dufrenne affirme, en soulignant l'intransitivité qui lie l'homme à la Nature et au monde. Et, encore : « [...] le monde est la Nature éclairée par l'homme, et l'homme en qui la Nature s'éclaire est lui-même partie de la Nature »⁶².

L'homme ne représente pas un produit de la Nature, un effet plus ou moins voulu par une volonté ou une causalité à lui extérieures. Il n'y a pas de production transcendante et transitive, ici, pas de création, mais simplement une émergence spontanée, non voulue, non causée : inengendable, inengendrée.

« Ce qui nous sépare de l'empirisme, c'est la conviction qu'il y a un inengendable, que l'homme n'est pas seulement partie du donné et produit du donné, mais corrélat du donné, qu'il vient au monde comme égal au monde »⁶³.

⁵⁶ Dufrenne emploie quelque fois des expressions plotiniennes : « surabondance de la Nature et le mouvement qui la porte vers la conscience » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 143) ; ou, encore, en parlant de la *réalité du réel*, il la définit « plénitude et surabondance » (*Ibid.*, pp. 166-167).

⁵⁷ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 40. Il arrive quelque fois que Dufrenne emprunte la notion même d'identité à Spinoza, cfr. *Ibid.*, p. 39. Ce n'est pas le cas de notre exégèse du philosophe hollandais, que nous lisons à l'instar de Deleuze, en tant qu'expression d'immanence.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 311.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 10.

Inengendable, inengendré, l'homme est le protagoniste d'une *genèse absolue* qui – au-delà de n'importe quelle *génétique*⁶⁴ – présuppose l'unité originare avec la Nature⁶⁵.

Immanente, intransitive, inengendable, la Nature-Mère représente, alors, non quelque chose de nouveau, qui sort *ex nihilo*, mais plutôt l'aube, l'aurore de ce qu'il y a déjà en puissance et qui trouve finalement l'occasion, le *kairos*, de sa présence, de son émergence, de son épiphanie⁶⁶.

« Foyer des possibles »⁶⁷, « pouvoir du possible »⁶⁸, « grosse de possibles »⁶⁹, la Nature est la source de toute possibilité.

Il n'y a pas, ici, de production, d'écart ontologique, de transcendance, de transitivité. Il n'y a pas d'autrui, et pourtant il n'y a plus néanmoins de même. Il y a, plutôt, une condition d'émergence, hiérophanie, révélation « Promesse de hiérophanie »⁷⁰, nous dit Dufrenne, parlant de la Nature ; ou, encore, sous le signe de l'émergence : « l'objet émerge des profondeurs »⁷¹ ; ou, enfin, dans le sens de la révélation : « la nature se révèle à qui est né d'elle [...] *per speculum et in enigmate* »⁷².

Mais, dans le moment où la Nature préfigure un modèle immanent et intransitif, inengendable et foyer de tout possible, elle devient non justiciable à travers les catégories de la logique discursive et scientifique, appelant plutôt un regard différent, un différent chiffre de compréhension : le sentiment, par exemple, héritage du jugement réfléchissant kantien, ou encore l'imaginaire, ou enfin l'utopie.

Ceux-là seront, enfin, les issues de la Nature-Mère en tant que Promotion, entre Sentiment, Imaginaire, Utopie.

« Nous appelons sentiment ce mouvement par quoi la conscience découvre à nouveau l'unité originare dont elle émerge et pressent par là la Nature » – affirme Dufrenne, en faisant écho à la *Critique du Jugement* kantienne. Et il continue : « tout sentiment est en quelque sorte sentiment de la Nature [...] ce mode d'ouverture au monde par lequel s'engage, jusqu'à s'y oublier, la personne tout entière, un sujet qui n'est plus seulement attentif à maîtriser l'objet, mais qui peut le recueillir et l'intérioriser »⁷³.

Le sentiment représente, donc, la première issue de la Nature-Mère de Dufrenne, à côté de laquelle se pose l'imaginaire.

⁶⁴ « Le génétisme ne peut rien sur cette genèse absolue » (Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, cité, p. 65). Cfr., aussi, les expressions de « impraticable genèse », ou « impossible genèse » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, cité, pp. 229-230).

⁶⁵ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, cité, p. 13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁷¹ *Ibid.*, p. 311.

⁷² *Ibid.*, p. 311-312.

⁷³ *Ibid.*, p. 295-296.

Expression de la Nature, enraciné dans la Nature, de la même *étouffe* ou *chair* de la Nature, le sentiment coïncide en effet, chez Dufrenne, avec le sensible, ce qui, non réductible à la simple sensation, représente un noyau de sens, une richesse de sensibilité, de façon que, « chargé de sens » (qui lui viennent de la Nature)⁷⁴, il prépare l'imaginaire (il est « gros d'imaginaire »⁷⁵) : ce qui, encore lié aux « grandes images où s'annonce la Nature »⁷⁶, nous introduit aux secrets de la matière.

Ancré dans les éléments, vissé sur la Nature, le sentiment exprime ainsi une dimension tout à fait particulière : une richesse de sens semblable au symbolique – si on songe au symbole comme coéfficientisation de sens⁷⁷ et non comme simple union d'oppositions-, ou bien à la métamorphose -germination, transformation, prolifération de sens (ce que Merleau-Ponty définit comme *déhiscence*, émergence de plusieurs sens à partir d'une unité⁷⁸).

Vissé sur la matière, enraciné dans la Nature, retentissant de sens, polyvalent, métamorphosant, le sentiment se décline ainsi sur le double côté de l'esthétique et du politique (« ... une certaine poétique, une théorie politique ou une morale »)⁷⁹, en se configurant, avec la Nature qui le maîtrise, comme *utopie*⁸⁰.

« Sentiment du possible »⁸¹, les *idées désirantes* éveillées par la Nature « suscitent une pratique désirante qu'on peut bien dire utopique »⁸².

⁷⁴ *Ibid.*, p. 297.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁷⁷ Sur l'image en tant que symbole, Dufrenne note : « Est image la chose qui ajoute du sens au sens, qui se donne à la fois pour ce qu'elle est et pour quelque chose d'autre, bref qui apparaît comme symbole et par là 'donne à penser' » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 113). Et, encore : « Ces images sollicitent d'autant mieux la pensée qu'elles la déconcertent par la polyvalence de leur sens, et qu'à cette polyvalence, propre au symbole où un sens premier renvoie toujours à un sens second, se mêle une ambivalence » (*Ibid.*, p. 115).

⁷⁸ Voir, à ce propos, la notion merleau-pontyenne de *déhiscence* (de l'un, deux), intimement con-substantielle à l'homme, au monde, à la Nature. La gestation immanente et intransitive de la *Mère* de Dufrenne ressemble, en effet, à la déhiscence botanique de Merleau-Ponty (ce que Merleau-Ponty avait attribué au corps et à la chair, pour le transmettre, dans les Notes de travail de *Le visible et l'invisible*, éditées par Claude Lefort et reprises par Mikel Dufrenne, à la Nature). Dufrenne-même cite Merleau-Ponty : « Que la Nature soit au principe de cette pluralisation, Merleau-Ponty le dit à sa façon : l'originnaire éclate » (Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 226).

⁷⁹ Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, p. 281.

⁸⁰ Et, ajouterons-nous, à l'instar d'une piste à peine ébauchée par Dufrenne, mais justifiable à travers lui et aujourd'hui très actuelle, bio-chimique et neurologique, qui enracine notre âme et ses fonctions dans le corporel, le matériel, le naturel. Sur ce point, voir : Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, cité, pp. 247-251 : « D'abord, cette science nous suggère d'assigner la connaissance à l'être-même du corps, considéré aussi objectivement qu'il est possible, c'est-à-dire ici à l'échelle moléculaire » (*Ibid.*, p. 247). Et, encore : « Codage, transmission, décodage : ces opérations installent la connaissance dans la vie, la pensée dans la nature » (*Ibidem*). Et, bien que ensuite Dufrenne refuse ce modèle, le considérant encore trop spatial, cartésien, une sorte de « nature naturée par la science » et non une « Nature naturante » (*Ibid.*, p. 249), c'est important la prise en charge, de sa part, de cette hypothèse.

⁸¹ *Ibid.*, p. 304.

⁸² *Ibidem*.

Une utopie concrète, « instauratrice » – nous dit Dufrenne – qui tend, pour accomplir le désir, « à réaliser de l’imaginaire, et non pas un imaginaire subjectif, mais l’imaginaire de la Nature, un possible qui atteste la puissance du fond et en appelle à un *je peux* »⁸³.

Utopie esthétique, tout d’abord, du moment où « l’imaginaire nous provoque, [...] nous appelle à imaginer, il inspire les images qui l’explicitent, [il] appelle à créer, [à] esthétiser la vie »⁸⁴.

Utopie politique, ensuite, du moment où il « invite à l’action, [...] la seule action qui, issue du fond, puisse faire en quelque endroit craquer la croûte opprimante des institutions, comme elle fait, dans l’individu, craquer la croûte des préjugés, des intérêts et des inhibitions »⁸⁵.

Utopique, imaginaire, sentimentale, aux issues esthétiques et politiques, la Nature de Dufrenne, *promotion* apriorique, ontologique et transcendante, *grosse* de sentiment et d’imaginaire, instauratrice de désir, explique finalement son maternage, sa plénitude de fonction de Mère qui *nous enfante* et *nous porte*, dans un embrassement qui nous nourrit et qui nous tient, jusqu’à nous révéler à nous même.

Nous y sommes : le cercle se ferme : les temps sont prêts pour que Imamichi et Dufrenne se rencontrent, partageant une Philosophie de la Nature riche, complexe, à la fois éthique et esthétique : ainsi l’éco-éthique de Imamichi retentit en Occident ; ainsi sa *kalonologie* trouve, chez Dufrenne, sa pleine réalisation.

Mais, de cette façon, la Nature se pose comme Dieu, elle devient Dieu, elle se fait Dieu, en renversant l’expression spinozienne de la part de la Nature, du volet de la matière, du côté des éléments, qui s’attestent, définitivement, comme principes de fondation, constitution, promotion de réalité.

« La Nature, même pour qui la dit *sive Deus*, n’est pas un Dieu créateur, son opération n’est pas démiurgique »⁸⁶.

Natura sive Deus, la Nature de Dufrenne reconnaît enfin sa dette à la Nature spinozienne (*Deus sive Natura*) : une Nature valorisée, exaltée, *divinisée* qui, finalement *Dieu*, nous enfante et nous porte, nous parle, nous ordonne, nous commande, promouvant vérité et beauté, éthique et politique.

Remontons dans notre parcours à l’aube de la modernité, quand, dans la Hollande du XVII^e siècle, Baruch Spinoza nous donnait un modèle parfait de Promotion de la Nature : le *Deus sive Natura* qui trônait dans son *Ethique*, en nous livrant des perspectives gnoséologiques, éthiques et politiques révolutionnaires.

⁸³ *Ibid.*, p. 305.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 303-304.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 226.

3. Spinoza Nature, c'est-à-dire Dieu

*Deus sive Natura*⁸⁷, la réflexion sur la Nature s'inscrit, dans l'*Ethica more geometrico demonstrata*, dans une plus ample ontologie matérialiste ou naturaliste centrée sur une Nature divinisée qui, affranchie de sa condition brute, s'élève de la matière jusqu'à Dieu⁸⁸.

Deus sive Natura signifie, en effet, *Natura sive Deus*, *Natura Naturans* plus que *Natura Naturata*, vive et active, inductrice et productrice, de façon que matière et corps aussi, en tant que Nature, en résultent *divinisés*, selon une promotion ontologique qui se révèle, de fois en fois, transcendante, éthique et politique.

Transcendante, du moment où « l'Âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du Corps »⁸⁹, de façon que même le troisième genre de connaissance, qui est parmi tous le plus adéquat et qui vise Dieu,

⁸⁷ « Dieu ou la Nature » (Spinoza, B., *Ethica* (tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, rivedute e ampliate da G. Radetti), Milano, Bompiani, 2007, Pars Quarta, Praefatio, p. 402.

⁸⁸ « Être ontologiquement un » (Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 63), « ... une seule substance pour tous les attributs » (*Ibid.*, p. 164), c'est à dire : « une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons » (*Ibidem*). Deleuze note : « On assiste dans tout le spinozisme à un dépassement de l'infiniment parfait comme propriété, vers l'absolument infini comme Nature ». Tel est le 'déplacement' de la preuve ontologique » (*Ibid.*, p. 63). C'est pour cela que « La Nature dite naturante (comme substance et cause) et la Nature dite naturée (comme effet et monde) sont prises dans les liens d'une mutuelle immanence » (*Ibid.*, p. 120). En ce sens – éminemment nietzschéen et goethien – le corps spinozien est lu par Karl Lowith dans *Spinoza. Deus sive Natura* [Lowith, K., *Spinoza. Deus sive Natura* (tr. it. di O. Franceschelli), Roma, Donzelli, 1999], ou bien, encore, par Gilles Deleuze, dans l'émission radiophonique *Le Dieu de Spinoza* (Deleuze, G., *Le Dieu de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003). Sur ce point, voir aussi : Deleuze, G. : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968 ; Deleuze, G., *Le Travail de l'affect dans l'éthique de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », cité ; *Spinoza. Philosophie pratique*, cité ; *Spinoza, immortalité et éternité*, « A voix haute », Paris, Gallimard, 2005). Là où Lowith affirme que « La 'mente' in generale è mente unicamente in quanto è affetta dal corpo e percepisce le proprie affezioni corporali [di modo che] corpo e mente sono un'unica e identica cosa che noi percepiamo ora sotto l'attributo del pensiero e ora sotto l'attributo dell'estensione, sebbene ciò che è corporale e ciò che è spirituale non si lascino determinare reciprocamente » (Lowith, K., *Spinoza. Deus sive Natura* cité, p. 45) ; Deleuze soutient avec force, à propos du corps, le « matérialisme » spinozien, c'est à dire la question sur « Qu'est-ce que peut un corps? » (Deleuze, G., *Le Dieu de Spinoza*, cité). « Selon Spinoza – Deleuze affirme – l'esprit n'aura puissance pour son compte que dans la mesure où le corps en aura pour son compte » (*Ibidem*). De façon que « la puissance de percevoir propre à l'esprit est parallèle au pouvoir du corps d'être affecté » (*Ibidem*). En lui faisant conclure que « L'esprit lui-même ne sera actif que dans la mesure où le corps aussi sera actif, et même le troisième genre de connaissance est déterminé par l'idée d'une essence d'un corps », en refusant Spinoza, « tout pouvoir ou toute transcendance de l'esprit par rapport au corps » (*Ibidem*).

⁸⁹ Spinoza, B., *Ethica*, cité, Pars Secunda, Prop. XXIII, p. 166 [« Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit »].

est déterminé par l'idée d'un corps (« Chaque idée de n'importe quel corps, ou d'une chose singulière, existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu »⁹⁰).

Ethique, du moment où l'*Appetitus*, expression pleine des affections premières, dérive de la combinaison irréductible de la Nature, de l'âme et du corps, finalement reconnus et exaltés : « Cet effort, quand on le rapporte seulement à l'Ame, s'appelle Volonté ; mais, quand on le rapporte à la fois à l'Ame et au Corps, on l'appelle Appétit, lequel n'est, pourtant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et ainsi l'homme est déterminé à le faire »⁹¹, de façon que les passions-mêmes, en tant qu'affections du corps, ne sont pas condamnées par Spinoza, mais plutôt acceptées et considérées en tant qu'expression neutre, positive, naturelle de la nature humaine, issue d'un principe d'équilibre et d'augmentation progressive, le *conatus sese conservandi*, qui vise à réaliser un état de bonheur (*laetitia*), contre toute tristesse (*tristitia*).

Politique, du moment où le Corps, entendu comme 'corps social', en se détachant de l'obéissance à n'importe quel Etat, s'affirme dans toute sa plénitude en tant que démocratie -*pactum unionis*, plutôt que *subiectionis*-, exercice de souveraineté de tous et de chacun : « Ce droit de la société s'appelle 'démocratie', laquelle se définit, pourtant, comme l'union de tous les hommes qui exerce le droit sur tout ce qui est en son pouvoir »⁹².

Comme si la réflexion spinozienne sur le corps développe -dans une époque éminemment mécanique- une démarche ontologique, holistique, organique, qui fait la différence entre Spinoza et ses contemporains.

Un « plan d'immanence »⁹³ – comme le dira Gilles Deleuze – qui, « plan de Nature », « plan immanent de la Nature »⁹⁴, n'admet aucune transcendance, aucune transitivity, du moment où « il ne dispose pas d'une dimension supplémentaire : [car] le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne »⁹⁵.

Un « plan de composition, non pas d'organisation ni de développement » où, ajoute Deleuze, « il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs indivi-

⁹⁰ Spinoza, B., *Ethica*, cité, Pars Secunda, Prop. XLV, p. 208 [« Unaquaeque cujusunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, & infinitam essentiam necessario involvit »].

⁹¹ Spinoza, B., *Ethica*, cité, Pars Tertia, Prop. IX, Scholium, p. 256 [« Hic conatus, cum ad Mentem sola refertur, Voluntas appellatur, sed cum ad Mentem, et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur ; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est »].

⁹² Spinoza B., *Tractatus theologico-politicus* (tr. it. di A. Droetto e E. Giancotti), Torino, Einaudi, 1972, XVI, 193, p. 382 [« Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet »].

⁹³ « Un plan commun d'immanence » (Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, cité, p. 164).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 172.

duants de la force anonyme »⁹⁶, une « composition naturelle »⁹⁷, véritable « symphonie de la Nature »⁹⁸, qui entraîne avec soi Dieu-même⁹⁹.

Un plan d'immanence qui, préparé par Spinoza à partir du *Court traité* et ensuite pleinement formulé dans son *Natura sive Deus* comme « immanence du nature et du naturant »¹⁰⁰ -production, productivité, puissance¹⁰¹- est le même qui retentit dans la Promotion sous-tendue, à notre avis, à la *Nature-Mère* de Dufrenne ou bien à la *Nature-Oikos* de Imamichi, foyer d'immanence, co-appartenance, intransitivité.

Conclusion

Spinoza, Dufrenne, Imamichi : la Nature – *Oikos, Mère, Dieu* – obtient finalement la possibilité d'être conçue comme racine ontologique, apriorique et transcendantale de l'homme, de l'histoire, du monde.

Sous le signe d'une Ontologie de la Nature -véritable Onto-Transcendentalisme de la Matière- qui, diffuse dans la culture orientale, a été transmise à Dufrenne par une longue tradition qui, se déroulant selon les différentes étapes de l'histoire de la pensée, a trouvé, chez Spinoza -philosophe onto-transcendantal *ante litteram*-, le juste relais de transmission.

Sous le signe d'une Nature qui, vive et active, représente une courageuse alternative à la *Natura non vincitur nisi parendo* des Lumières, souvent aveugle et déliée de toutes éthique, poétique ou politique, dont nos ancêtres nous avaient intimé le respect, depuis longtemps.

Valeria Chiore
Direttrice di Bachelardiana
valeriachiore@tiscali.it

Bibliographie

- Chardel, P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981.
- Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.
- Deleuze, G., *Le Travail de l'affect dans l'éthique de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003.
- Deleuze, G., *Le Dieu de Spinoza*, « Anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XXème siècle », Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ En ce sens, par exemple, ni Goethe ni Hegel ont été *spinozistes*, « parce qu'ils n'ont pas cessé de relier le plan à l'organisation d'une Forme et à la formation d'un Sujet » (*Ibid.*, p. 173).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

- Deleuze, G., *Spinoza, immortalité et éternité*, « A voix haute », Paris, Gallimard, 2005.
- Dufrenne, M., « Eco-éthique comme Ethique de l'*Oïkos* » (1984), dans Chardel, P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Dufrenne, M., *Le Poétique*, Paris, Puf, 1963.
- Dufrenne, M., *La notion d'« a priori »*, Paris, Puf, 1959.
- Dufrenne, M., *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originnaire*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1981.
- Kemp, P., « La liaison entre nature et histoire dans le champ de l'éco-éthique », dans Chardel P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Imamichi, T., « Eléments pour une éco-éthique. De la cohésion technologique aux vertus de l'esthétique », dans Chardel, P.-A., Reber, B., Kemp, P. (textes réunis et présentés par), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, Paris, Editions du Sandre, 2009.
- Löwith, K., *Spinoza. Deus sive Natura* (tr. it. di O. Franceschelli), Roma, Donzelli, 1999.
- Spinoza, B., *Ethica* (tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, rivedute e ampliate da G. Radetti), Milano, Bompiani, 2007.
- Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus* (tr. it. di A. Droetto e E. Giancotti), Torino, Einaudi, 1972.

